TESIS DOCTORAL

2015

LA DULCE MANO QUE ACARICIA Y MATA: FIGURAS SINIESTRAS FEMENINAS EN EL MUNDO INFANTIL GRECOLATINO

AUTOR:
ALEJANDRO ARTURO GONZÁLEZ TERRIZA,
LICENCIADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA

UNED

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DIRECTOR: JOSÉ MARÍA LUCAS DE DIOS

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

LA DULCE MANO QUE ACARICIA Y MATA: FIGURAS SINIESTRAS FEMENINAS EN EL MUNDO INFANTIL GRECOLATINO

AUTOR:
ALEJANDRO ARTURO
GONZÁLEZ TERRIZA

DIRECTOR: JOSÉ MARÍA LUCAS DE DIOS

Índice

Introducción..... 36

LAMIA.... 40

Primera parte: caracterización de Lamia.

I. Nombre..... 42

1. Prosodia. 42
2. Morfología. 43
3. Variantes griegas 44
   - 3.1. λάμνα.
   - 3.2. λάμνια..... 45
   - 3.3. λάμισσα.
   - 3.4. λάμνισσα. 46
   - 3.5. λάμβα.
4. Variantes latinas.
   - 4.1. *lamina.*
   - 4.2. *lamna.*..... 47
   - 4.3. *lanna.*
   - 4.4. *lana.*
   - 4.5. *lania.* 48
   - 4.6. *lumia.* .....
5. Etimologías antiguas. 50
   - 5.1. Lamia como «la de (gran) garganta».
   - 5.2. Lamia como «la que sorbe». 51
   - 5.3. Lamia como «la que despedaza».
   - 5.4. Lamia como «charca» o «remolino».
6. Etimologías modernas.
7. Etimología no IE: Lamia, adaptación de Lamashtu.
8. Etimología IE: palabras de raíz * *lam-*..... 54
   - 8.1. λαμυρός.
   - 8.2. λαιμός (adjetivo). 55
   - 8.3. λαιμός (sustantivo).
   - 8.4. λαμός.
   - 8.5. λάμια (τὰ χάσματα).
   - 8.6. λάμια (οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων). 57

8.7. λάμια (pez)..... 58
8.8. λάμνα..... 59
8.9. *lamium*.
8.10. *lama*..... 60
8.11. Λάμος.
8.12. Λαμώ..... 61
8.13. Λάμια (nombre propio primario)..... 62
8.14. Λάμια (apodo).
8.15. λαμιώνω.
8.16. *lemures*.
9. Nociones subyacentes a las palabras de raíz **lam-*..... 63
9.1. Oquedad.
9.2. Voracidad.
9.3. Lujuria..... 64
10. Conclusión sobre la etimología.
11. Lamia como prosopónimo..... 65
11.1. Nombre primario.
11.2. Apodo..... 67
12. Lamia como topónimo..... 68
12.1. Lamia tesalia.
12.2. Lamia italiana.
12.3. Islas Lamias..... 69
12.4. Los pechos de Lamia.
13. Lamia como nombre común: usos propios.
14. Usos traslaticios..... 70
14.1. Tragón.
14.2. Mala mujer.
14.3. Cotilla..... 72
14.4. Huraño..... 73
14.5. Bruja infanticida.
14.6. Hipócrita, hereje..... 74
15. Uso en frases hechas..... 75
15.1. «Tener la lamia».
15.2. «Más deforme que Lamia»..... 76
15.3. «Tener cuerpo de Lamnia».
15.4. «Caminar como Lamnia».
15.5. «Barridos de Lamia»..... 77

II. Naturaleza..... 78

16. ¿Qué es Lamia?

II.1. Ámbito numinoso (numen, divinidad, demonio, aparición, espíritu guardián, εξωτικό).

17. Lamia como numen marino.
18. Lamia como divinidad. 83
    18.1. Las tres Lamias.
    18.2. Lamias fluviales. 84
    18.3. Las Lumias. 85
19. Lamia como demonio.
20. Lamia como aparición (φάσμα). 86
21. Lamia como espíritu guardián (στοιχειό). 88
22. Lamia como εξωτικό. 89

II.2. Ámbito humano.

23. Lamia como personaje cómico.
24. Lamia como personaje satírico. 90
25. Lamia, reina de Libia.
26. Lamia, reina de los traquinios. 91
27. Lamia, reina de los lestrigones. .....
28. Las lamias como brujas. 92

II.3. Ámbito animal.

29.El pez lamia. 93
30. Lamia como dragón. 98
31. Lamia como alimaña indeterminada. 101
32. Lamias lactíferas. 104
33. Lamias simiescas. 106
34. El pájaro lamia. 108
35. El caballo de Lamia. 109

II.4. Categorías liminares.

36.Lamia como mujer bestial. 110
37. Lamia como mujer «bestializada» 112
38. Lamia como monstruo (τέρας, *monstrum*).
39. Representación gráfica de Lamia como mujer monstruosa. 113

40. Las fieras líbicas. 115

III. Sexo

41. Los testículos de Lamia. 124

IV. Caracterización

IV.1. Aspecto.

42. Generalidades. 134
43. Belleza y fealdad de Lamia.
44. Atractivo heterodoxo. 136
45. Cuerpo híbrido. 137
    45.1. Mujer / serpiente.
    45.2. Mujer / asno 140
    45.3. Mujer / caballo. 141
    45.4. Mujer / pez.
    45.5. Mujer / ave. 144
    45.6. Otras combinaciones.
46. Extremidades anómalas.
    46.1. Extremidades inferiores. 145
    46.2. Extremidades superiores.
47. Tamaño anormal. 146
    47.1. Lamias enormes.
    47.2. Lamias minúsculas. 148
48. Cabellos.
    48.1. Largos.
    48.2. Dorados. 150
    48.3. De agua. 154
49. Senos. 155
    49.1. Lamia, macromasta.
    49.2. Pechos hermosos. 159
50. Vestiduras. 161
    50.1. Brillantes.
    50.2. Blancas. 162
    50.3. Rojas. 163
51. Utensilios. 164
    51.1. Peine de oro.
    51.2. Cepillo de plata. 166
    51.3. Ruecas. 167

52.Negrura.
53. Conclusiones. 168

IV.2. Rasgos animales.

54. Generalidades. 171
55. Dureza.
56. Fetidez y suciedad. 172
57. Fuerza. 175
58. Velocidad.
59. Voracidad. 176
60. Ferocidad, crueldad. 178
61. Carencia de habla articulada. 179

IV.3. Poderes sobrenaturales.

62. Invisibilidad. 181
63. Metamorfosis. 182
    63.1. Mujer hermosa (hetera).
    63.2. Perro. 184
    63.3. Toldo.
64. Generación de ilusiones. 185

IV.4. (In)capacidades sociales.

65. Generalidades. 186
66. Hilanderas y lavanderas.
67. Caracterización como ama de casa torpe. 188
    67.1. Barridos de Lamia.
    67.2. Cocer el pan.
    67.3. Limpiar el horno con los pechos. 189
    67.4. Dar paja a los perros y huesos a los caballos.
68. Estupidez. 190
69. Intentos de integración en la comunidad. 191
    69.1. Lamia en el ágora de Atenas.
    69.2. Lamia-Empusa a las afueras de Corinto. 196
    69.3. Lamia va a misa. 197
    69.4. Lamias en romería.
70. Dificultades en la crianza de niños. 198
    70.1. Adopción fallida.
    70.2. Asistencia humana en el parto de las lamias. 199

V. Localización.

71. Generalidades. 200
72. El mar.
73. La playa. 203
74. Ríos.
75. Fuentes. 205
76. Pozos. 206
77. Bosques, valles y cañadas. 207
78. Árboles. 209
    78.1. Sauce.
    78.2. Chopo. 210
    78.3. Pino. 211
    78.4. Olivo. 212
    78.5. Árbol indefinido.
79. Huertos.
80. El desierto. 213
81. Cuevas. 217
82. Piedras. 220
83. Torres. 221
84. Encrucijadas. 223
85. Espejos.
86. Otros lugares (molinos, umbrales, puentes) 224

VI. Momento de aparición.

87. Generalidades. 226
88. Mediodía.
89. Atardecer.
90. Noche. 227

VIII. Imagen global de Lamia.

91. Conclusiones. 231

Segunda parte: historias sobre Lamia.

I. Familia .....

92. Generalidades. 234

93. Ascendientes.
93.1. Tradiciones divergentes.
93.2. Vinculación a Posidón. 235
93.3. Incompatibilidad de variantes..... 236
93.4. La herencia de Belo.
93.5. Lamia y Danaides..... 237
93.6. Lamia y Libia.
93.7. Lamia y Busiris.
93.8. Otras enemigas de Hera. 245
93.9. Lamia y Nauplio.
93.10. Lamia y el linaje de Ínaco.
94. Descendientes..... 246
94.1. Escila.
94.2. Sibila líbica..... 250
94.3. Sibila délfica..... 252
94.4. Muchos hijos anónimos y efímeros..... 254
94.5. Aquiles. 258

II. Escenarios

95. Generalidades..... 261
96. Atenas.
97. Libia.....
262
98. El Ponto.
99. Italia.....
264
100. Delfos..... 268
101. Tesalia..... 269
102. Corinto..... 271
103. Roma..... 272
104. Britania..... 274
105. Hispania..... 275
106. Edom..... 276
107. India. 278

III. Amores.

108. Generalidades..... 280
109. Zeus.
110. Apolo..... 284

IV. Castigos y regalos divinos a Lamia.

111. Castigo de Hera. 286
111.1. Muerte de sus hijos.
111.2. Privación del sueño. 287
112. Efectos del castigo.
113. Compensaciones de Zeus. 290
114. Los ojos de quita y pon.
114.1. Regalo de Zeus.
114.2. Castigo de Hera. 291
114.3. Metáfora de la sobriedad.
114.4. Metáfora de la curiosidad. 292
114.5. En el cuento popular. 295
115. Metamorfosis a voluntad. 296

V. Lamia y sus víctimas.

116. ¿Quiénes sufren los ataques de Lamia? 298
117. Víctimas humanas.
117.1. Embarazadas y amas de casa.
117.2. Niños. 300
117.3. Jóvenes seducidos. 304
117.4. Jóvenes exigidos en sacrificio. 306
117.5. Pastores. 312
117.6. Durmientes. 314
117.7. Marineros. 316
117.8. Transgresores.
118. Víctimas animales. 318
118.1. Bueyes.
118.2. Fieras.
119. Víctimas vegetales. 319
119.1. El suelo fértil.
119.2. Los árboles. .....
120. ¿Cómo ataca Lamia?
120.1. Rapto. 319
120.2. Picadura venenosa. 320
120.3. Mordedura.
120.4. Ahogamiento (pesadilla).
120.5. Despedazamiento. 324
120.6. Asar al fuego. 325
120.7. Antropofagia. 326
120.8. Vampirismo. 328

120.9. Enfermedades.
120.10. Robo de ganado. 330
120.11. Rotura de árboles.
120.12. Esterilidad de la tierra. 331
120.13. Tormentas, torbellinos y naufragios.
120.14. Reto agotador.

VII. Prevención, alejamiento y destrucción. .....

121. Métodos defensivos (preservativos). 332
122. Métodos verbales no cristianos.
122.1.Tratamiento protocolar.
122.2. Cantos. 333
123. Métodos verbales cristianos. 334
123.1. Letanías, plegarias, rogativas.
123.2. Evangelio.
123.3. Misa.
123.4. Nombre de Jesús. 335
123.5. *Kyrie eleison.*
123.6. *Dominus tecum.*
123.7. «En viernes comimos bacalao». 336
124. Métodos no verbales no cristianos.
124.1. Pedernal.
124.2. Plantas (sérpol, apio, *kopio*, ruda).
124.3. Unión con la esposa. 338
124.4. Luz del sol.
124.5. Canto del gallo. 339
124.6. Taparse la nariz.
124.7. Entrar en casa. 340
125. Métodos no verbales cristianos.
125.1. Hilo de Navidad.
125.2. Cruz, crucifijo, santiguarse, pan con cruz.
125.3. Hostia. 341
125.4. Edificios religiosos. 342
125.5. Campanadas.
125.6. Procesiones.
126. Agresiones contra Lamia.
126.1. Ahogamiento. 343
126.2. Eventración. 344
126.3. Tortura.
126.4. Despeñamiento. 345
126.5. Disparo con la mano izquierda. 346
126.6. Aceite hirviendo arrojado a la cara. 347
126.7. Atravesarle el ojo con un asador.
126.8. Cortarle la mano.
126.9. Surcar con arado los ríos. 348

126.10. Expulsión de la casa mediante azotes. 349
126.11. Expulsión *post mortem* de la comunidad.
127. Los enemigos de Lamia. 350
128. Hera.
129. Heracles. 351
130. Apolonio de Tiana. 353
131. Héroes menores. 355
131.1. Euríbato. 356
131.2. Corebo.
132. Personajes tipo. 357
132.1. Los sátiros.
132.2. El ζούδιαρης. 358
132.3. El sacerdote. 359
132.4. El hijo del jefe del pueblo. 360
132.5. La buena vecina.
132.6. El pastor. 361
132.7. La esposa.
132.8. La madre 362
132.9. El marido.

EMPUSA. 364

I. El nombre.

I.1. Historia de la palabra *Empusa.*

1. Panorama de los testimonios. 366
2. Fonética, prosodia y grafía.
3. Morfología. 367

I.2. Glosas de ἔμπουσα.

4. Panorama de las glosas. 368
5. La equivalencia ἔμπουσα = ὀνοσκελίς.
5.1. Carácter poco satisfactorio de las demás identificaciones.
5.2. Carácter óptimo de ὀνοσκελίς como glosa de ἔμπουσα. 369

I.3. Historia de la palabra Onoscélide.

6. Panorama general. 370
7. Ὀνοσκελίς. 371
7.1. Etimología.
7.2. Morfología.

7.3. Cambio de paradigma a la primera declinación. 372
8. Las formas Ὀνοσκελής y **y** Ὀνοσκελοῦ..... 373
9. Otras variantes: Ὀνοκώλη, Ὀνόκωλον, Ὀνόκωλις. 376

I.4. Etimologías.

10. Etimologías antiguas. 378
10.1. Empusa como «Patasola». .....
10.2. Empusa como «la que estorba». 382
11. Etimologías modernas. 383
11.1. Renuncia a etimología alguna.
11.2. Empusa como «Patasola». 384
11.3. Empusa como «la que estorba».
11.4. Empusa como «la que atrapa de improviso». 385
11.5. Empusa como «la que chupa (sangre)». 387
11.6. Empusa como «la que está en el camino».
11.7. Empusa como «la que entra». 388

I.5. Usos traslaticios.

12. Carencia de escrúpulos.
13. Dar sustos desde lo oscuro. 392
14. Extremada belleza.
15. Irracionalidad..... 394
16. Capacidad metamórfica..... 395

II. Naturaleza de Empusa.

17. ¿Qué es Empusa?..... 400

II.1. Ámbito numinoso (aparición, espectro, demon, espíritu).

18. Empusa como aparición (φάσμα, φάντασμα). 401
18.1. «Aparición de empusa» *vs.* «Empusa» en Filóstrato.
18.2. Clasificación como aparición. 403
18.3. Τὰ ἐμπουσσαῖα como φάσματα..... 406
19. Empusa como espectro (εἴδωλον).
20. Empusa como demon (δαίμων) o demonio (δαιμόνιον). 410
21. Empusa como aparición demónica (φάσμα δαιμονιῶδες). ... 412
22. Onoscélide como demonio..... 413
23. Los onocentauros como demonios. 415
24. El ὀνοσκελής como demonio. 419
25. Onoscélide como espíritu (πνεῦμα)..... 422
25.1. Panorama general.

25.2. Onoscélide como espíritu «corporeizado».
25.3. Evocación de Onoscélide. 424
26. Empusa, emanación de Hécate. 429
27. Vinculaciones explícitas con Hécate.
27.1. Empusa, aparición de Hécate.
27.2. Empusa, aparición demónica enviada por Hécate. 431
27.3. Empusa, demonio del entorno de Hécate. 432
27.4. ¿Empusa = Hécate? (Ar. fr. 515). 433
28. Vinculaciones implícitas con Hécate. 440
28.1. Epifanías animales. 441
28.2. Serpiente. 442
28.3. Vaca. 448
28.4. Mula. 450
28.5. Perra. 451
28.6. Pierna de bronce. 453
28.7. Pierna de estiércol. 456
28.8. Carácter trino. 457
28.9. Presencia triple. 459
28.10. Triple exorcismo. 460
28.11. Encrucijadas triples. 461
28.12. Aspecto temible.
28.13. Aspecto seductor. 462
28.14. Manifestación multiforme. 464
29. Empusa y el cortejo de Hécate.
29.1. Perros. 465
29.2. Espectros. 466
29.3. Apariciones. 468
29.4. Démones. 470
29.5. Conclusiones sobre el cortejo de Hécate. 471

II.2. Ámbito animal.

30. Empusa como fiera (θηρίον). 475
31. Empusa como híbrido de mujer y animal. 477

III. Caracterización.

III.1. Aspecto.

32. Empusa, atractiva y repulsiva. 484
32.1. Empusa, repulsiva.
32.2. Empusa, atractiva. 487
33. Anomalías corporales. 489
33.1. Cabeza sin cuerpo. 491
33.2. Una sola pierna. 494
33.3. Pata de bronce. 497

33.4. Pata de estiércol. 499
33.5. Pata de burra. 502
33.6. Alas. 510

III.2. Características abstractas.

34. Aterradora.
34.1. Δεινή. 511
34.2. Φοβερά. 512
34.3. Σκυθρωπή, ἀλιτηριώδες καὶ τραγική..... 513
34.4. Φρικτή. 514
34.5. Χαλεπόν.
35. Lujuriosa, desvergonzada.

III.3. Poderes sobrenaturales.

36. Los poderes de Empusa. 516
36.1. Chillido fantasmal.
36.2. Metamorfosis. 520
36.3. Generación de ilusiones. 525

IV. Localización.

37. ¿Dónde vive Empusa? 531
37.1. Zona exterior del Hades.
37.2. Islas fronterizas del reino de los muertos. 532
37.3. *Telesterion* eleusino. 535
37.4. Suburbios. 542
37.5. Encrucijadas. 543
37.6. Cuevas y desfiladeros. 546

V. Momento de aparición.

38. ¿Cuándo aparece Empusa? 561
38.1. Mediodía.
38.2. Noche. 566

VI. Familia.

39. Empusa y familia. 568
39.1. Padres para Onoscélide. .....
39.2. Empusa, madre de Aquiles. 570
39.3. Onoscélide, encinta.

VII. Empusa y sus víctimas.

40. ¿Quiénes sufren los ataques de Empusa? 578
40.1. Καταβαίνοντες. 579
40.2. Μυουμένοι. 580
40.3. Jóvenes inocentes y apuestos. 581
40.4. Bebés. 582
40.5.Niños traviesos. 584
40.6. Mujeres. 585
40.7. Adoradores de Onoscélide. 587
40.8. Transgresores del descanso festivo. 589
40.9. Viajeros por espacios inhóspitos. 590
41. ¿Cómo consigue víctimas Empusa? 592
42. Seducción.
42.1. Placer sexual. 593
42.2. Música hermosísima. 595
42.3. Vino y comida. 599
42.4. Riquezas. 601
43. Violencia. 602
44. Acción sobre sus víctimas. 603
45. Muerte inmediata.
45.1. Agresión inespecífica. 604
45.2. Canibalismo.
45.3. Ahogamiento. 606
46. Consunción progresiva. .....
47. Σκολιάζειν ἀπὸ τῆς φύσεως. 610
48. Aterramiento. 612

VIII. Prevención, alejamiento y destrucción.

49. ¿Cómo defenderse de Empusa? ¿Cómo atacarla? 615
50. Métodos verbales.
50.1. Órdenes.
50.2. Insultos. 617
50.3. Apelaciones a un valedor. 621
50.4. Fórmulas apotropaicas sin destinatario externo. 623
50.5. Constatación enfática de la partida del agresor.
50.6. Constatación enfática de hallarse a salvo. 624
51. Métodos no verbales. 628
51.1. Piel de asno.
51.2. Jaspe nublado. 629
52. Los enemigos de Empusa. 633
53. Valedores modélicos.
53.1. Apolonio de Tiana. 635
53.2. Salomón. 639
53.3. San Antonio. 648

54. Reescritura paródica: los *Relatos verídicos*. 650
55. Un epígono sin suerte: Geroncio. 655

GELO.... 659

I. El nombre.

I.1. Historia de la palabra.

1. Panorama de los testimonios. 660
2. Fonología y grafía. 662
    2.1. Vacilación en el vocalismo de la primera sílaba.
    2.2. Vacilación en la frontera silábica (λ simple o geminada). 664
    2.3. Vacilación en el vocalismo de la segunda sílaba.
    2.4. Vacilación en la acentuación. 665
3 Morfología
    3.1. Declinación.
    3.2. Formas derivadas y compuestas sobre el nombre de Gelo. 668

I.2. Etimologías.

4. ¿Qué quiere decir *Gelo*?
    4.1. Gelo como «la sonriente».
    4.2. Gelo como «la resplandeciente». 669
    4.3. Gelo como «la de la costa». 670
    4.4. Gelo como «coño o higa». 672
    4.5. Gelo como «la que mama sangre». 673
    4.6. Gelo como «la aojadora».
    4.7. Otras etimologías griegas. 674
    4.8. Gello y *gallû*.
    4.9. Gello y *ghul*. 677

I.3. Usos traslaticios.

5. El proverbio «más amante de los niños que Gelo». 679
6. Gelo como insulto.

I.4. Los otros nombres de Gelo.

7. Tantos nombres como aspectos. 681

8. El número de nombres. 682
8.1.Diez. 683
8.2.Doce (y medio). 684
8.3.Quince.
8.4.Veinte (y medio). 685
8.5.Cuarenta.
8.6.Setenta y dos.
9. Clasificación de los nombres..... 687
10. Nombres frecuentes (presentes en más de la mitad de las listas)
10.1. Gelo.
10.2. Μορφοῦ, ᾽Αμορφοῦ y similares. 688
10.3. ᾽Αβυζοῦ y similares..... 690
10.4. Παταξαρέα y similares. 693
10.5. El nombre ᾽Αναβαρδαλαία, Δαρδαλοῦσα, etc... 696
10.6. Nombres de núcleo καρκαρ, χαρχαρ, etc. 699
10.7. Παιδοπνίκτρα y similares. 702
10.8. Πετωμένη y similares.
11. Nombres menos comunes de significado claro..... 704
11.1. ᾽Αγύριστη.
11.2. ᾽Αδικία.
11.3. Αἰγυπτιανή, Αἰγυπτία.
11.4. Αἱματοπίνουσα. 705
11.5. Αἰῶνα.
11.6. ᾽Αμελῆ.
11.7. ῎Απιστη. 706
11.8. ᾽Απλετοῦ.
11.9. ᾽Απνοῦσα. 707
11.10. ῎Αρκτου
11.11. ῾Αρπαγοῦ.
11.12. ᾽Ατικνοῦσα, ᾽Ατεκνοῦσα. 708
11.12. ᾽Αφθονου.
11.13. ᾽Αχορτάρη. 709
11.14. Βασκανία.
11.15. Βηματοῦσα y similares..... 712
11.16. Βορβόρα.
11.17. Δαδουχίμη.
11.18. Διδακτικός.....714

11.19. ᾽Εβδοβάλεος, ᾽Εβδοβάλεως.
11.20. ᾽Επικατάρατη. 715
11.21. Ζερβατοῦ.
11.22. Ζώδιον, Ζούδιον.
11.23. Todas las subdivisiones del tiempo.
11.24. Ἧσκιον τῆς νυκτός. 717
11.25. Καλής, Καλησόνα.
11.26. Καλύπτουσα. 719
11.27. Καρτιφαγοῦ.
11.28. Λογιτόν, Λογική.
11.29. Λυποῦσαν. 720
11.30. Μαβλιστοῦ, Μαυλιστοῦ.
11.31. Μεθύστρα.
11.32. Μελάνι. 721
11.33. Μελχισεδέκ, Μελχησεδέκ.
11.34. Μεσημβρία. 722
11.35. Μητέρων ὀδυρμός.
11.36. Μιαρά. 723
11.37. Μοῖρα, Μοιραδού. 724
11.38. Μυῖα.
11.39. Νυκτοπατοῦσα. 725
11.40. Ξιρομαστου. 726
11.41. ᾽Ορχήστρα. 727
11.42. Πελαγία. 728
11.43. Ρουροῦσα, ῾Ροφοῦσα. 731
11.44. Σαββατοῦσα. 732
11.45. Nombres relativos a la luna (Σελήνη).
11.46. Σκορπίδου. 734
11.47. Σολωμοῦσα y similares.
11.48. Σοφωτάτη. 736
11.49. Στρίγλα. 737
11.50. Σωματοῦσα. 743
11.51. Χαμοδράκαινα.
11.52. Ψευδομένη. 745
11.53. Ψυχρανωσπάστρια. 746

11.54. Φανταζούτω.
11.55. Φίλαχρος, Φίλαρχος.
11.56. Φλεγομώ, Φλεγυμών. 747
11.57. Nombres que contienen el radical φυγ-. 748
11.58. Φωτοῦσα. 749
11.59. Χαροῦσα.
12. Nombres menos comunes ininteligibles o de significado dudoso. 750
12.1. ᾽Αδελαρχοῦ, ᾽Αδελαρξοῦ.
12.2 ᾽Αλαμουσανη. 751
12.3. Nombres que contienen τροφ-.
12.4. ᾽Αμάς ο ᾽Ανάς. 752
12.5. ᾽Αναθαρθόψεον. 753
12.6. ᾽Ανηγου.
12.7. ᾽Ανωφῆς y similares.
12.8. ᾽Απηλόδησα.
12.9. ᾽Αρατος. 754
12.10. ᾽Αριανή y similares.
12.11. ᾽Αρματό. 755
12.12. ᾽Ασβλητούς
12.13. ᾽Αχνή μολήν.
12.14. Βαριχοῦ.
12.15. Βαρνά. 756
12.16.Βαταξία.
12.17. Γουφοκτήρ, Γοβφοκτήρ.
12.18. ῾Η Διγητού. 757
12.19. Δομισάκ, Δομησάκ.
12.20. Δυριμιτάτη.
12.21. Δυσλαδοῦσα.
12.22. ᾽Εγούστρια y ᾽Εγήστηα. 758
12.23. ᾽Ενδίκαος.
12.24. ῾Ερμοκονέα.
12.25. Ζαδερώ, Ζερδερωδιός.
12.26. ᾽Ηλυσώ, ῾Ηλησώ. 759
12.27. Θουνηακου.
12.28. ᾽Ιεβαραχήα.

12.29. Καναβαλης, Καναβαλη.
12.30. Κεραμηδοτραχούσα.
12.32. Κλωσσαρία.....760
12.33. Κύριλλος.
12.34. Λαγονητήπα.
12.35. Λαοιδράκενα. 761
12.36.Λευδοῦ.
12.37. Λόλη.
12.38. Λουθούντω.
12.39. Λυδρισοῦ, Λυδρισει. 762
12.40. Μανλοῦ.
12.41. Μάρξα.
12.42. Μαραναντός, Μαρανήμ.
12.43. Μαρετοῦ. 763
12.44. Μεταξό.
12.45. Μεληγούν.
12.46. Μιγνα. 764
12.47. Μώρα, Μωροτοῦσα y similares.
12.48. Formas que contienen νεμ- (ο νεβ-). 767
12.49. Νιδοῦσα.
12.50. ῾Ομέ.
12.51. ᾽Ονομάκρα 768
12.53. Πανστουρί, Παστερή.
12.54. Compuestos de primer elemento παρα-.....768
12.55. Compuestos que comienzan por πεκ- (ο παικ-). 770
12.56. ῾Ρεμερίς..... 771
12.57. ῾Ρενού, ῾Ρινού.
12.58. Σαλασαλεύτου.
12.59. Σαλιδοῦσα.
12.60. Σκιλουσια.
12.61.Στοκαλής.....772
12.62. Ταρίχ, Τάρουχ, Ταραχου.
12.63. Φέρτρια.
13. Nombres que sustituyen al de Gelo en algunas εὐχαί.
13.1. ᾽Αδιούθ.....774

13.2. Αὔρα, Ἄβρα.
13.3. (τὸ) γλυκύν. 776
13.4. Δαλιδά. 778
13.5. Διαβολοτριβολοῦσα. 779
13.6. Διαβολοτριοδοῦσα. 780
13.7. Ἐπαχθοῦ. 781
13.8. Θηρίον (σατανικόν, τοῦ σατανᾶ).
13.9. Μήτηρ τῶν παθημάτων. 782
13.10. Μονοποδάρενα. 784
13.11. Στραγκαλιά.
13.12. Φραγκαλιά. 785
13.13. Χαμορδού y Χαμορδωμένη.

II. Naturaleza.

14. ¿Qué es Gelo? 787
15. Gelo como muerta prematura. 788
16. Gelo como δαίμων o πνεῦμα. 791
17. Las Yaludes como mujeres mortales. 795
18. Gelo como εξωτικό. 797

III. Caracterización.

III.1. Aspecto.

19. ¿Cómo es Gelo? La repulsión absoluta. 800
19.1. Suciedad e inmundicia. 801
19.2. Melena enmarañada. 802
19.3. Rostro resplandeciente. 803
19.4. Ojos ardientes (que exudan excremento y hedor). 805
19.5. Ojos en el cogote. 807
19.6. Narices que vierten pez.
19.7. Boca ardiente, lengua venenosa.
19.8. Largos dientes afilados. 809
19.9. Cuerpo oscuro, casi invisible. 810
19.10. Serpientes ciñiendo su cuerpo. 811
19.11. Grandes pechos flácidos.
19.12. Grandes uñas de hierro. 812
19.13. Manos de hierro. 813

III.2. Poderes sobrenaturales.

20. Las capacidades de Gelo. 815
21. Capacidad para adoptar varias formas. 816
22. Formas inanimadas. 818
22.1. Tierra.
22.2. Polvareda. 819
23. Formas animadas. 820
23.1. Mosca. 821
23.2. Serpiente.
23.3. Reptil. 823
23.4. Cuadrúpedo. 824
23.5. Ratón. 825
23.6. Murciélago.
23.7. Pez. 826
23.8. Golondrina. 827
23.9. Gorrión.
23.10. Pelo. 828
23.11. Osa. 829
23.12. Perro.
24. Capacidad para atravesar objetos sólidos. 830
25. Capacidad para volar. 831
26. Ser algo y su contrario. 833

III.3. Carácter.

27. ¿Cómo es —moralmente hablando— Gelo? 835
27.1. Impura.
27.2. Malvada. 836
27.3. Envidiosa.
27.4. Falsa. 838

IV. Localización.

28. ¿Dónde vive Gelo? 840
28.1. La frontera entre ambos mundos. 841
28.2. El Infierno. 842
28.3. El Mar (Rojo) 844
28.4. Barrancos, aljibes y arroyos. 847
29. ¿Qué lugares frecuenta? 848
29.1. Montes y otros lugares inaccesibles.
29.2. Los hogares y cuerpos humanos. 852

29.3. La torre de Meletine. 856
29.4. El pesebre del Nacimiento de Jesús..... 860
29.5. Lesbos. 863

V. Momento de aparición.

30. ¿Cuándo se manifiesta Gelo? 865
31. ¿En qué momento de la vida humana ataca Gelo?
31.1. Durante el embarazo.
31.2. En el parto..... 866
31.3. El tiempo que precede al bautismo. 867
31.4. Primer año de vida del bebé. 868
32. ¿En qué momento del día es más probable su ataque? 870
33. ¿En qué día de la semana ataca especialmente Gelo? 871
34. ¿En qué momento del año se manifiestan las Yeludes?
35. ¿En qué época sucedió la historia de Meletine? 872

VI. Familia.

36. ¿Tiene Gelo alguna familia? 875
36.1. Gelo como madre fallida.
36.2. Gelo como madre de demonios. 877
36.3. Gelo como madre de los padecimientos. 878

VII. Las víctimas de Gelo.

37. ¿Quiénes sufren los ataques de Gelo? 880
38. Víctimas humanas..... 881
38.1. Las madres.
38.2. Los niños pequeños..... 887
38.3. Las nodrizas. 893
38.4. Las vírgenes..... 894
38.5. Las esposas jóvenes..... 895
38.6. Los cónyuges..... 896
38.7. Los hermanos. 897
38.8. Padres e hijos. 898
38.9. Los amigos.
38.10. Los sacerdotes
38.11. Los obispos 899
38.12. Los marinos.
38.13. Los hombres en general. 900
39. Víctimas animales 903
39.1. Rebaños (vacas, ovejas, cabras) 904

39.2. Los toros.
40. Víctimas vegetales. 906
40.1. Los árboles frutales.
40.2. Las cosechas 909
41. Víctimas inanimadas. 910
41.1. Las casas.
41.2. Fuentes y estanques. 911

VIII. Prevención y alejamiento.

VIII.1. Ataques contra gelo.

. 42. ¿Cómo defenderse de Gelo? ¿Cómo atacarla? 912
43. Métodos verbales. Los conjuros.
43.1. Parte narrativa. 916
43.2. Aplicación al caso presente. 919
43.3. Nombres mágicos. 923
44. Métodos no verbales. 926

VIII.2. Los enemigos de Gelo.

. 45. ¿Quién nos defiende de Gelo? 932
45.1. Salomón. 934
45.2. San Miguel. 936
45.3. Otros ángeles y santos. La Virgen. Dios. 939
45.4. San Sisinio (y su hermano o hermanos). 942

MORMO. 955

I. El nombre.

I.1. Historia de las palabras Μορμώ, Μορμολύκη y similares.

1. Panorama de los testimonios. 956
2. La raíz **mormor* y sus derivados. 957
2.1. Reduplicación completa.
2.2. Reduplicación parcial. 960
2.3. Noción predominante: temor infantil.
2.4. Mormólice, ¿«mormo loba»? 961
2.5. Familia completa de palabras.
3. Clasificación del léxico formado sobre **mormor* 962
3.1. Prosopónimos.

3.2. Nombres comunes..... 963
3.3. Adjetivos.
3.4. Verbos. 964
3.5. Conclusión.
4. Mormo, Mormonas y Mormólice: tres desarrollos peculiares de un mismo tipo.
4.1. Mormo.
4.2. Mormonas..... 965
4.3. Mormólice.
5. Usos de μορμολυκεῖον y μορμολύττομαι.
5.1. Μορμολυκεῖον. 966
5.2. Μορμολύττομαι. 970

II. Naturaleza.

6. ¿Qué es Mormo? 983
6.1. Mormo como mujer.
6.2. Mormo como bestia. 984
6.3. Mormo como aparición (φάσμα)..... 986
6.4. Mormo como demonio..... 987
7. Las Mormonas..... 989
8. ¿Qué es Mormólice?..... 992

III. Caracterización.

9. ¿Cómo es Mormo? 996
9.1. Grandes orejas. 998
9.2. Cuatro patas. 1000
9.3. Forma variable. 1001
9.4. Pelo.
9.5. Alas..... 1002

IV. Localización.

10. Mormo: entre Corinto y el Hades. 1003
10.1. Corinto.
10.2. El Hades..... 1004

V. Mormo en el tiempo.

11. Cuando cae la noche. 1005

VI. Familia.

12. Mormo, mala madre. 1006

VII. Mormo, los μορμολυκεῖα y sus víctimas.

VII.1. Tipo de víctimas.

13. Del uso literal al metafórico. 1008
14. Víctimas propias: los niños.
15. Víctimas impropias: los inmaduros. 1011
    15.1. Supersticiosos. 1012
    15.2. Espectadores crédulos. 1017
    15.3. Los esclavos lidios y frigios. 1018
16. Víctimas en sentido figurado. 1019
    16.1. Los ignorantes.
    16.2. Malos militares. 1020
    16.3. Moralistas puritanos.
    16.4. Los delincuentes. 1021
    16.5. Los que temen la muerte y el dolor. 1022
17. Los temores impropios, desde la perspectiva cristiana 1025
    17.1. El temor a los ídolos.
    17.2. El temor al poder mundano. 1026
    17.3. El temor a las fieras. 1027
    17.4. El temor a Dios como μορμολυκεῖον. 1028
    17.5. El temor a la Ley mosaica. 1031
    17.6. El temor a la Teología. 1032
    17.7. El temor a la Verdad. 1033

VII.2 ¿Cómo ataca Mormo? ¿Cómo actúan los μορμολυκεῖα?

18. El ataque de Mormo. 1034
    18.1. Mormo muerde.
    18.2. Mormo devora. 1035
    18.3. La visión de Mormo aterroriza y deja sin habla.

ACO 1038

1. Panorama de los testimonios. 1039
2. El texto clave de Plutarco. 1040
3. Las torpezas de Aco. 1042
    3.1. Hablar con el espejo. 1043

3.2. El vestido a medio hilar. 1046
3.3. La esponja y el clavo. 1047
4. Etimologías. 1048
4.1. Aco como la que no percibe o entiende.
4.2. Aco como mujer del saco. 1049
4.3. Aco como término expresivo del lenguaje de niñera. ... 1050
5. Conclusiones. 1051

ESTRIGES 1052

I. El nombre

1. Panorama de los testimonios. 1053
2. Etimologías. 1056
2.1. *Strix a stridendo*
2.2. Otras etimologías. 1057
3. La palabra en griego.
4. La palabra en latín. 1059
4.1. *Strix, strigis.*
4.2. *Striga, strigae.* 1060
4.3. *Stria, stria.*
5. Evolución posterior. 1061
5.1. Lenguas romances.
5.2. Lenguas IE no romances. 1062
5.3. La *strix* como especie zoológica. 1063
6. Nombres alternativos e identificaciones. 1064
6.1. *Nocturnae.*
6.2. *Volaticae.* 1065
6.3. *Amma*
6.4. *Mascae.* 1066
6.5. Identificación con Lamia. 1069

II. Naturaleza.

7. ¿Qué son las estriges? 1071
8. Las estriges como pájaros siniestros.
8.1. La *strix* y el búho. 1072
8.2. La *strix* y el buitre. 1077
8.3. La *strix* y el murciélago. 1080
9. Las estriges como brujas 1082
10. Otras visiones de las estriges. 1090
10.1. La *strix* y el gorrión. 1091
10.2. La *strix* y el jabalí.
10.3. La *strix* y los lestrigones. 1092
10.4. La *strix* y la κιμωλία. 1093

10.5. Las estriges como monstruos. 1094
11. Revisión: la estrige como idea. 1095

III. Caracterización.

12. ¿Aspecto de las estriges? 1098
13. Rasgos tomados de las rapaces nocturnas. 1099
14. Rasgos tomados del murciélago. 1100
14.1. Posición cabeza abajo.
14.2. Fetidez.
14.3. Ubres. 1101
14.4. Voz estridente. 1102
15. Rasgos imaginarios 1103
15.1. Plumas regadas de sangre. 1104
15.2. Garfios por uñas
15.3. Canto nefasto 1105
15.4. Mano nefasta 1106
15.5. Invisibilidad 1107
16. El modo de ser de las estriges. 1108
16.1. Sombrías.
16.2. *Plus sciae.*
16.3. Voraces. 1109
16.4. Violentas. 1110
16.5. Infausta. 1111
16.6. Maléficas.
16.7. Infames.

IV. Localización.

17. Situando al enemigo. 1112
18. El Hades.
19. El mar 1114
20. Los sepulcros. 1115
21. Los espejos.
22. Los tejados. 1117

V. Momento de aparición.

23. La noche. 1119

VI. Familia.

24. Las Harpías. 1120

VII. Las estriges y sus víctimas.

25. Tipo de víctimas. 1122
25.1. Los niños.
25.2. Los varones adultos. 1127
26. Formas de ataque. 1128
26.1. Chupar la sangre. 1129
26.2. Amamantar a la fuerza. 1132
26.3. Comer por dentro. 1133

VIII. Prevención, alejamiento y destrucción.

27. Métodos para alejar a las *striges*. 1137
27.1. El ajo.
27.2. El madroño, ... 1139
27.3. El espino albar. 1140
27.4. Agua. 1141
27.5. Víctima sustitutiva.
28. Los enemigos de las estriges. 1144
28.1. La ninfa Cranae.
28.2. El fortachón de Capadocia. 1147
28.3. El delator de la *striga*.
29. La destrucción de la estrige. 1151
29.1. La hoguera. 1152
29.2. La revancha oral: devorar a la *striga*.

Mania 1154

1. Panorama general. 1155
2. Fonología y morfología. 1156
3. Etimología. 1157
3.1. Mania y *mane*.
3.2. Mania y los Manes. 1158
4. La diosa Mania. 1159
5. Las *maniae* como muñecos rituales. 1163
6. ¿Dos tipos de muñecos *maniae*? Lana vs. harina. 1166
7. Las *maniae* como máscaras aterradoras. 1167
8. Las *Maniae* como fantasmas aterradores. 1168
9. Manias, Manes, Lémures, Lares y Larvas. 1170
10. El tiempo de Mania. 1171
11. Los espacios de Mania y de las *Maniae*. 1174
12. Conclusiones. 1175

ESTUDIO COMPARATIVO

I. El nombre. 1178

1. Introducción.
2. Fonología.
3. Morfología. 1180
4. Semántica. 1181

II. Naturaleza

5. Confusión terminológica. 1183
6. Seres sobrenaturales. 1185
7. Alteridad.
8. Divinidad. 1186
9. Démones.
10. Diablos: espíritus impuros, ángeles caídos. 1188
11. Apariciones e imágenes-simulacros. 1189
12. Démones errantes *vs.* espíritus guardianes. 1191
13. Mujeres (madres frustradas, falsas novias, mujerzuelas, brujas, viragos y vejestorios). . 1194
    - 13.1. Mujeres a medias o a ratos.
    - 13.2. Mujeres que dejaron de serlo.
    - 13.3. Las ogresas, metáfora de las *malas mujeres*. 1195
    - 13.4. Mujeres que son en realidad ogresas. 1196
    - 13.5. Conclusión. 1197
14. Fieras y alimañas.
15. Monstruos. 1199

III. Sexo.

16. Feminidad anómala. 1201

IV. Localización.

17. Generalidades 1202
18. Desmesuradas y defectuosas. 1203
    - 18.1. Pasarse o no llegar: gigantes y enanas.
    - 18.2. Miembros de más o de menos.
    - 18.3. Batiendo récords: velocidad y fuerza. 1204
    - 18.4. Belleza y fealdad extremas; atracción y repulsión.
    - 18.5. Sabihondas y bobas. 1207
    - 18.6. Supermujeres que no saben barrer. 1208
    - 18.7. Ciegas insomnes. 1209

19. Liminaridad. 1211
19.1. Ni sí ni no ni lo contrario.
19.2. Hibridismo y metamorfosis. 1212
19.3. Materia-apariencia.
19.4. Animado-inerte. 1213
19.5. Humano-animal. 1214
19.6. Mujer-hombre. 1215
19.7. Luz-oscuridad. 1216
19.8. Grato – ingrato a los sentidos. 1217
20. Inversión. 1218
20.1. Todo patas arriba.
20.2. *Andad de día, que la noche es mía.* 1219
20.3. Sexualidad oral. 1220
20.4. Sexo infecundo. 1223
20.5. Antimaternidad. 1224
21. Vestiduras, afeites y útiles femeninos de belleza y costura. 1225
21.1. Desnudez y vestido.
21.2. Vestidos propios de heteras. 1226
21.3. Vestidos propios de almas en pena.
21.4. Cosméticos.
21.5. Útiles de belleza (espejo, peine). 1227
21.6. Rueca y huso. 1228
22. Antología de lo peor.
22.1. Fetidez, suciedad e impureza.
22.2. Sangre y fuego. 1230
22.3. Tenebrosidad. 1233
22.4. Voracidad. 1235
22.5. Lujuria y desvergüenza. 1237
22.6. Ferocidad. 1239
22.7. Irracionalidad. 1240
22.8. Curiosidad malsana. 1241
22.9. Envidia. 1243
22.10. Falsedad. 1246
22.11. Maldad. 1248

V. Localización.

23. Introducción: moradas y territorios 1250
24. El Más Allá y sus aledaños (el Hades y las islas fronterizas, el Infierno, las tumbas) 25. Tierras bárbaras: Libia, Fenicia. 1252
26. Espacios sagrados: el recinto eleusino. 1254
27. Espacios liminares dentro de entornos civilizados. 1261
27.1. Umbrales.
27.2. Encrucijadas. 1263
27.3. Suburbios. 1265

27.4. Puentes. 1267
27.5. Espejos. 1268
28. Agua salada: mares, costas, playas.
29. Agua dulce. 1269
30. Espacios verdes. 1271
31. Tierra, rocas, cuevas. 1272
32. Edificaciones: torres, ruinas, tejados. 1274
33. Fuera de lugar: plazas y hogares. 1275

VI. Momento de aparición.

34. Las ogresas y el ciclo vital. 1277
34.1. Embarazo.
34.2. Parto. 1278
34.3. Primeros años del bebé.
34.4. Adolescencia y más allá. 1279
35. Horas intempestivas. 1280
35.1. Mediodía.
35.2. Atardecer. 1281
35.3. Noche.
36. Otros ciclos temporales: días de la semana y estaciones. 1283
37. El tiempo histórico. 1284

VII. Familia y amores.

38. La familia del espanto. 1286
39. Ascendientes. 1287
39.1. Lamia: Posidón y el linaje de Ínaco.
39.2. Onoscélide: bestialismo y Karkinar. 1288
39.3. Estriges y Harpías. 1289
40. Descendientes.
40.1. Madres frustradas.
40.2. Gelo y Mania: la descendencia como emanación, síntoma o efecto. 1292
40.3. Lamia y Escila.
40.4. Lamias y Sibilas. 1294
40.5. El bello Aquiles. 1295
41. Amores: Zeus y Apolo. 1296

VIII. Víctimas.

42. El ser humano y su entorno. 1298
43. Víctimas humanas.
43.1. Madres, nodrizas, embarazadas, puérperas y amas de casa.
43.2. Hijos: bebés, niños traviesos, vírgenes,

jóvenes bien parecidos. 1301
43.3. Familiares y correligionarios: hermanos, padres e hijos, parejas, sacerdotes, obispos. 1309
43.4. Víctimas sacrificiales.
43.5. Transgresores: καταβαίνοντες, μυομένοι, adoradores e imprudentes. 1311
44. Víctimas animales y vegetales. 1313

IX. Formas de ataque.

45. Seducción vs. terror. 1315
46. Placeres y venenos: de cómo morir de gusto. 1317
47. Apropiarse de lo ajeno (y destruirlo). 1321
48. Presiones y ahogos. 1323
49. Asar y secar. 1324
50. Castración, impotencia, afeminamiento. 1325
51. Abrir y consumir. 1326
52. De un solo trago. 1327

X. Prevención, alejamiento y destrucción.

53. Métodos defensivos: verbales y no verbales, paganos y cristianos 1329
54. Métodos verbales: 1330
54.1. ¿Componenda o insulto?
54.2. Fórmulas mágicas y conjuros. 1333
55. Métodos no verbales: 1337
55.1. Magia dinámica: piedras, plantas, animales y gestos apotropaicos.
55.2. Objetos y ritos santificados. 1340
56. Agresoras agredidas: expulsadas, heridas, mutiladas, devoradas, quemadas, aniquiladas. .....
57. Enemigos de las ogresas: 1343
57.1. Agresores sin rostro, sátiros, monstruos. 1344
57.2. Enemigas femeninas: diosas, ninfas, vecinas, esposas, madres, la Virgen. 1345
57.3. Ángeles, santos, taumaturgos, sacerdotes y curanderos. 1346
57.4. Héroes seglares. 1347

Conclusiones 1351

Bibliografía 1355

Apéndice documental.

Textos sobre Lamia..... 1421
Textos sobre Empusa..... 1462
Textos sobre Gelo..... 1493
Textos sobre Mormo..... 1547
Textos sobre Aco..... 1586
Textos sobre estriges..... 1591
Textos sobre Mania y las Manias..... 1601

INTRODUCCIÓN

El trabajo que sigue es una indagación sobre las tradiciones griegas y latinas sobre las ogresas Lamia, Empusa, Gelo, Mormo, las estriges y las Manias.[1] Estos personajes tienen en común el hecho de que se trata de monstruos femeninos infanticidas.

Aunque nunca cabe aspirar a una exhaustividad absoluta, se han recopilado y analizado aquí todos los testimonios grecolatinos que me ha sido posible recabar a través del *Thesaurus Linguae Graecae* y otras fuentes documentales y bibliográficas. Dado que algunos de estos personajes continúan vivos en el folklore neohelénico y vasco, se ha tomado en cuenta también el material recogido por los folkloristas en los siglos XIX y XX.

Dado el volumen nada desdeñable de la evidencia textual sobre ellos, sorprende el relativo abandono del tema hasta fecha reciente. Cuando se inició la investigación aquí recogida, apenas había otro planteamiento general sobre el asunto que el de Rohde, que en el siglo XIX había propuesto estudiar a estas criaturas como integrantes del cortejo de Hécate.

Esta situación se ha corregido a partir de los años 90, en que vieron la luz nuestros primeros trabajos sobre el tema y los de otros investigadores como Sarah Iles Johnston. A esta autora debemos, tras Rohde, el primer intento serio de establecer un tipo subyacente a estos personajes y a otros afines de otras culturas (el 'demonio reproductor', más tarde orillado en favor de las 'muertas prematuras'). El trabajo que sigue toma en cuenta estas categorías definidas por Johnston y muestra que no son aplicables sino a una pequeña parte de la evidencia disponible. Eso no impide el reconocimiento a su trabajo, que ha sido con diferencia el más ambicioso e influyente sobre el tema.

El trabajo contiene dos partes: en la primera se analizan por separado cada uno de los personajes, siguiendo una rutina de tipo estructural que comienza por el estudio del nombre del personaje y concluye con las tradiciones referentes a su destrucción. Solo en el caso de los estudios dedicados a las Manias y a Aco, la evidencia es tan magra que se ha preferido otra estrategia para el análisis de los datos.

[1] Se incluye también un breve apartado sobre Aco, donde se estudia si este personaje pertenece o no al grupo de las ogresas.

La segunda parte es un estudio comparativo de los personajes, que señala tanto las convergencias como las divergencias entre ellos. Se examinan los mismos aspectos que en el estudio individual de cada ogresa, y en el mismo orden —aunque a veces la comparación sugiere, *a posteriori*, otras posibilidades de clasificación y estudio de los datos.

Tras esta segunda parte, la tesis se cierra con una breve recapitulación que ofrece las conclusiones más relevantes del estudio, una bibliografía y un apéndice documental en el que se recogen todas las fuentes grecolatinas analizadas.

En la medida de lo posible, he procurado tener en cuenta todas las aportaciones que conozco sobre estos personajes. Quiero destacar por su importancia, además de los estudios pioneros ya citados de Johnston, los de Maria Ribakova y Maria Patera, que han elaborado, ya en este siglo, sendos estudios monográficos sobre estos personajes (aunque la nómina de los personajes que abordan no coincida con la más amplia que aquí ofrecemos).

Aunque el verso que da nombre a la tesis, *La dulce mano que acaricia y mata*, procede de *Los intereses creados*, de Jacinto Benavente, la inspiración de la misma arranca de otro escritor español, Rafael Cansinos Asséns. En su traducción comentada de *Las mil y una noches*, Cansinos Asséns (1961: I 435) indica que la *algola* (ogresa) que aparece en la *Historia del hijo del rey y la algola*

> genealógicamente corresponde a la Lamia de los latinos y a la Lilit o Lilis de los hebreos. Los hindúes lo llaman Yogiñi y Dakini; los caldeos, Utug y Gimin (demonio de los desiertos) por oposición al Mas (demonio montuno) y Telal (demonio que merodea por las ciudades). En el folklore eslavo lleva el nombre de Bala[2] yaga (vieja bruja).

Guiado por esta pista inicial, he procurado satisfacer mi propia curiosidad y la de aquellos otros que puedan sentirla sobre la fortuna de este tipo de personaje en el mundo griego y latino. Agradezco la ayuda de cuantos amigos, familiares y colegas han departido conmigo sobre estos textos, proporcionándome a menudo observaciones y críticas de gran interés; y ruego a quien me lea paciencia si en algún momento le parece que he dedicado demasiado espacio a cuestiones que no lo merecían, o he dejado, por el contrario, sin explorar aspectos que puedan parecerle urgentes. Confío en que esta aportación contribuya a un mejor conocimiento de estos personajes; y agradezco, en cualquier caso, la atención del amable lector.

[2] *Sic*. Cansinos se refiere sin duda a la Baba Yaga.

Dos observaciones previas:

1. Para simplificar las referencias internas, los textos citados aparecen citados con la letra y número que les corresponde en el apéndice sobre las fuentes, con las siglas L (Lamia), E (Empusa), G (Gelo), Mormo (M), Mania (MA) y Aco (A), respectivamente (así, L15 = texto 15 sobre Lamia). Los escolios a los pasajes correspondientes aparecen citados de este modo: L15-1: (primer) escolio al texto L15. El mismo sistema se usa para referirse a apartados del trabajo, con el signo § (así, →E§15 remite al apartado 15 del estudio sobre Empusa). Las citas que solo indican apartado (p.ej. →§20) se refieren a apartados incluidos en la misma parte del estudio en que aparecen.

2. A lo largo del trabajo se hacen varias referencias a la Cocoweb, un proyecto paralelo a esta tesis en el que procedimos a la recopilación de textos relativos a asustaniños del folklore hispánico. Este recurso, disponible hasta hace poco en la Red en la dirección http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/index.html, sigue siendo accesible actualmente a través del recurso Internet Archive en la URL siguiente: https://web.archive.org/web/20140510144857/http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/index.html.

PRIMERA PARTE:
ESTUDIO INDIVIDUAL DE CADA OGRESA

LAMIA

I. CARACTERIZACIÓN DE LAMIA.

I. NOMBRE.

— Soy la lamia Morthylla —replicó ella, con voz que dejaba a sus espaldas una vibración débil y fugaz como la de algún arpa brevemente pulsada—. Guárdate de mí, porque mis besos están prohibidos para aquellos que quieren permanecer entre los vivos.

(Clark Ashton Smith. *Morthylla*)

1. Prosodia.

Λάμια era en griego antiguo palabra proparoxítona: el acento la distinguía de su parónimo Λαμία, nombre de una ciudad tesalia. Eustacio indica que la ι de la penúltima sílaba era larga, si bien era habitual el abreviarla, como en el caso de Θέσπια (L68A). La escansión habitual del nominativo era, pues, la de un tríbraco, como puede observarse en el siguiente trímetro yámbico de Aristófanes (*V.* 1077 = L3B):

Πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο,

— — ⏑ — — ⏑ ⏑ — ⏑ —

con resolución de la primera larga del segundo metro en dos breves.

Confirma la escansión como breves de las dos primeras sílabas otro trímetro yámbico, en este caso de Eurípides (fr. 922 Nauck, L4A), en el que aparece el genitivo:

οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;

— — ⏑ ⏑ — — ⏑ — ⏑ —,

con resolución de la segunda larga del primer metro en dos breves.

No encontramos en los textos antiguos huellas de una pronunciación bisílaba, con sinicesis. En cambio, en griego moderno, la pronunciación habitual de Λάμια es bisílaba: /ˊlamja/, como muestra este verso decapentasílabo de una canción popular del Epiro (Πολίτης 1871: 196-7):

Μιὰ μαύρη Λάμια τοῦ γιαλοῦ, ποῦ τρώει τὰ παλληκάρια.

El nombre Λάμια aparece testimoniado por vez primera en un fragmento de la *Escila* de Estesícoro (siglo VIII/VII a. C.), trasmitido por tradición indirecta (L1). A partir de aquí, la palabra está atestiguada de modo ininterrumpido en el griego antiguo, medieval y moderno, sin variaciones sustanciales (salvo, naturalmente, la pérdida de la cantidad como rasgo pertinente). El latín *lamia* constituye, con toda probabilidad, un

préstamo griego: está atestiguado por primera vez en el siglo II antes de Cristo, en Lucilio (L8). Sigue en uso en el latín clásico (por ejemplo en Horacio: L13), vulgar, medieval y renacentista. En las lenguas romances encontramos formas de la palabra, herencia del latín: esp., *lamia*; ing. *lamia*; fr. *lamie*, etc. Consideración aparte merece el lituano *laima*[3], cuyo parentesco con *lamia* no resulta claro: podría tratarse de una forma emparentada con el griego o el latín o tomada como préstamo de estas lenguas, con metátesis de la semivocal: *lamia* > *laima*. Una duda similar plantea el búlgaro *lamja*, «dragón»: en particular, el derrotado por san Jorge, también conocido en Grecia como la Lamia de san Jorge (Λάμια τοῦ ἁγίου Γεωργίου: Πολίτης 1980: 113, 227)[4].

El vasco, por su parte, ha conservado numerosas variantes de la palabra, formadas a partir del lat. *lamia* y *lamina* (→§4.1)[5].

2. Morfología.

La palabra Λάμια pertenece a la primera declinación, a los nombres en α pura: y, dentro de ellos, al grupo reducido de estos que tienen α breve en el nominativo, por lo que conservan la acentuación del nominativo en el acusativo singular. Su flexión es, pues, la siguiente:

	Singular	Plural
N	Λάμια	Λάμιαι
A	Λάμιαν	Λαμίας
G	Λαμίας[6]	Λαμιῶν
D	Λαμίᾳ	Λαμίαις

Λάμια, prosopónimo y nombre común, difiere en la acentuación de su parónimo Λαμία, topónimo. Sin embargo, la ley de limitación del acento hace que ambas palabras coincidan en los casos oblicuos, como se observa en la flexión de Λαμία:

[3] En el panteón lituano, Laima es diosa del destino y la prosperidad, y preside los nacimientos, matrimonios y muertes. Como nombre común, *laima* designa la suerte que le ha correspondido a cada mortal V. Vyncke 1970: 57-60.

[4] Para un estudio monográfico (en búlgaro) sobre el dragón en el folklore búlgaro v. Benkovska-Subkova 1995. El libro incluye capítulos específicos sobre la *lamja*, sus diferencias con el dragón propiamente dicho y la *lamja* muerta por san Jorge. La recopilación de cuentos búlgaros de Leskien 1919, en alemán, incluye dos relatos sobre lamias: http://www.sagen.at/texte/maerchen/maerchen_bulgarien/hl_georg.html y http://www.sagen.at/texte/maerchen/maerchen_bulgarien/zarensohn.html.

[5] Fuera de las lenguas IE encontramos algunos parónimos sin relación etimológica. No parecen préstamos griegos ni latinos el prosopónimo árabe Lamia, Lamya o Lamja, ni el nombre de la lengua camítica nigeriana *lamja*.

[6] Es excepcional el testimonio de Focio (L4D), que escribe Λαμίης.

N	Λαμία
A	Λαμίαν
G	Λαμίας
D	Λαμίᾳ

Esta coincidencia en los casos oblicuos puede haber provocado esporádicos casos de duda en la acentuación del nominativo y acusativo. Los datos del folklore neohelénico referido a las lamias confirman la vigencia de la distinción: aparecen en ellos las formas Λάμια, Λάμνα (→§3.1), Λάμνια (→§3.2) y Λάμνισσα (→§3.4), pero nunca Λαμία como prosopónimo ni nombre común. La ciudad de Lamia (Λαμία) conserva su nombre antiguo, y es hoy una de las poblaciones más importantes de la Tesalia.

En griego moderno, al perder vigencia parcialmente la ley de limitación del acento, la declinación de Λάμια mantiene el acento del nominativo en toda la declinación, salvo en el genitivo plural:

	Singular	Plural
N	Λάμια	Λάμιες
A	Λάμιαν	Λάμιες
G	Λάμιας	Λαμιών

3. Variantes griegas de la palabra:

Es común en los nombres de asustachicos el desarrollo de variantes expresivas, mediante alargamientos o sufijos[7]. En el caso del gr. λάμια, encontramos cinco de estas variantes: λάμνα (→§3.1), λάμνια (→§3.2), λάμισσα (→§3.3), λάμνισσα (→§3.4) y λάμβα (→§3.5).

3.1. Λάμνα.

La forma λάμνα o λάμνη, con alargamiento nasal y α larga final, aparece atestiguada por vez primera en el poeta Opiano (L32), del siglo II d. C. En latín se atestigua en fecha algo más tardía un posible correlato, *lamna*, que sin embargo tal vez proceda por apócope de *lamina*[8]. La palabra sigue en uso en gr. moderno, como

[7] Cf. por ejemplo el nombre de la asustaniños extremeña Pantarulla (Madroñera) o Pantaruja (Almendralejo).

[8] Aunque no hay testimonio directo de una forma gr. *λάμινα, sí encontramos en gr. moderno el topónimo λαμινόσπιτο, «casa de Lamia» (Πολίτης 1904: nº 812): cf. el paralelo vasco *lamiñategui*, «sitio de lamias», nombre de un arroyo de Motrico (Barandiarán 1984 s.v. *Lamia*).

testimonian las tradiciones recogidas por Politis (1904: nº 812, 814, 816 y 817). Sobre λάμνα se ha formado la forma λάμνισσα (→§3.4).

Latinizada como *lamna*, la palabra ha servido a los zoólogos para bautizar varias categorías taxonómicas dentro de los escualos. El orden de los *Lamniformes* recoge ocho familias de tiburones, entre ellos la de los *Lamnidae*, dividida a su vez en tres *genera*: *Carcharodon*, *Lamna* e *Isurus*. Dentro del *genus Lamna* se distinguen dos especies: *Lamna nasus* y *Lamna ditropis*.

3.2. Λάμνια.

Λάμνια, con alargamiento nasal, presenta un cruce entre λάμια y la variante con alargamiento nasal λάμνα (→§3.1). Está atestiguada en tradiciones populares neogriegas (Πολίτης 1904: nº 805 y 818). Es también topónimo, quizá metonímico en origen: el pantano de Lamnia, de unos cinco a sesenta centímetros de profundidad, se extiende al norte de Patras, en el Peloponeso noroccidental. Hubo también una población llamada Lamnia en Tierra Santa[9].

La palabra se ha reutilizado en el latín científico, para bautizar al tiburón blanco (*Carcharias lamnia*)[10], así como a un tipo de coleóptero, bautizado por E. Mulsant en 1850 como *Lamnia duvalucelia* («Species des coléopteres trimeres sécuripalpes», *Annales des Sciences Physiques et Naturelles, d'Agriculture et d'Industrie* 2: 1-1104, Lyon).

3.3. Λάμισσα.

Sobre λάμια se ha formado el gr. medieval λάμισσα, por analogía con los femeninos del tipo βασιλίσσα. El *Diccionario de Griego Medieval* de E. Kriarás (1985, s.v. λάμια, λάμνισσα) define λάμισσα como μυθικό ζώο, φίδι, es decir, «animal mitológico, serpiente», y cita un pasaje del autor piadoso P. Joannos (*Ὁ Πιστικὸς Βοσκὸς*, I, 5, 77):

> να βάφετε τα (μαλλιά σας) μαύρα..., να σέρνετε σα λάμισσα[11],

---

[9] Recoge el topónimo Felix Fabri (1441-1502), fraile dominico que visitó Palestina hacia 1480-1483 y redactó un libro en latín sobre su viaje (publicado *post mortem* en Ulm, 1556): v. la tr inglesa *The Book of the Wanderings of Felix Fabri (Circa 1480-1483 A.D.),* tr. Aubrey Stewart,. 2 vols., London: Palestine Pilgrims' Text Society, 1896, capítulo cuarto (http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/fabri/fabri4.htm). El texto latino fue reeditado por la Sociedad Literaria de Stuttgart en tres volúmenes: *Fr. Felicis Fabri Evagatorium in Terræ Sanctæ, Arabiæ et Ægypti peregrinationem*, 1843-49.

[10] El tiburón blanco ha recibido distintos nombres científicos: actualmente, el más común es *Carcharodon carcharias*.

[11] En realidad, el pasaje presenta una dificultad textual: el manuscrito original, del siglo XVII, da la lectura λύμηση; el editor alemán citado por Kriará (Berlín, 1962) da λάμια; y es Kriará quien propone leer λάμισσα.

que tiñáis vuestros cabellos de negro, que os arrastréis como una λάμισσα.

3.4. Λάμνισσα.

El doblete λάμια / λάμισσα tiene su reflejo en las formas con alargamiento nasal: frente al gr. moderno λάμνια encontramos también λάμνισσα (Πολίτης 1904: nº 319).

3.5. Λάμβα.

En el léxico de Hesiquio encontramos el lema λάμβαι (L39C), que generalmente se ha considerado error de copia, y enmendado en λάμιαι. No puede descartarse, sin embargo, que se trate de una variante expresiva, con disimilación de la segunda nasal de λάμνα.

4. Variantes latinas:

En claro paralelismo con el caso griego (→§3), el nombre *lamia* presenta en latín cuatro variantes expresivas, construidas mediante alargamiento nasal, seguida en algunos casos de apócope y asimilación regresiva: *lamina* (→§4.1), *lamna* (→§4.2), *lanna* (→§4.3) y *lana* (→§4.4). *Lania* (→§4.5) parece más bien una conjetura culta, formulada a partir de la etimología de san Isidoro *lamias a laniando dictas* (L45). En cuanto a la forma *lumia*, dado su vocalismo anómalo, debe considerarse un cruce con otra raíz (→§4.6).

4.1. *Lamina.*

En competencia con la forma común *lamia*, encontramos *lamina*, con alargamiento nasal. Ya en el siglo I, el gramático Probo ve oportuno advertir de la confusión vulgar entre *lamia* (que él entiende como nombre de un tipo de animal) y *lamina* (L20):

> *Inter laminam et lamiam hoc interest, quod laminam tenuem cuisque metalli rem designat, lamia uero animal esse demonstrat.*

Pese a la condena del gramático, el error prospera: siglos más tarde volvemos a encontrar la forma *lamina* en algunos manuscritos del *De correctione rusticorum* de Martín Dumiense (siglo VI): designa aquí a las deidades (demonios, según la *interpretatio christiana* del santo) que las creencias populares gallegas sitúan en los ríos (L46): *in fluminibus Lami(n)as*[12].

[12] Flórez, primer editor del texto (1759), edita *laminas*; Barlow (1950), *lamias*. *Lamias* es la *lectio* del códice más antiguo conservado (*K*: Kassel, Theol. Q. 10, siglo VIII); *laminas* aparece en *P* (Paris, n. a. l. 235, s. XI). *B* (Bern, 289, siglo IX) da *laminam*. Un manuscrito de la misma familia que *K*, *S* (St. Gall, 558, siglo

La evidencia sugiere que la forma *lamina* era común en una zona amplia del norte peninsular: en euskera persisten las variantes *lamiña*, *lamiñ* (Ataún, Mondragón, Deva, Lequeitio, Orozco) y *lamin* (Sara, Biriatu, Vera, Uhart Mixe, Languinge, Camu), plural *lamiñak*, verosímilmente evolución del latín *lamina*. Junto a ellas hallamos también la forma sin alargamiento nasal, *lamia,* aislada o integrada en compuestos como *amilamia* (Salvatierra) y *eilalamia* (Aézcoa). En Oyarzun y Amézqueta está atestiguada la forma apocopada *lami*. *Lamiña* presenta una variante con alargamiento en *–ku*: *lamiñaku* (Elanchove) (Erkoreka 1978: 453). Son numerosos los topónimos vascos con primer elemento *lam-*, *lama-*, *lami-*, *lamia-*, *lamien-*, *lamin-*, *lamina-*, *lamine-*, *laminen-*, *lamiñ-*, *lamiña-*, o *lamiñen-* (v. lista exhaustiva en Erkoreka 1979: 119-22). Uno de ellos, *Lamiturri* («fuente de lamias», en la ladera del monte san Quilez) aparece ya atestiguado en el Cartulario de san Millán de la Cogolla, del año 945: *de illo fonte qui uocatur lamiturri* (Erkoreka 1978: 465-6).

4.2. *Lamna.*

Un glosario latino del siglo VII, el llamado *Glossarium Abba*, recoge la variante *lamna* (en ac. plural: *lamnas*), en una entrada que remite a la forma normalizada *lamia* (L48). *Lamna* puede proceder por apócope de *lamina*, o bien ser la forma latinizada del griego λάμνα (→§3.1).

4.3. *Lanna.*

Uno de los manuscritos del *Glossarium Abba* presenta, en la misma entrada, *lannas* en vez de *lamnas*: parece claro que estamos ante una asimilación regresiva de la primera nasal al timbre de la segunda, en la que puede haber influido la etimología recogida por san Isidoro (según la cual el monstruo recibe su nombre *a laniando*: L45). Igualmente probable resulta que el proceso tuviera lugar a la inversa: una vez producida espontáneamente a partir de *lamina* > *lamna* la variante *lanna* (y su simplificación ulterior *lana*), la semejanza con el verbo *laniare* pudo estimular la imaginación (par)etimológica del santo.

4.4. *Lana.*

Otro glosario posterior, el *Abavus* (siglo VIII), presenta un lema que el editor, Mountford, ha reconstruido como [*la*]*na*[*s*] (L53). Si la reconstrucción es correcta (podrían también serlo, al menos en principio, las alternativas [*lami*]*na*[*s*], [*lam*]*na*[*s*] y [*lan*]*na*[*s*]), nos encontramos ante una simplificación de la geminada *nn*: *lanna* > *lana*.

IX) da *lanias*.

4.5. *Lania.*

Una vez formulada la etimología de san Isidoro (*lamias a laniando dictas*), resulta comprensible que llegue a proponerse una enmienda de la forma patrimonial *lamia* en *lania*, neologismo que, por lo demás, apenas aparece testimoniado sino como tal propuesta erudita[13]. Propone la mejora el paradoxógrafo Gervasio de Tilbury (L74C), en fecha tan tardía como el siglo XIII:

Dicuntur autem lanie, uel potius lanie, a laniando, quia laniant infantes.

4.6. *Lumia.*

Una problemática inscripción de Cabeza del Griego, Segóbriga (Hübner, *CIL* 2, p. 421, nº 3098), actualmente perdida, nos informa del agradecimiento de un ciudadano a las *lumias* (L84)[14]:

LUMIIS
EXS UOTO
PRIMIGENIUS
LITIO

El vocalismo en *u* de la primera sílaba hace difícil establecer con certeza la relación de *lumia* con *lamia*: no hay ejemplos paralelos de una evolución *a* > *u*. Solo dos alternativas parecen consistentes: que se trate de una palabra distinta, sin relación etimológica alguna; o que se haya producido un cruce entre *lamia* y alguna otra palabra con vocalismo en *u* (como *lumen*)[15].

Sugiere lo segundo el hecho de que *lumia* (apocopado a veces en *lumi*) permanezca en uso en castellano con acepciones análogas al lat. *lamia*: en Cantabria, el uso propio designa a una asustachicos grotesca[16], identificada a veces con la Guajona[17]; en

[13] Los códices *S* y *G* del *De correctione rusticorum*, del siglo IX, dan *lanias* por *lamias* o *laminas* (L46).

[14] Perdida actualmente, no sabemos las características materiales del monumento en el que se hallaba. Probablemente se extravió en el período de abandono en que estuvieron las ruinas de Segóbriga durante el siglo XVII y gran parte del XVIII, pues José Cornide ya no la recogió en su informe de 1793 a la Academia de la Historia sobre el viaje a Cabeza del Griego. La desaparición de la inscripción hace imposible la comprobación de las conjeturas de los sucesivos editores. Strada, su descubridor, copió *Primicenius*. Alentado quizá por lo que parecía un claro error de copia, Grúter, que editó la inscripción en 1707, propuso enmendar también *lumiis* en *lymphis*, conjetura aprobada por Hübner (que la editó en el *CIL* en 1869) y Almagro Basch (que volvió a editarla en 1984). *Litio*, entendido como nombre propio en nominativo (Primigenio Litio), es un *hapax*: Hübner propone entenderlo como dativo, acompañando a un perdido *pro filio*. La traducción es, pues, «A las Lumias, en cumplimiento de su promesa, Primigenio Litio», o bien «A las Lumias, en cumplimiento de su promesa, Primicenio en nombre de Litio» (Almagro Basch 1984: 77-8). Sobre el descubrimiento de las ruinas de Segóbriga y su estudio v. Almagro-Gorbea 1997.

[15] Ambas sugieren Corominas y Pascual (1980-83), s.v. *lumia*, inclinándose por la primera.

[16] En la Vijanera, fiesta carnavalesca que se celebra el primer domingo del año en Silió (Cantabria), uno de los personajes enmascarados lleva el nombre de Lumia, y va acompañado de otros como el Zamarraco, la Brujuca, la Pepa o el Oso (Anónimo, «La Vijanera», en la Red, 11 de marzo de 1999, consultado el 3 de

varias zonas del norte peninsular se registra un uso, traslaticio en origen, para referirse a hechiceras y mujeres chismosas y descaradas[18].

Fuera de esas zonas, *lumia* ha venido a significar «prostituta», sin conciencia de valor traslaticio alguno (Salillas 1896 s.v. *lumia*; DRAE s.v. *lumia*; Seco, Andrés y Ramos 1999 s.v. *lumia*). Así en los tientos tradicionales *Que un toro bravo a su muerte*, grabados por el *cantaor* Camarón de la Isla en su primer disco, de 1969:

> Anda, vete, fea,
> el cuerpo te huele a lumia
> como el marinero a brea.

La palabra es también conocida con este valor en el argot de México: «LUMIA, lumnia o de la lucha.— prostituta» (Jiménez 1977 s.v. *lumia*). En *lumia* > *lumnia* tenemos el mismo fenómeno de alargamiento nasal que en *λάμια* > *λάμνια*.

---

marzo de 2009. URL: http://personales.mundivia.es/valnera/informacion/ivijan.htm). Los enmascarados «bailan desenfrenadamente para celebrar la despedida del año viejo y la entrada del nuevo año» (Anónimo, «La Vijanera», en la Red, 21 de junio de 2005, consultado el 3 de marzo de 2009. URL: http://www.uhu.es/89048/2005/Practicas/A%20Corregidas/Web%20SONIA%20DOMINGUEz/VIJANERA.htm). Aunque las máscaras de estos personajes son recientes, los tipos son tradicionales. Se dice también que una vampira llamada Lumia vivió, en compañía del gigante Oncano, en el parque de la localidad de Saja (Anónimo, «Juritexto: centros culturales de Cantabria», en la Red, 13 de abril de 2003, consultado el 3 de marzo de 2009. URL: http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/3030/2358_7.HTML). Las lumias son también conocidas como personajes sobrenaturales en Galicia. Según Vaqueiro (2004: 142), «a veces se identifican con habitantes de cuevas, poseedoras de poderes dañinos, que hechizan a quien se acerca a ellas (...); otras se asimilan a meigas o, más concretamente, a meigas chuchonas y otras veces a seres monstruosos».

[17] «A muchas madres les preocupa a veces el color pálido de sus hijos, y lo achacan a que no comen bien, que algo les ha sentado mal o que han contraído una enfermedad desconocida. En Cantabria hay otra razón para explicar estas anomalías en la salud de los niños: la Guajona, que en otros sitios llaman lamia. Es una vieja delgadísima y siniestra, tapada de la cabeza a los pies con un manto negro. Lo único que se le ve son las manos, renegridas y sarmentosas, los pies, que en realidad son patas de pájaro, y la cara, una cara amarilla, rugosa, consumida, sembrada de pelos y verrugas, con ojos diminutos y brillantes como estrellas, nariz aguileña y una boca de labios delgados y descoloridos en la que se ve un único diente, negro y enorme como un puñal, pues le llega hasta por debajo de la barbilla. La Guajona no vive de día y nadie sabe dónde se mete, aunque algunos creen que se esconde bajo tierra, como los topos. Por la noche sale y pasa como una sombra confundiéndose entre las sombras. Entra en las casas sin hacer ruido, se acerca a los niños y jóvenes sanos cuando están durmiendo y les clava ese diente largo y afilado suyo en una vena, les bebe la sangre y los deja descoloridos» (Hernúñez 1994: 104).

[18] Así en el dialecto de Santander: «lumia es palabra que se usa con la acepción de bruja, hechicera o mujer chismosa» (García Lomas 1922: 226; cf. Caro Baroja 1974: 68); «mujer cotilla o sabionda. Cuando este calificativo se refiere a niñas de corta edad significa más bien espabilada o graciosa» (*Santander ayer y hoy* 2000, s.v. *lumia*). (Cf. el valor igualmente irónico de *diablilla*.) Sobre *lumia* se ha formado el verbo denominativo *lumiar*, «practicar hechicerías», pero también «seducir, engañar» (*Uiccionariu castellanu-asturianu*, consultado el 3 de marzo de 2009. URL: http://ast.wiktionary.org/wiki/Castellanu-C%C3%A1ntabru_S). En Sos del Rey Católico (Aragón) *lumia* significa «mujer desvergonzada, astuta y de mal carácter» (Chusé Gil 2000 s.v. *lumia*). Con esta acepción casa el proverbio que asegura «Risa de lumia o de mal vecino, / llévalos por mal camino» (*Catálogo de supersticiones*, 1999). Sobre la conexión entre las figuras de la bruja, la alcahueta y la prostituta, tan presente en obras como *La lozana andaluza* o *La Celestina*, v. «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII» (Caro Baroja 1974: 229-36).

Si admitimos que *lumia* es en origen un término sin relación alguna con *lamia*[19], resulta difícil comprender por qué las acepciones de ambas palabras son tan similares: *lamia*, en efecto, es también nombre propio de asustachicos, y tiene valores traslaticios peyorativos que se aplican a mujeres de moral equívoca, malévolas e interesadas en demasía por lo ajeno[20]. La coincidencia es demasiado notable como para ser casual: procede, pues, considerar *lumia* como forma dialectal de *lamia*, aunque los pormenores del cambio de vocalismo *a* > *u* no puedan, de momento, recibir una explicación satisfactoria.

5. Etimologías antiguas.

Quienes en el mundo antiguo se ocuparon de la palabra la consideraron siempre como griega o latina, sin mostrar consciencia de préstamo alguno. Dentro del griego, se propuso un acercamiento a λαιμός, «garganta» (→§5.1) o a λέλαμμαι, perfecto medio de λάπτω, «beber ansiosamente, sorber, lamer» (→§5.2). Dentro del latín, se asoció *lamia* al verbo *laniare*, «despedazar» (→§5.3) o al sustantivo *lama*, «charca» o «remolino» (→§5.4).

5.1. Lamia como «la de (gran) garganta».

La etimología más común entre los griegos derivaba Λάμια de λαιμός, «garganta». Lamia se llamaba así por tener una gran garganta (ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμόν). De λαιμός se derivaría *λαίμια (forma no atestiguada fuera de estas conjeturas), y de ahí Λάμια. La explicación, atestiguada en sch. Ar. *V.* (L3A-1), aparece repetida más tarde en la *Suda* (L62B) y el *EM* (L67A)[21]. Aún Johnston (1999: 174 n. 30) afirma sin vacilación que «λάμια is related to *laimos*, «gullet» or «throat»».

La etimología, de claro sabor popular, no puede aceptarse tal cual: como veremos, apunta sin embargo a un hecho real: tanto Λάμια como λαιμός pertenecen a una familia de palabras construidas sobre el radical λαμ-, cuyos significados giran alrededor de las nociones de oquedad, voracidad y lascivia (→§8).

---

[19] El *DRAE* da la palabra como de origen incierto. Para Rafael Salillas (1896), estudioso del argot, el origen de la palabra hay que buscarlo en el caló *lumiaga* o *lumiasca*. Es probable que la *lumia* tardolatina, deidad y luego bruja, se haya cruzado con el tiempo con la *lumia*(*ga*) caló, «prostituta».

[20] Cf. por ejemplo Topsell, en su *Historie of Foure-Footed Beastes* (1607), citado en Briggs 1992 s.v. *lamia*, p. 212: «las lamias no son sino alegorías poéticas de las bellas Prostitutas, quienes, después que han satisfecho su lascivia con los hombres, muchas veces los devoran y los hacen desaparecer... y por esta causa las Prostitutas son llamadas también *Lupae*, Lobas, y *Lepores*, liebres».

[21] Romagnoli (1904: 177 n. 4) actualiza sin éxito esta etimología al proponer que Lamia derive de λαιμάω, verbo denominativo formado sobre λαιμός. No es más afortunada su otra propuesta: que Lamia proceda de *Λάκμια (de λακίζω), «la laceratrice».

5.2. Lamia como «la que sorbe».

Eustacio (L68B) propone una etimología distinta: Λάμια derivaría de λέλαμμαι, perfecto medio de λάπτω, «beber ansiosamente, sorber, lamer». Probablemente subyazga una visión de Lamia como vampiresa que lame o sorbe la sangre de sus víctimas (→§120.8).

5.3. Lamia como «la que despedaza».

Desde el latín se intentó también un acercamiento etimológico a la palabra. En sus *Etimologías*, San Isidoro (L45) relaciona *lamiae* con *laniare*, «despedazar», formulando una etimología *ex causa* (*lamiae a laniando dictas*, como *reges a regendo et recte agendo*). La asociación parece secundaria, motivada por la caracterización de Lamia como depredadora (→§120.5)

5.4. Lamia como «charca» o «remolino».

El Mitógrafo Vaticano primero (L41) deriva el nombre del monstruo Lamia de las *lamiae*, palabra a la que adjudica el sentido normalmente admitido para *lamae*: las charcas y los remolinos de los ríos: *Lamiae sunt enim fossae camporum pluuiis plenae, uel uoragines fluminum, unde ipsa ferocissima bestia Lamia dicebatur*. Cf. sch. Hor. (L13-2): *Lamas lacunas maiores continentes aquam caelestem; Lama est aqua in via stans ex pluvia.*

6. Etimologías modernas:

Modernamente, se han seguido dos caminos para la determinación de la etimología de λάμια: fuera del IE, se ha considerado la posibilidad de que estemos ante un préstamo del nombre del demonio mesopotámico Lamashtu (→§7); dentro del IE, se ha rastreado el probable parentesco con varios términos, en particular el gr. λαμυρός y el latín *lemur* (→§8);

7. Etimología no IE: Lamia, adaptación de Lamashtu.

En 1968, John Boardman hizo notar la similitud entre Lamia y la demonesa acadia Lamashtu (Lamme en sumerio): «the monster Lamia, whose name is, not perhaps deceptively, so like that of Lamashtu/Lamme» (Boardman 1968: 38). Años más tarde, en 1984, Walter Burkert publica su influyente estudio *La época orientalizante en la religión y literatura griegas*[22]: entre las muchas ideas interesantes del estudio está la de que las creencias mesopotámicas sobre espíritus de la enfermedad influyeron directamente en

[22] *Die orientalisierende Periode der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg: Winter. Cito por la versión inglesa de 1992 (*The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press).

las griegas sobre asustachicos. Concretamente, a juicio de Burkert (1992: 82-7, 197-200) el nombre de Gelo (Γελλώ) provendría del sumero-acadio Gallû, y Λάμια, como apuntara Boardman, sería la adaptación al griego del ac. Lamashtu. La propuesta de Boardman y Burkert fue recogida más tarde por David West (1991: 366-8 y 1995: 297); el propio Boardman volvió sobre ella en la voz *Lamia* del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Boardman 1992). Johnston (1999: 169-70) ha formulado recientemente algunas objeciones interesantes.

Los partidarios de la teoría han señalado que las representaciones de este tipo de demonios pasaron de Mesopotamia a Siria y Fenicia, y desde ahí pudieron saltar sin dificultad a Grecia. Burkert (1992: 83) ve una huella de este salto en el hecho de que algunas tradiciones hacen a Lamia hija de Belo: adaptación griega, a su juicio, del nombre del dios fenicio Baal[23].

Para valorar la propuesta es preciso examinar antes en detalle cuál es la caracterización de Lamashtu[24] y hasta qué punto es similar a la de Lamia.

Dimme para los sumerios, Lamashtu en acadio, esta criatura, llamada a menudo hija de Anu y Anatu, aparece, sobre todo, en una serie de conjuros babilónicos, que pretenden prevenir su acción; pero la encontramos también en textos destinados a calmar a niños llorones (Scurlock 1991: 155). Se creía que era estéril, y atacaba a los niños de corta edad, objeto de su codicia, y a las madres, a las que odiaba por envidia. Se atribuían a Lamashtu la fiebre puerperal, que ataca a las recién paridas, y las enfermedades infantiles. Se la representaba como una demonesa de cuerpo compuesto (cabeza de león, orejas de burro, cuerpo de leopardo y garras de águila), pálida como la arcilla, de largos cabellos enmarañados, con enormes pechos colgantes, de los que a veces chupan un perro y un cerdo (Furlani 1928: 337-8; Lichty 1971; Scurlock 1991: 135, 153-7; West 1995: 250-88). Con la boca llena de espuma, aúlla como un leopardo y ruge como un león. En sus manos lleva dos atributos femeninos: el peine y el plomo de un huso (Lichty 1971: 24), o bien sujeta serpientes (Burkert 1992: 83). Se creía que

[23] Cf. la oportuna observación de Johnston (1999: 182): «Burkert took this as an indication that the Greeks themselves recognized her Eastern origins, as "Belus" is a hellenized form of the Semitic "Baal". It seems likelier, however, that the name "Belus" functioned in Lamia's story as it does elsewhere in Greek myth —as a stopgap in foreign genealogies. In addition to Belus the father of Lamia, there was, for example, a mythological Belus who was the king of Tyre, a third of Lydia, a fourth of Persia and a fifth of Egypt. All that "Belus" tells us abot Lamia, in other words, is that the Greeks wanted to situate her outside their realm of "normal" civilization.»

[24] Sobre Lamashtu hay una bibliografía considerable, que se inicia a mediados del siglo XIX con la publicación del llamado Amuleto Lajard: Lajard 1837 y 1849, Levy 1855, Sayce 1889, Messerschmidt 1901, Myhrman 1902, Frank 1908, Ebeling 1917, Thureau-Dangin 1921, Ungnad 1925, Schlobies 1926, Furlani 1928: 337-8, Jacobsen 1939, Frank 1941, Koecher 1949, Krusina-Cerny 1950, Sollberger 1951a y 1951b, Ebeling 1953, Klenger 1959/60, Lenzen 1960, Klenger 1961/3, von Soden 1963, Nougayrol 1967, Lichty 1971, Abadah 1972, Farber 1976, Tonietti 1978, Wilhelm 1979, Farber 1983, Scurlock 1991, Leick 1991 s.v. *Lamashtu*, Hurwitz 1992, West 1995: 250-92. Específicamente sobre la posible relación Lamashtu/Lamia v. Boardman 1968: 38 y 1992, West 1991: 366-8, Burkert 1992: 82-7, 197-200, Johnston 1995a, West 1995: 297, Pellizer 1998.

Lamashtu amamantaba con veneno a los niños, y se alimentaba de carne y sangre humanas (Scurlock 1991: 135, 153-5).

Esta caracterización coincide de modo llamativo con algunos de los rasgos atribuidos a Lamia: en especial, en el hecho del ataque a los niños. Respecto a la etiología de tal comportamiento, tanto la concepción griega como la acadia coinciden en señalar la ausencia de hijos propios como causa de la envidia por los ajenos: que tal ausencia se deba a esterilidad o a la matanza de sus hijos por Hera bien puede resultar simple variante de un mismo motivo: el de la demonesa reproductora, madre frustrada que dirige su venganza contra los niños de otras madres, y/o contra ellas mismas (Johnston 1997: 57-9). Llamativo es el ataque a las madres, que tenemos aisladamente documentado en las fuentes griegas (→§117.1), y parece en cambio tener gran importancia en Babilonia.

De entrada no resulta inverosímil que el nombre Λάμια provenga de Lamashtu: la tipología de ambos seres resulta, indudablemente, afín. Tal préstamo tendría que haberse dado en la época arcaica, en la llamada época orientalizante: y en efecto, la primera mención de Λάμια es del siglo VII/VI.

Con todo, como señala Johnston (1999: 169-70), el parecido en el nombre y en los caracteres principales no autoriza a llegar a conclusiones definitivas: la figura tipológica de la ogresa que ataca a los niños, madres y embarazadas es conocida en muchas civilizaciones, y ante coincidencias como esta es difícil discernir si debemos recurrir a factores psicológicos para explicar su procedencia a partir de un mismo tipo de experiencias y necesidades, es decir, por poligénesis, como sucede por ejemplo con ciertos temas literarios; o si puede haberse dado realmente un préstamo entre dos culturas en contacto[25].

Además, si las semejanzas son llamativas, no lo son menos las diferencias: Lamia es, además de infanticida, una seductora diabólica: este rasgo está completamente ausente de la caracterización de Lamashtu, mientras que lo encontramos en otros espíritus malignos del imaginario mesopotámico, como Ardat Lilit o Lilitu. Dentro de Grecia, Lamashtu tiene un paralelo tipológico mucho más próximo en Gelo que en Lamia: ambas son infanticidas horrendas, en modo alguno seductoras.

A la vista de la evidencia disponible, la relación no puede darse por probada en modo alguno. A mi juicio, la elevada verosimilitud de una etimología IE aconseja, como veremos, considerarla más bien como poco probable (→§10)[26].

[25] Cf. el juicio también escéptico de Pellizer: *è chiaro che non ha molto senso cercare nel mondo semitico o altrove le "origini" di questo genere de demoni* (Pellizer 1998).

[26] No hay razón para considerar más acertada otra propuesta de etimología no indoeuropea, recogida en el *Vocabolario etimologico della lingua italiana* de Pianigiani (1907) s.v. *lamia*, según la cual el nombre provendría del púnico *lahama*, «devorar». En apoyo de esta tesis, Pianigiani propone una curiosa lectura del personaje: de origen africano, habría entrado en Grecia a través de Egipto (*Questa superstizione di origen Africana, passò dal Egipto alla Grecia e indi all'Italia*).

8. Etimología IE: palabras de raíz **lam-*.

Desde los años 50, se ha propuesto repetidamente una etimología IE para Λάμια, en relación con el adjetivo λαμυρός: así Boisacq (1950, s.v. λαμυρός), Hofmann (1966, s.v. λαμυρός), Chantraine (1968-80, s.v. λαμυρός) y Frisk (1970, s.v. λαμυρός).

Boisacq y Hofmann sugieren que ambas formas están emparentadas con λαμός, término atestiguado únicamente en el sch. Hor. *Ep.* 1.13.10: Λαμός = *ingluvies*, «glotonería». Frisk niega existencia real a este *hapax* y piensa que se trata de un error de copia por λαιμός (sin embargo, fuera de este pasaje, no hay testimonio de tal acepción de λαιμός como glotonería).

El mismo Frisk apunta que el correlato latino de λαιμός sería **lemus*, singular no atestiguado de *lemures* (donde la s ha sufrido rotacismo). Boisacq y Hofmann suscriben la relación entre λάμια y *lemures*: no así Chantraine, que la encuentra dudosa.

Dentro de las lenguas bálticas se ha apuntado el posible parentesco con el lituano *lemoti*, «estar sediento», así como con el letón *lamât*, «insultar, injuriar» y *lamatas*, «ratonera». Dentro del tronco céltico, con el bretón *leñv*, «gritos, lamentación». El búlgaro *lamja*, «dragón» es un paralelo evidente: pero probablemente se trate de un préstamo del griego.

Circunscribiéndonos al griego y el latín, es posible localizar una familia de al menos quince términos construidos sobre el radical λαμ- (a veces desfigurado, probablemente por metátesis, en λαιμ-: →§8.2 y→§8.3): los adjetivos λαμυρός (→§8.1) y λαιμός (→§8.2), los sustantivos comunes λαιμός (→§8.3), λαμός (→§8.4), λάμια (con al menos tres acepciones: oquedad:→§8.5, criatura aislada:→§8.6 y tipo de pez:→§8.7), λάμνα (→§8.8), *lamium* (→§8.9) y *lama* (→§8.10), los prosopónimos Λάμος (→§8.11), Λαμώ (→§8.12) y Λάμια (nombre primario: →§8.13 y apodo: →§8.14) y el verbo λαμιώνω (→§8.15). Queda en duda la apuntada relación con *lemures* (→§8.16).

8.1. Λαμυρός.

El adjetivo λαμυρός significa en principio «lleno de abismos, hueco, profundo»: así en la expresión λαμυρὰ θάλασσα, que aparece en el *Etymologicum Magnum*. De este sentido, deriva un segundo: «voraz, glotón». Y de él, metafóricamente, un tercero: «lascivo, licencioso»..

Estas tres nociones (oquedad, voracidad y lascivia) son recurrentes en la familia de palabras: en adelante las marcaremos como (o), (v) y (l)

8.2. Λαιμός (adjetivo).

El adjetivo λαιμός es un parónimo poco atestiguado del nombre λαιμός[27]: sinónimo parcial de λαμυρός (→§8.1), presenta las nociones de voracidad (v) y lascivia (l).

8.3. Λαιμός (sustantivo).

El nombre común λαιμός, «garganta, gaznate», fue relacionado ya por los antiguos con Lamia: Λάμια ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμόν (→§5.1). Está en relación con las nociones de oquedad (o) y voracidad (v): tener una gran garganta, como se predicaba de Lamia, implicaba un apetito desmedido (→§59).

Es debatible si λαιμός debe considerarse etimológicamente relacionado con λάμια y λαμυρός. Chantraine considera que se trata de un término expresivo sin etimología indoeuropea alguna. Para asumir que hay relación etimológica habría que contar con una metátesis *λαμjός > λαιμός, infrecuente aunque no imposible (cf. *τέκτανja > τέκταινα, *κτένjω > κτείνω. Lejeune (1972→§ 155) deja en suspenso la posibilidad de metátesis -αμj- > -αιμ-).

8.4. Λαμός.

El nombre común λαμός (parónimo del prosopónimo Λάμος: →§8.11) es un *hapax legomenon* atestiguado en el sch. Hor. *Ep.* I, 13, 10, en el que se define como *ingluvies*, «glotonería». Presenta, por tanto, la noción de voracidad (v).

8.5. Λάμια (τὰ χάσματα)

El femenino λάμια (o bien un posible neutro λάμιον) tuvo en griego el sentido de oquedad (o), χάσμα. Recoge el mismo una glosa atestiguada por vez primera en el siglo V (Hesiquio, L39C), si bien tres siglos más tarde Querosboco[28] (L51) la atribuye a

[27] El adjetivo aparece atestiguado en el mitógrafo Heráclito, *Incredibilia*, 2, en una lectura conjetural; el neutro plural, λαιμά, aparece con valor adverbial en un fr. del *Dárdano* de Menandro: λαιμὰ βακχεύειν, que Hesiquio explica así: λαιμά· λαμυρά.

[28] Adopto la datación de Jorge Querobosco propuesta por N. G. Wilson (1994: 107), que en contra de opiniones anteriores sitúa con exactitud a este gramático en el siglo VIII; en efecto, su obra contiene citas de San Juan Damasceno († 754).

Diogeniano, retrotrayéndola al siglo II d. C. Tras Hesiquio y Querobosco se hacen eco de la glosa el escoliasta a Pausanias (L61), el léxico atribuido a Zonaras (L66) y el *Etymologicum Magnum* (L67C).

Según dicha glosa λάμια (o λάμιαι) significa τὰ χάσματα, es decir, «abismos, bocas abiertas de par en par, espacios amplios abiertos». La palabra aparece a menudo en relación con el mundo ctónico y los monstruos: Hesíodo llama χάσμα μέγα al Tártaro (*Th.* 740); también era χάσμα la célebre hendidura por la que, supuestamente, emanaban los gases que inspiraba la Pitonisa délfica. Al describir al tiburón o λάμνα Opiano llama a sus fauces δυσάντεα χάσματα (L32A).

La glosa presenta una dificultad morfológica: entre el lema y la entrada no hay concordancia clara de género y número. En los diversos testimonios encontramos las siguientes relaciones:

Λάμβαι[29]· τὰ χάσματα[30] (L39C)
Λάμια[31] (...) προσηγορικὸν, τά χάσματα (L51)
Λάμια (...) προσηγορικὸν καὶ <σημαίνει τὰ χάσματα> (L61)
Λάμια (...) πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες (L66)
Λάμια (...) προσηγορικὸν καὶ σημαίνει τὰ χάσματα (L67C).

La equivalencia de λάμια con el neutro plural τὰ χάσματα ha hecho pensar que podríamos estar ante el plural de un sustantivo neutro no atestiguado fuera de aquí, τὸ λάμιον (cf. lat. *lamium*: →§8.9)[32]. Nótese, sin embargo, que en el Ps. Zonaras el singular πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες (glosa de χάσμα) aparece en

[29] Sobre el lema (λάμβαι), *hapax* absoluto, v. §3.5. La comparación con Querobosco invita a la corrección inmediata; sin embargo, las dos entradas anteriores del léxico, 249 y 250, nos dan Λάμια, con perfecta ortografía. Es probable que Hesiquio esté atestiguando, como en tantas otras ocasiones, una variante poco común de una palabra bien conocida.

[30] Sigo en este punto la edición de Schmidt, que recoge sin alteración la del único manuscrito de la obra. Kurt Latte, autor de la vigente (aunque incompleta) edición de Hesiquio, corrige la lección del manuscrito, χάσματα, en φάσματα. La conjetura, planteada en su día por Meineke, se basa en cuatro argumentos: Filóstrato (L31A) llama φάσμα a la Lamia o Empusa (*Philostratus* Λαμίας *inter* τὰ φάσματα *numerat*, como ya notó H. Stephanus en su *Thesaurus*, p. 1345 A); el escolio a Pausanias (L61) recoge, entre varios sentidos de Λάμια· καὶ τὰ φάσματα; el escolio a Aristides (L86) habla de Λάμια καὶ τὰ τοιαῦτα φάσματα. Nótese, sin embargo, que χάσμα es *lectio difficilior* respecto a φάσμα. En cuanto al escolio a Pausanias (L61), presenta en el punto clave una laguna tras ἔστι δὲ προσηγορικόν καὶ, que su editor, Spiro, completa teniendo en cuenta L51 y L67C como <σημαίνει τὰ χάσματα>. Varias líneas más abajo, tras referirse a la Lamia cómica, el escoliasta añade καὶ τὰ φάσματα. Si la laguna contuviera la palabra φάσματα, estaríamos ante una reiteración innecesaria de la misma acepción. Creo más lógico suponer que, como sugieren L51 y L67C, el texto perdido era χάσματα.

[31] El texto de Querobosco presenta corrupto el lema, con la forma Λοιμία. Puesto que a continuación se define la misma como Ὄνομα κύριον, γέγονεν δὲ ἡ γυνὴ Δημητρίου τοῦ Φαλήρεως, la correción automática en Λάμια no ofrece dudas.

[32] Así, el término λάμιον recibe una entrada tanto en el *Thesaurus* de Stephanus como en el en el *LSJ*.

correspondencia con el también singular Λάμια del lema, y que en varios casos figuran acepciones que suponen que el lema ha sido entendido como femenino singular (así, en L51 la primera acepción recogida es la de prosopónimo, y se pone por ejemplo a Lamia, mujer de Demetrio de Falero). No es enteramente inverosímil que el lema se entienda sucesivamente, a lo largo de la entrada, como dos palabras distintas en género, número y significado: pero resulta, cuanto menos, arriesgado suponer probado tal hecho.

Parece preferible considerar que estamos, simplemente, ante una acepción del fem. sg. λάμια, en la que predomina la noción etimológica de oquedad (o). El sentido es similar al del latín *lama* (→§8.10).

8.6. Λάμιαι (οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων).

Otra acepción de la palabra λάμια se refiere a criaturas (humanas o inhumanas) que viven en lugares apartados, alejadas de los hombres. El texto que contiene esta acepción ha sido objeto de abundantes conjeturas y enmiendas: no está demostrado, sin embargo, que haya habido corrupción en su trasmisión.

En la misma entrada en que define λάμβαι como τὰ χάσματα, el único manuscrito conservado del léxico de Hesiquio agrega disyuntivamente ἢ οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων.

Para entender este pasaje, puede sernos útil un paralelo. El sch. Ar. *Pax* 758 (L3C-1) utiliza el dativo μόνοις en referencia a los animales salvajes con los que el poeta cómico compara a Cleón: ἀλλόκοτον δέ τι τέρας ὑποστήσασθαι βούλεται τὸν Κλέωνα. τὴν γὰρ Λάμιάν φησιν ἄγριον εἶναι ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον. οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις αὐτὸν, εἰκάσαι *μόνοις*, προσέθηκε καὶ ἄπλυτον, ἵνα μάλλον αὐξήσῃ τὴν περὶ τὸν Κλέωνα δυσοσμίαν, «quiere dejar por sentado que Cleón es una cosa monstruosa. Pues dicen que Lamia es un animal salvaje y maloliente y sin domesticar. No contentándose con eso, haberle comparado *con los seres solitarios*, añade además sin lavar, para que aumente la fetidez respecto a Cleón»[33].

Οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων puede significar «los solitarios respecto a los hombres» o «los solitarios de entre los hombres»: ambas formulaciones vienen a dar en lo mismo, pues los solitarios de los que se habla pertenecen a los hombres (genitivo partitivo), pero se aislan de ellos (como señala el genitivo ablativo: cf. σοῦ μόνος, S. *Aj.* 511; μοῦνος ἀπ᾽ ἄλλων, *h. Merc.* 193, S. *Ph.* 183). El género masculino plural

[33] Μόνος es en este contexto sinónimo de μονιός, «"solitaire" dit de bêtes, nottament du sanglier, "sauvage"» (Chantraine 1968-80 s.v. μόνος).

no puede referirse a las lamias propiamente dichas, en cualquier caso. Tratando de solucionar la falta de concordancia de género con el lema, se ha propuesto αἱ μοναὶ: sin embargo, en el escolio aristofánico encontramos sustantivado μόνοις, que solo puede corresponderse con un singular masculino o neutro.

Una vez establecido que no estamos hablando de las lamias propiamente dichas, sino de un referente masculino, cuesta entender el interés de los críticos por eliminar a cualqueir precio μονοί. De entre las conjeturas propuestas en ese sentido, la de Guyelus, οἱ βοροί, «los glotones», es sin duda ingeniosa: tiene a su favor un pasaje del sch. Paus. (L61): οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων, que podría entenderse como paráfrasis del texto en discusión, e ilustraría una de las nociones propias de λαμ-, la de voracidad (v). Latte, editor de Hesiquio, va más allá de Guyelus: a la luz de L61, sustituye en su edición μονοὶ por πολυφάγοι: lo que, como mínimo, debe considerarse aventurado (¿qué error de lectura podría llevar a la corrupción de πολυφάγοι en μονοὶ? ¿Cómo explicar entonces la coincidencia con el escolio aristofánico?).

Tampoco me parece convincente la propuesta de Meineke, que, pensando sin duda en la estupidez proverbial de Λαμώ (→§8.12) y de la propia Lamia (→§68), enmienda el texto en οἱ μῶροι, «los tontos».

A riesgo de parecer excesivamente conservador, creo que el paralelo del escolio aristofánico nos obliga a retener la *lectio difficilior* οἱ μονοί. El problema del género masculino desaparece si aceptamos que estamos ante un sentido traslaticio, metafórico: no se está hablando de lamias propiamente dichas, sino de hombres, ἄνθρωποι, a los que se llama lamias porque, como ellas, se apartan de la compañía de los seres humanos. No nos sorprenderá comprobar que estos solitarios que pasean por lugares apartados, como el Menipo de Filóstrato, vengan precisamente a dar con quienes tienen en lo inhóspito su sitio natural (→§71).

8.7. Λάμια (pez).

El nombre común λάμια designa también a un tipo de pez, un tiburón de grandes proporciones y enorme voracidad (v) (→§29): nos hablan de él Aristóteles (L5B); Nicandro de Colofón, cuyo testimonio recogen Ateneo (L29A) y Eustacio (L68C); Galeno (L22); Horapolo (L37) y el escoliasta a Pausanias (L61).

La gula de este escualo era proverbial. Horapolo (L37) utiliza la expresión ἔχειν λάμιαν para expresar un apetito incontrolable: en gr. moderno se conserva la expresión (έχει λάμια ο λάμιες μέσα του), con la doble acepción de «tener muchísima hambre», ser un glotón (ἀδηφάγος) o «tener la tenia (o lombrices)»

(enfermedad parasitaria que implica una asimilación deficiente de los alimentos, y por ello la necesidad de cantidades crecientes de comida para obtener la sensación de saciedad)[34].

8.8. Λάμνα.

Junto a λάμια encontramos la variante λάμνα o λάμνη, referida también a un tipo de escualo. La palabra aparece atestiguada en los Ἁλιευτικά de Opiano (L32), donde se habla de las δυσαντέα χάσματα λάμνης. Probablemente estemos ante el mismo tiburón que recibía el nombre de λάμια. Se trata, en cualquier caso, de un pez agresivo y voraz (v), que ataca las costas en busca de víctimas (→§29).

8.9. *Lamium*.

El nombre común lat. *lamium* designaba un tipo de ortiga no urticante (la llamada en castellano ortiga muerta, ortiga blanca o lamio blanco, cuyo nombre científico es *lamium album*). El término está atestiguado en Plin. *HN* 21. 37, 43, 92-3)[35]. Boisacq (1950 s.v. λαμός), Hofmann (1966 s.v. λαμός) y Frisk (1970 s.v. λαμυρός) sugieren que se trata de un préstamo de una forma griega no atestiguada, *λάμιον, cuyo plural λάμια sí lo está, en su opinión, en la glosa λάμια = τὰ χάσματα (→§8.5). Partiendo del latín *lamium*, la moderna botánica ha denominado lamiáceas a las plantas de la familia de la menta, y lamiales al orden en que se integran. En su nomenclatura, el *lamium* es un género dentro de las lamiáceas, y en él se inscribe, además de la ortiga muerta de la que hablaba Plinio (*lamium album*), la ortiga mansa (*lamium amplexicaule*; también llamada vulgarmente *conejitos* o *gallitos*).

Si, como sucede con frecuencia, el nombre tenía en origen una intención descriptiva metafórica, muy probablemente aludiese a la forma tubular y labiada de las

---

[34] Politis 1874: 436, Dimitrakos 1964 s.v. λάμια. Cf. Blum 1970: 119: «Lamias are worms that you get in the intestines. Seeds of the big decorative squashes are good for them; you eat these and the worms fall. For the little worms of children on gives garlic water».

[35] *Ea quoque, quam lamium inter genera earum appellavimus, mitissima et foliis non mordentibus, medetur cum mica salis contusis incussisque, ustis et strumis, tumoribus, podagris, vulneribus. album habet in medio folio, quod ignibus sacris medetur.* (*NH* 37)

Perdicium sive parthenium sive etiam sideritis alia est; ab nostris herba urceolaris uocatur, ab aliis astercum; folio similis ocimo, nigrior tantum, nascens in tegulis parietinisque. medetur cum mica salis trita iisdem omnibus, quibus lamium, et eodem modo, item vomicae calfacto suco pota, sed contra vulsa, rupta lapsusque et praecipitia, ut vehiculorum eversiones, singularis. (*NH* 43)

Ex omnibus his generibus urtica maxime noscitur acetabulis in flore purpuream lanuginem fundentibus, saepe altior binis cubitis. plures eius differentiae: silvestris, quam et feminam vocant, mitiorque; et silvestri quae dicitur canina acrior, caule quoque mordaci, fimbriatis foliis; quae vero etiam odorem fundit Herculanea vocatur. semen omnibus copiosum, nigrum. miirum sine ullis spinarum aculeis lanuginem ipsam esse noxiam et tactu tantum levi pruritum pusulasque confestim adusto similes existere. notum est [et] remedium olei. sed mordacitas non protinus cum ipsa herba gignitur, nec nisi solibus roborata. incipiens quidem ipsa nasci vere non ingrato, multis etiam religioso in cibo est ad pellendos totius anni morbos. silvestrium quoque radix omnem carnem teneriorem facit simul cocta. quae innoxia est, morsu carens, lamium vocatur. (*NH* 92-3)

flores de la ortiga blanca (corola dividida en dos partes o labios, el superior formado por dos pétalos, y el inferior por tres; de los cuales los dos laterales están reducidos a dos pequeños dientes agudos). Es, pues, una flor en forma de boca (Boisacq 1950 s.v. λαμός), lo que supone presencia de los valores oquedad (o) y voracidad (v).

8.10. *Lama*.

El escoliasta a Horacio (L13-2) define el sustantivo *lama* como un gran charco lleno de agua de lluvia: *lacunas maiores continentes aquam caelestem*. El llamado Mitógrafo Vaticano primero (L41) prefiere la forma *lamia*, que le facilita la etimología subsiguiente (→§5.4), pero está pensando en el mismo referente: *Lamiae sunt enim fossae camporum pluuiis plenae, uel uoragines fluminum, unde ipsa ferocissima bestia Lamia dicebatur*. Se trate de agujeros en el suelo o de remolinos que se tragan a los nadadores desprevenidos, la noción dominante (como en el gr. λάμια = χάσμα: →§8.5) es la de oquedad (o).

8.11. Λάμος.

En Homero aparece el nombre propio Λάμος, utilizado en una única ocasión (*Od.* 10.81), en la expresión Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον. El pasaje homérico se ha entendido de dos modos, no necesariamente excluyentes, según se haya considerado Λάμος prosopónimo o topónimo: «la elevada ciudadela del (rey) Lamo» o «la elevada ciudadela de (nombre) Lamo».

Si el rey Lamo era epónimo de la ciudad, esta podía llevar su nombre: también es posible que se llamase Λάμια, en cuyo caso sería la ciudad itálica de ese nombre de la que nos hablan algunos testimonios. Que el nombre se interpretó como topónimo queda claro por un escolio a Aristófanes (L3C-1), que relaciona así a la asustachicos Lamia con la ciudad de Lamo : Λαμίας ὄρχεις· Δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. Δίδυμος δέ εἰδωλοποιεῖ τινας ὄρχεις Λαμίας· θῆλυ γάρ. ἐντεῦθεν καὶ Λάμος ἡ πόλις τῶν Λαιστρυγόνων. De ἐντεῦθεν, vínculo lógico con lo anterior, parece desprenderse una implicación etimológica. El escoliasta (o su fuente) parece haber percibido que Lamo y Lamia pertenecían a la misma familia de palabras.

Tratándose del rey de los lestrigones, pueblo de antropófagos, es obvia la lectura del nombre como «glotón» (cf. el parónimo λαμός = *ingluvies*: →§8.4). Estamos ante una personificación de la noción de voracidad (v).

8.12. Λαμώ.

Un escolio a Aristófanes (L3D-1) nos presenta a una mujer estúpida llamada Λαμώ, en compañía de otra denominada Μακκώ (cuyo nombre derivaría, según este texto, de μάταια κοεῖν, «prestar atención a fruslerías», el *EM* propone una etimología similar, a partir de μή y κόω, «no pensar»[36]):

> Μακκὼ γὰρ καὶ Λαμὼ ἐγένοντο ἐνεαὶ, τουτέστι βαρέως νοοῦσαι. ἢ παραφρονούντα, ληροῦντα. γέγονε παρὰ τὸ μάταια κοεῖν, ὅ ἐστι νοεῖν.

Esta Λαμώ puede ponerse en relación tanto con Λάμος como con Λάμια: se trata de un desarrollo más del radical λαμ-, seguramente incidente en la idea de «voracidad» (v). No resulta preciso pensar que sea una variante de Λάμια (como sugiere Pellizer, teniendo sin duda en mente la analogía con otros nombres de asustachicos femeninas que pertenecen a la formación nominal expresiva en -ώ: Μορμώ, Ἀκκώ, Καρκώ, Γελώ, Γοργώ[37]).

Más que de un ser para asustar a los niños, parece haberse tratado de una personificación de la estupidez[38] (una glotona que solo piensa en comer), idónea para la comedia: es el mismo caso de Μακκώ y Ακκώ, que están en relación con sendos verbos: μακκοάω («ser estúpido») y ἀκκίζομαι («hacerse el tonto, disimular»)[39]. Para calibrar el gusto de los griegos por estos tontos prototípicos, piénsese en el éxito del *Margites*, poema lleno de chistes cómicos sobre el desdichado homónimo, atribuido al mismo Homero.

En el folklore neohelénico, también las lamias son a menudo caracterizadas como estúpidas, de un modo peculiar: su estupidez a la hora de cocinar y limpiar las incapacita para ejercer correctamente como amas de casa (→§67, →§68).

---

[36] *E.M.*, 574, 10-17 (ed. Gaisford): Μακκοᾶν· τὸ ἀνοηταίνειν καὶ μωραίνειν. Παρὰ τὸ μὴ καὶ τὸ κοῶ, τὸ νοῶ, μηκοῶ.

[37] Pellizer (1982: 150, 154). Pellizer discurre primero sobre la formación expresiva de nombres de *spauracchi per far stare calmi i bambini* en -ώ (pág. 150) y más tarde escribe *Làmia (che è detta anche Lamò)* (pág. 154).

[38] En una tradición neohelénica (Politis 1904: nº 816), la Lamia (Λάμνα) que ahoga a los niños intenta causar la ruina de una madre descuidada llamada Lambo. Una noche, mientras esta duerme, entra en casa la Lamia, dispuesta a ahogar al bebé de Lambo: por fortuna, vecina, que se había quedado en la casa para hacer compañía a la madre, la despierta gritando Μωρὴ Λάμπω... Λάμβω!, «Lambo, estúpida». La construcción del cuento es interesante, pues opone a dos figuras de nombres similares (Λάμνα, Λάμβω), ambas (aunque en distinto grado) alejadas del ideal materno: la ogresa extrema la negligencia de la mala madre, y puede sospecharse que la encarna. Es interesante, en cualquier caso, que Λάμβω, cuyo nombre recuerda a esta proverbial Λαμώ, sea caracterizada como estúpida.

[39] Aunque modernamente se ha considerado a menudo a Aco como una asustachicos más, es dudoso que en la antigüedad se la utilizara nunca con tal función. V., más adelante, el capítulo dedicado al personaje.

8.13. Λάμια (nombre propio primario).

El prosopónimo Λάμια designaba primariamente al personaje objeto de nuestro estudio (→§11.1), asustachicos y seductora diabólica, cuya caracterización gira en gran medida en torno a las ideas de oquedad (o), voracidad (v) y lascivia (l): habitan cuevas (→§81), devoran a sus víctimas (→§59, →§120.7) y provocan sexualmente a sus objetivos humanos (→§117.3).

8.14. Λάμια (apodo).

Secundariamente, el prosopónimo fue usado como apodo o nombre artístico por varias heteras (→§11.2), de las que la más conocida es la que fue favorita de Demetrio: las anécdotas sobre ella recalcan su mordacidad [mordía en el cuello a su amante: (v)] y lujuria (l).

8.15. Λαμιώνω.

El verbo λαμιώνω, atestiguado en griego medieval, es un verbo denominativo formado sobre λάμια. Significa «comer en exceso»[40], es decir, mostrar una voracidad desmedida (v).

8.16. *Lemures.*

Se ha querido encontrar en el lat. *lemures* el plural de un no atestiguado **lemus*, correlato del gr. λαιμός (→§8.2 y→§8.3). Se concebía a los lémures, almas inquietas de los muertos, como espíritus voraces (v), unidos a sus tumbas (o), y se explicaba su origen como resultado de una mala muerte, prematura y/o violenta, que privaba al difunto del paso ordinario al Hades. Parte de los lémures, las Larvae o Maniae, eran utilizadas como asustachicos, lo que hace mayor el paralelismo con Lamia[41].

[40] Mencionado por Politis (1871: 494): «λαμιώνω = τρώγω ὑπὲρ κόρον».
[41] V. el capítulo dedicado a Mania.

9. Nociones subyacentes a las palabras con raíz **lam-*.

Observemos ahora, utilizando una tabla, la recurrencia de las nociones de oquedad (o), voracidad (v) y lascivia (l) en estas dieciséis palabras.

	OQUEDAD (o)	VORACIDAD (v)	LASCIVIA (l)
λαμυρός	x	x	x
λαιμός (adj.)		x	x
λαμός		x	
λαιμός	x	x	
λάμια (monstruo)	x	x	x
λάμια, χάσμα	x		
λάμια, μόνος			
λάμια (pez)		x	
λάμνα		x	
lamium	*x*	*x*	
lama	*x*		
Λάμος		x	
Λαμώ		x	
Λάμια	x	x	x
λαμιώνω		x	
lemures	*x*	*x*	

9.1. Oquedad.

La noción de «oquedad», que se considera el uso más antiguo de λαμυρός, aparece claramente en la glosa λάμια = χάσμα, y en el lat. *lama*. Está también presente en la palabra λαιμός, pues la garganta es una espacio hueco: el *lamium*, similar a una boca, toma de ello su nombre metafórico. En las historias sobre Lamia (o lamias) la noción también está bien representada: la morada de Lamia es con frecuencia una cueva (→§81) o pozo (→§76), o las lamias surgen de las oquedades de la tierra a media noche, de cañadas y grietas (→§77). Los lémures, por su parte, rondan el espacio de su tumba, excavada en la tierra.

9.2. Voracidad.

La noción de «oquedad», espacio vacío, se asocia fácilmente a la de «voracidad»: lo vacío desea llenarse, las enormes fauces abiertas (μέγας λαιμός, δυσαντέα χάσματα λάμνης) sugieren un hambre insaciable (→§59). El pez tiburón, λάμια o

λάμνα (→§29), es célebre por su agresiva gula: «tener lamias» (ἔχειν λάμιαν) o «lamiear» (λαμιώνω) implica dejarse llevar por la gula. El apetito desenfrenado de las lamias es proverbial: se llama lamias a los glotones (λάμιαι = οἱ πολύφαγοι τῶν ἀνθρώπων). En Macedonia, G. F. Abbott recogió el proverbio τρώγει σαν Λάμια, «come como una Lamia» (Abbott 1903: 265). La voracidad puede ser temible, como en el caso del rey de los antropófagos lestrigones, Lamo, que, como el tiburón lamia, dirige su apetito hacia los seres humanos. Otro tanto hace la Λάμια por antonomasia, que devora los niños ajenos, robándolos de su lecho (→§117.2, →§120.7). Pero el apetito incontrolable también es cómico y risible, por cuanto obnubila la mente, y la figura popular de la tragona (Λαμώ) es fácil objeto de burlas populares, que, convenientemente extremadas, pueden llevar a la eventración de Lamia para sacar de su buche relleno al niño que ha devorado (→§126.2).

9.3. Lujuria.

La gula desenfrenada resulta fuertemente análoga a otro tipo de voracidad: la sexual (→§117.3). El sexo femenino es un χάσμα, concebido a veces como insaciablemente hambriento. Las cortesanas, en un acto de desafío o de proclamación de intenciones, toman el provocativo nombre de Lamias, indicando su predisposición salvaje al goce de los sentidos: como las lamias de los cuentos, son peligrosas, y muerden. El sexo λαμιακός no excluye la agresión, el gusto por la sangre. El desorden de los sentidos de la orgía viene bien resumido en la expresión de Menandro en su perdido *Dárdano* (fr. 93.1): λαιμὰ βακχεύειν, «baquear descocadamente».

10. Conclusión sobre la etimología.

Para un hablante del griego, la palabra Λάμια evocaba todo el campo nocional asociado a los derivados de λαμ-. Los lexicógrafos antiguos se muestran conscientes de ello al indicar que Lamia se llamaba así por su enorme λαιμός [(o), (v): →§5.1], por su gusto en sorber y lamer [(v), (l): →§5.2], por despedazar (→§5.3) o tragar a sus víctimas como lo hace un remolino [(o), (v): →§5.4]. No es menos elocuente el hecho de que las heteras tomaran desafiantemente semejante apelativo (→§11.2), buscando sin duda despertar con ello el interés morboso de sus clientes (l).

Al añadir al radical λαμ- el sufijo de femenino *-yH$_2$ se obtuvo un nombre inequívocamente parlante. El mismo tenía ante todo el sentido de «la Tragona», «la Voraz»: pero con un sentido traslaticio de «comehombres», y un regusto connotativo a abismo, al tiempo sexual (la vagina como χάσμα) y ctónico.

Estos rasgos esenciales de la caracterización de Lamia, implicados en su etimología (nociones de oquedad, voracidad y lascivia), se buscarán en vano en la de la

acadia Lamashtu. La misma no aparece unida a oquedades, cuevas o grietas en la tierra; ataca a los niños, pero no los devora, ni hace gala de un hambre atroz; tampoco se une sexualmente a sus víctimas. Por el contrario, rasgos propios de Lamashtu (su representación amamantando a un perro y un cerdo, la vinculación al huso) están ausentes de la Lamia griega, mientras que [como señala el propio Burkert (1992: 83-87)] tal vez hayan influido en las representaciones gráficas de la Gorgona.

El análisis de estos datos permite concluir que tanto el nombre de Lamia como su caracterización son marcadamente griegos. Si en algunos rasgos se observa coincidencia con las demonesas mesopotámicas, esta puede ser fruto de una equivalencia funcional, y por tanto tipológica, explicable por simple poligénesis. Por lo demás, la semejanza en este sentido es mucho mayor con otros personajes del imaginario acadio, como Ardat Lilit y Lilitu, que con Lamashtu.

11. Lamia como prosopónimo.

La palabra Λάμια aparece usada en griego tanto como nombre propio (ὄνομα κύριον) como con valor de nombre común (προσηγορικόν) (→§13). Como nombre propio, su uso principal es como prosopónimo: nombre de personaje de cuento o leyenda (→§11.1) o apodo de personaje real (→§11.2); su rendimiento como topónimo es secundario y menor (→§12).

11.1. Nombre primario[42].

Su valor como nombre parlante («Tragona», «Lasciva»: →§10) hacía de Lamia un nombre tan inadecuado para una niña de carne y hueso como puedan serlo hoy día Zamparrampa o Paparresolla, nombres de significado muy similar (→*Cocoweb* s.v.)[43]. Por el contrario, quedaba a disposición de quienes quisieran utilizarlo para designar a personajes de cuento popular, leyenda o mito.

Designó, así, a una asustachicos, protagonista de las historias con las que nodrizas o madres trataban de aquietar, dormir y entretener a los niños. Pero también fue nombre de otro tipo de personajes de género más elevado, legendario o mítico: madre

[42] Utilizo esta expresión para evitar las connotaciones cristianas de *nombre de pila* o *de bautismo*: se trata, en cualquier caso, del nombre que, mediante adecuado rito, recibe un niño para su integración como individuo dentro de la colectividad: por extensión, del nombre que un narrador da a sus personajes, y que se supone (en el ámbito de la ficción) recibido como nombre primario. Lamia era inadecuado como nombre primario en sentido estricto, pero aceptable como nombre de un personaje ajeno a la comunidad actual, del que se supone que lo habría recibido en tierras y/o épocas distantes (en Libia, por ejemplo, en tiempos muy antiguos).

[43] De hecho, la conciencia del carácter parlante de un nombre, es decir, de su significación, está siempre en conflicto con su clasificación como nombre propio, atrayéndolo en cambio hacia el ámbito de los adjetivos sustantivados y los nombres comunes. Si un nombre se establece como prosopónimo de uso primario (no como apodo), se le trata, en la medida de lo posible, como si careciera de significación: solo gracias a esta operación de abstracción pueden no resultar chocantes frases como «Angustias es una chica alegre y despreocupada» o «Félix está siempre deprimido».

de Escila (→§94.1), hija de Posidón (→§93.2) y madre de una Sibila (→§94.2, →§94.3), reina de Libia (→§25) o de Tesalia (→§26).

En ocasiones, entre la Lamia mítica y la asustachicos se establece un nexo: así, la reina libia de la que hablaba Duris (L3C-1), personaje mítico cuya historia se situaba en un tiempo lejano e indeterminado, terminaba al final del relato convertida en una ogresa que podía ocultarse en cualquier lugar en el mismo momento en que se contaba su historia, dispuesta a acudir para hacerse cargo de los niños desobedientes.

Es importante destacar que todos estos personajes tenían rasgos comunes, *lamiescos*: pero también que cada uno podía gozar de su propia caracterización, matizada para ajustarse al tipo de historia en que interviniera y a la función ejercida en ella. El narrador que sacaba a escena a un personaje llamado Lamia sabía que el público esperaría del mismo ciertos rasgos y comportamientos típicos[44]: por lo demás, era libre de completar la caracterización de ese personaje según sus propias preferencias y necesidades[45].

En la tragedia ática, la libertad de los dramaturgos venía relativamente mediatizada por el hecho de que, en muchas ocasiones, los mitos tenían ya versiones literarias de referencia en la épica. Pero cuando en el drama satírico y la comedia se jugaba con relatos populares referidos a personajes como Lamia o Aco, el autor tenía sin duda plena libertad para elegir entre muchas variantes, modificarlas o extraer de ellas elementos para nuevas ficciones. La Lamia de Eurípides, por ejemplo, podía permitirse ser reconocible como «la misma» que los espectadores conocían al tiempo que se apartaba en múltiples detalles de las historias sobre Lamia (ya heterogéneas de por sí) que estos tuvieran en mente.

Los rasgos básicos de la raíz o familia de palabras de λαμ-, lo que Λάμια como nombre parlante podía sugerir a cualquier griego, están presentes en todas y cada una de las Lamias particulares que conocemos. De hecho, la similaridad se extiende a detalles más concretos, no siempre relacionados con la etimología: siempre que sabemos de la progenie de Lamia, está en relación con Posidón: como hija o como nieta (→§93.2); como pez (→§29) o madre de Escila (→§94.1); siempre que sabemos de su carácter, sabemos que se trata de una mujer sexualmente activa, y marcada

[44] Visto de otro modo, era la presencia de esos rasgos típicos en el personaje la que le llevaba a llamarlo Lamia.

[45] Encontramos un caso paralelo en las leyendas urbanas contemporáneas, como las referidas a La Llorona (México) o a Verónica (España): cada relato utiliza los elementos asociados a estos personajes de manera superficialmente dispar, aunque siempre sean detectables una serie de motivos invariantes (así, la Llorona es siempre una mala madre que pierde a sus hijos y mata a los de las demás; Verónica es siempre una muchacha muerta que se aparece en los espejos y/o a través de rituales que implican el uso de tijeras). Se trata, como indicó felizmente Rodríguez Almodóvar (1989), de la producción abierta de un texto infinito: mientras la historia está viva en el folklore, siempre es posible que un narrador imaginativo modifique las historias recibidas o combine a su gusto los elementos de las mismas para crear historias nuevas reconocibles como variantes del mismo ciclo. Sobre la Llorona, v. Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997 y Perez 2008. Sobre Verónica, v. González Terriza 2002b y 2004.

negativamente por ello: rival de Hera, la diosa del matrimonio (→§128), devoradora de atractivos muchachos (→§117.3), sobrenombre de heteras (→§11.2), etc.

Es decir, que bajo las distintas lamias posibles yacen siempre los mismos rasgos o tendencias. No hay ninguna *Ur-Lamia* a reconstruir, pero sí un molde o tipo lamiesco: abismal, devorador y lascivo. El abismo puede ser el mar (λαμυρὰ θάλασσα) o una cueva; lo invariable es que Lamia devora siempre presas humanas, infantiles o juveniles; y el descontrol de los sentidos va unido siempre en ella a la muerte.

El nombre quedaba a disposición de quien, en cualquier momento, quisiera atribuírselo a un personaje: del narrador se exigía a cambio que fuera coherente con el sentido del nombre, y las connotaciones adicionales que el uso había ido adhiriéndole.

11.2. Apodo.

La elección de un nombre propio para un niño está guiada por dos consideraciones esenciales: las connotaciones positivas del mismo (incluida su percepción como eufónico) y su valor de identidad familiar (la recurrencia de ciertos nombres dentro de una familia es un rasgo que subraya su cohesión). Por esa razón, tienden a evitarse los nombres, parlantes o asociados a individuos famosos, que evocan contenidos desagradables o moralmente reprobables.

Estas limitaciones no se aplican a los motes y apodos, puesto que estos pueden venir dados por personas que desean precisamente resaltar cualidades negativas del sujeto apodado. La negatividad de los apodos queda, por otra parte, matizada por varios factores: citemos, por ejemplo, la ironía, el deseo de captar la benevolencia ajena autorrebajándose y la asunción desafiante por parte del sujeto de cualidades que chocan con la moral ambiente, pero son positivos en una determinada *transfiguración de los valores*, de la que participa a título individual o como parte de un subgrupo social.

Una mujer común de la sociedad griega hubiera encontrado degradante quedar marcada mediante apodo como lasciva y/o glotona: en cambio, a una hetera le vendría perfectamente un nombre artístico que viniera a resaltar su predisposición, real o fingida, a la lujuria.

Nombres de asustachicos y monstruos femeninos como Quimera o Leona fueron, probablemente, apodos comunes entre las heteras de la Atenas del siglo IV. El poeta cómico Anaxilas, en su perdida *Neótide* (nombre de una hetera), establece un paralelismo minucioso entre los monstruos femeninos (Quimera, Caribdis, Escila, Hidra, Esfinge, leona, Equidna, Harpía, Sirena) y las prostitutas, llegando a la conclusión de que las segundas son peores que fiera alguna (Anaxil. fr. 22 K-A). Otro poeta de la misma época, Calias, llama en una ocasión «esfinges de Mégara» a las profesionales del amor (Call. Com. fr. 28 K-A). No nos sorprende constatar que entre

tal tropel los aficionados a los motes detonantes hallaran sitio para más de una Lamia.

Una mujer de carne y hueso solo podía ser Lamia en sentido metafórico, traslaticio: al eligir para sí (o recibir de otros) ese nombre como sustituto en el uso de su nombre primario resultaba marcada como sexualmente activa, y aceptaba comportarse de forma análoga a su modelo mítico o ficticio: el hecho mismo de practicar el sexo fuera del matrimonio (como Lamia con Zeus), establecía ya una primera analogía, halagadora por añadidura para el cliente. La voluntad de evitar, en lo posible, el embarazo establecía una segunda analogía, en este caso con la esterilidad (no elegida) de Lamia. Por último, el carácter mortal de los abrazos del personaje mítico podía tener su correlato en la capacidad de la hetera para «matar de placer» a sus clientes.

En el caso de la más famosa Lamia hetera, la amante de Demetrio Poliorcetes, el juego entre el plano real y el imaginario parece haber estado presente con extraordinaria nitidez: a Demetrio se le llamaba Μῦθος, porque, como los cuentos, tenía su Lamia (Plutarco, L18C); cuando los enviados de Demetrio dialogan con Lisímaco, enseñándoles este las cicatrices de su lucha con un león, ellos responden riendo que también su rey tiene en el cuello mordiscos de una fiera feroz, de Lamia (L18C).

12. Lamia como topónimo.

12.1. Lamia tesalia.

El topónimo Λαμία, distinto solo por el acento del prosopónimo Λάμια, parece haber sido tratado a todos los efectos como un nombre propio, carente de significación: aun si su origen etimológico, por determinar, estuviera en relación con la raíz λαμ-, el mismo no resultaba pertinente para el uso de la palabra. A pesar de ello, la semejanza entre los dos nombres se prestaba a establecer una relación[46]: surgen así testimonios sobre una Lamia epónima que habría sido reina en Tesalia, dando su nombre a la ciudad.

12.2. Lamia italiana.

Λάμια fue utilizado como topónimo para designar una ciudad que, según el schol. Ar. (L3C-1), se encontraba en Italia. Puede que se tratase de la misma población que Homero denomina Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον (*Od.* 10. 81). Puede también que se tratase de un doblete de Síbaris, ciudad que, según Antonino Liberal, fue fundada por los locrios en recuerdo del nombre de un monstruo llamado Lamia o Síbaris

[46] El acercamiento podía darse en el plano fónico mediante el desplazamiento del acento de palabra. El carácter equipolente de la oposición entre las dos palabras hacía imposible la confusión en los casos rectos: por el contrario, solo el contexto semántico permitía adjudicar a una u otra palabra los casos oblicuos.

(L28). El doble prosopónimo del monstruo parece implicar una doblez simétrica en el nombre de la ciudad. Tal vez el autor del escolio aristofánico tuviera el recuerdo vago de que en recuerdo a un monstruo llamado Lamia se fundó una ciudad en Italia[47].

Monstruo	Ciudad
LAMIA	(LAMIA)
SÍBARIS	SÍBARIS
(Lamia = Síbaris)	(¿Lamia = Síbaris?)

12.3. Islas Lamias.

El nombre se usó también como topónimo en Grecia: se llamaba *Lamiae* a dos islas cercanas a Lemnos, frente a la Tróade (Plinio 5. 31. 38).

12.4. Los pechos de Lamia.

Nos ha llegado también noticia de un topónimo metafórico referente a los enormes senos del personaje (→§49.1). En Sicilia había un lugar llamado Λαμίας μασθοί, «los pechos de Lamia», seguramente dos colinas gemelas que recordaban los senos del monstruo (*CIG* III, 5430).

13. Lamia como nombre común: usos propios.

Tenemos testimoniadas tres acepciones de λάμια como nombre común (ὄνομα προσηγορικόν), que ya hemos tratado al examinar la familia de palabras construida sobre λαμ-[48]:

- abismo, oquedad (χάσμα) (→§8.5);
- fiera que ocupa lugares inhóspitos (θηρίον: cf. el traslaticio οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων: →§8.6.) y
- tipo de pez (ἰχθύς) (→§8.7).

Hay una gradación interesante entre la concepción que revelan estas acepciones, desde lo inanimado (χάσμα) a lo animal (θηρίον, ἰχθύς). En todos los casos, se trata de realidades infrahumanas.

[47] La relación entre la dualidad Lamia/Síbaris, como nombre del monstruo, y las ciudades de Lamia y Síbaris, parece haber sido tenida en cuenta por Fontenrose (1980: 103), quien sugiere que la ciudad de Lamia (si en verdad existió) debió de estar cerca de Síbaris.

[48] Precisamente estas acepciones recoge el escoliasta a Pausanias [quizá el filólogo bizantino Aretas, del siglo X, según propone Wilson (1994: 183)], que resume todo el trabajo lexicográfico precedente sobre la palabra (L61). A estas acepciones añade el uso traslaticio λάμιαι· οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων, el topónimo Λάμια y la referencia a la Lamia pintada por Crates.

14. Usos traslaticios.

Una vez establecidos los valores de Λάμια como personaje típico y de las λάμιαι como especie de monstruos o fieras, quedaba a la mano establecer similitudes entre estos seres inhumanos y algunos hombres o mujeres que compartían con ellos actitudes o tendencias reprobables (voracidad:→§14.1; aspereza de trato y ejercicio por parte de la mujer de prerrogativas masculinas:→§14.2, curiosidad importuna:→§14.3, gusto por los lugares apartados:→§14.4, agresividad contra los niños:→§14.5; doblez:→§14.6).

14.1. Tragón.

Aplicado metafóricamente, el nombre servía para resaltar el apetito desmedido de algunas personas: Λάμιαι· οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων (L61). Esta glosa debe relacionarse con el verbo medieval λαμιώνω: «lamiear», es decir, comer «más allá del hartazgo» (ὑπὲρ κόρον)[49] (→§8.15); con la expresión ἔχειν λάμιαν, utilizada por Horapolo (L37), que persiste en griego moderno (→§15.1); y con la frase hecha τρώγει σαν Λάμια, «come como una Lamia» (Abbott 1903: 265).

14.2. Mala mujer.

Se llamaba también Lamia, como insulto, a una mujer para enfatizar su carácter intratable y maligno. Así, en un fragmento de la comedia perdida de Menandro *El collar* (*Τὸ πλόκιον*), recogido en las *Noches áticas* de Aulo Gelio (L6), un marido viejo habla con otro, y «maldiciendo la soberbia de su opulenta esposa», *uxoris locupletis superbiam deprecans*, dice lo siguiente:

<A> Ἔχω δ᾽ ἐπίκληρον Λάμιαν· οὐκ εἴρηκα σοι
τουτὶ γάρ.
<B> οὐχί.
<A> κυρίαν τῆς οἰκίας
καὶ τῶν ἀγρῶν καὶ πάντων ἀντ᾽ ἐκείνης
ἔχομεν.
<B> Ἄπολλον, ὡς χαλεπόν.
<A> χαλεπώτατον.
ἅπασι δ᾽ ἀργαλέα ᾽στιν, οὐκ ἐμοὶ μόνῳ·
υἱῷ πολὺ μᾶλλον, θυγατρί.
<B> πρᾶγμ᾽ ἄμαχον λέγεις·
<A> εὖ οἶδα.

[49] Mencionado por Politis (1871: 494): «λαμιώνω = τρώγω ὑπὲρ κόρον».

— ¡Tengo una Lamia ricachona[50]! No te he dicho
esto, en efecto.
— No.
— Como dueña de la casa
y de los campos y de todo en vez de aquella
la tenemos.
— ¡Por Apolo, qué situación más difícil!
— Dificilísima.
Con todos es dura, no solo conmigo.
Con su hijo mucho más, con su hija.
— Me cuentas un asunto sin solución.
— Bien lo sé.

El ejercicio del poder económico otorga a esta mujer una posición de preminencia que le permite ser impunemente desagradable con quienes dependen de ella: el paralelismo con Lamia parece residir en la usurpación de prerrogativas masculinas (en la ficción, la iniciativa sexual: aquí, la autoridad del cabeza de familia) y la adopción de una actitud agresiva respecto a los niños (sus hijos) y su *partenaire* (su marido).

El pasaje tiene un paralelo muy cercano en el cuento popular neogriego *El buen destino*, que nos presenta a una reina intratable, cruel con su único hijo, al que «devora con las palabras»:

> Once upon a time there was a Queen, and she had an only son. The Queen was very wicked and ill-tempered, as we shall presently see. But though the Queen was so wicked and ill-tempered, the Prince was as good and kind as he could be. At home the Queen was like a wild beast, or a Lamia, and was always on the lookout to devour them with her words. (Garnett y Stuart-Glennie 1896: II 185)

En dos pasajes de sus *Metamorfosis*: 1.17.5 y 5.11.5 (L21A, L21B), Apuleyo utiliza también como insulto el calificativo de *lamias*. En el primero, Aristómenes se refiere con ese apelativo a Meroe y Pantia, las dos brujas tesalias, que durante la noche han sacado el corazón de su camarada Sócrates, y le han rociado a él con su inmunda orina. Para sorpresa de Aristómenes, su amigo se levanta por la mañana aparentemente indemne; le abraza entonces efusivamente, contento de que todo haya sido un mal sueño. *At ille, odore alioquin spurcissimi humoris percussus quo me Lamiae illae infecerant, uehementer aspernatur:* «pero él, captando el olor nauseabundo con que me habían infectado las lamias aquellas, me rechaza duramente».

[50] La palabra ἐπίκληρος, como bien anota Dimitrakopulos (1989: 19), designa aquí a la mujer a la que corresponden muchas propiedades (Cf. Hsch. s.v. ἐπίκληρος· γυνὴ δέσποινα, εἰς τὴν κατήντησαν πολλοὶ κλήροι). Compárese además, en la introducción que hace Aulo Gelio del pasaje, la expresión paralela *uxoris locupletis*, que traduce, sin duda, el sentido de ἐπίκληρος.

En el segundo caso, es Eros quien así denomina a las envidiosas hermanas de Psique, advirtiendo a su amante de que traman la desdicha de sus amores, por lo que no debe atenderlas. *Ergo igitur si posthac pessimae illae lamiae noxiis animis armatae uenerint -uenient autem, scio- neque omnino sermonem conferas*: «así, pues, si con el tiempo vinieran aquellas malditas lamias con las armas de sus dañinos designios (y vendrán, lo sé), no cruces una palabra con ellas».

En ambas ocasiones, el término *lamiae* alterna con el calificativo de *Furiae*, en uso claramente figurado (Apul. *Met.* 1.19.2; 5.12.3). En el caso primero, Meroe ha sido definida previamente por Sócrates como *saga et diuina* (1.8.4), y parangonada con Medea (1.9.2): se trata claramente de una proverbial bruja tesalia, de un ser maligno, pero humano[51]. En cuanto a las hermanas de Psique, hay una enorme riqueza connotativa en los apelativos que tanto el irritado Eros como el narrador les aplican: son, en primer lugar, *lupulae* (5.9.4), «lobeznas»; después *lamiae* (5.9.5), y por último *Furiae* (5.12.3).

En modo alguno se refiere Apuleyo a unas y otras como auténticas lamias ni Furias: se trata solo de mujeres a las que atribuye, metafóricamente, la fealdad física y moral de tales monstruos. Es el mismo sentido en que Demóstenes llama Empusa a la madre de su rival, Esquines (E3); o en el que nosotros podemos decir, despectivamente, «Menuda harpía»[52]. El uso de nombres de monstruos femeninos como insulto es, en fin, ubicuo en el folklore[53].

En vasco la palabra ha tenido algún rendimiento en este campo:

> En Bermeo alguna vez he oído el término *lamintxue* para referirse a una mujer muy habladora. (Erkoreka 1978: 456).

El castellano *lumia* tiene también, como hemos visto, este uso traslaticio (→§4.6).

14.3. Cotilla.

Una tradición que se remonta a Duris (L3C-1) atribuye a Lamia la capacidad de ponerse y quitarse los ojos (→§114). Plutarco (L18A) utilizó este motivo de los ojos extraíbles para ejemplificar la conducta de los curiosos empedernidos: tal como Lamia se quita los ojos cuando está en casa, pero se los pone para mirar afuera, así la persona

---

[51] Cf. el apelativo *saga* con la expresión de Petronio sobre las estriges: *sunt plus sciae* (S9A;→S§16.2); por otra parte, en el latín medieval *saga* es un modo habitual de referirse a las brujas, como *strigae*, *maleficae* y *lamiae*.

[52] Debe, pues, desestimarse por errónea la observación de Santiago Segura en su traducción del *Asno de oro*, según la cual Apuleyo identifica Lamias y Furias. También resulta objetable la traducción de «brujas» con que tanto Segura como Lisardo Rubio vierten el término *lamiae*.

[53] En Grecia, por ejemplo, se llama *gorgonas* a las mujeres poco agraciadas y malévolas (Politis 1878: 341). Ya Herodiano, en el siglo II d. C., escribe que recibían este nombre las mujeres de rostro monstruoso (*Partitiones*, p. 17). Tras describir a una sirena monstruosa, la Vergona de Atalia, escribe Politis (1904: nº 553) que «por ella vino lo de decir de las mujeres malas y corruptas y feas "es una Vergona de Atalia"».

cotilla pasa por alto sus propios defectos, pero observa con fruición las flaquezas ajenas (→§114.4). Puesto que quienes así obran actúan como Lamia, es posible dar un paso más y llamarles directamente lamias: así lo hace el humanista del siglo XV Poliziano, que ve o finge ver en las comadres florentinas que murmuran sobre él verdaderas lamias disfrazadas de mujeres comunes (L80).

De esta forma, sin ser la curiosidad una característica primaria del personaje Lamia, la palabra llega a ser un insulto dirigido contra quienes quieren saber lo que no les importa (v. González Terriza 1997a).

14.4. Huraño.

Como ya hemos visto (→§8.6), la glosa λάμιαι· οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων debe probablemente interpretarse como un uso traslaticio de la palabra: quienes rehuyen la compañía de sus semejantes humanos son como lamias (por lo que no es extraño que terminen, como le sucede a Menipo, topando con alguna en sus paseos por lugares apartados: L31A).

14.5. Bruja infanticida.

En la caracterización de Lamia como asustachicos es rasgo esencial la agresividad dirigida contra los niños (→§117.2). Como consecuencia de ello, en la literatura de la Baja Edad Media y el Renacimiento las mujeres acusadas de brujería reciben a menudo el nombre de *lamiae*, pues se creía que sus crímenes contra la infancia no eran menores que los del célebre monstruo.

De esta forma, por ejemplo, razona Thomas Erastus (1524-83), teólogo suizo protestante, su uso de la palabra:

> *Fvr(nius): Ie ne requier plus en cest endroit: mais plustot ie desire sauoir, pourquoy tu les appelles Lamiae.*
>
> *Era(stu): On les appelle Lamiae à cause qu'elles ont quelques semblance auec les Lamiae des Anciens. Car leur Lamiae estoyent des esprit & phantosmes qui s'apparoissent en forme de belles femmes & bien acoutrees qui faysoyent à croire qu'elles estoyent amoreuses de ieunes hommes, & hantoyent auec eux afin de les teur & deuorer, Coelius Rodiginus & Philostratus disent que les Anciens les apelloyent Empusae & Marmoliciae. Vn semblable fantosme à ceux si fut veu de temps de l'Empereur Maximiliam premier, au pres d'Augsbourg enuiron l'an 1503, en la forme de Marguerite de Roth, Abbesse d'Ettestetten, lequel non seulement on voyoit & touchoit, mais aussi parloit bien intelligiblement. Pourtant doncques nos sorcieres ne sont pas fantosmes ou esprits, mais banquettent, iouent, pratiquent & paillardent auec iceaux, & quelquesfois desirent de manger les petits enfans, elles ont esté apellees Lamiae.*[54]

De modo semejante, tras hacer una descripción de las lamias clásicas, J. G. Godelmann escribe:

[54] Thomas Erastus, *Second Dialogve de T. E. Contenant vne plus ample repetition de la dispute touchant la pouuoir des sorcieres & de la punition qu'elles meritent*, reimpresa tras las *Hystories Dispytes et Discovrs* de Jean de Wier, tomo II (París, 1885), págs. 466-467. Cit. en Caro Baroja 1974: 41.

Germani nominant Lamias Zauberinnen, Vnholden, Heren, Warsagerin, Wettermacherin, Galli, sorciere: Itali, iannara[55]*, incantatrice, strea, striga, maga, sattureia: Hispani, Bruxa.* (...) *Lamiae itaque dictae sunt, propter similitudem aliquam quae ipsis est cum Lamiis antiquorum.*[56]

No siempre los autores tienen una conciencia tan clara de la motivación que subyace al uso traslaticio: la buscaremos en vano, por ejemplo, en estas palabras de Antonio de Torquemada:

Y aunq(ue) Lamia sea un género de demonios, también se nombran por este vocablo las bruxas, hechizeras, como personas que tienen hecho concierto con el demonio.[57]

14.6. Hipócrita, hereje.

Lo atractivo y lo repelente, rasgos ambos propios del personaje Lamia, aparecen en la descripción de Dión de Prusa (L17B) dispuestos en un eje vertical: de la cintura para arriba, las lamias son mujeres hermosísimas; de la cintura para abajo, alimañas abominables (→§45). Los autores cristianos encuentran útil esta caracterización a la hora de glosar la referencia de la *Vulgata* sobre cómo, a diferencia de los despiadados conciudadanos de Jeremías, hasta las lamias desnudan su pecho para amamantar a sus cachorros (L38B). Para Gregorio Magno (s. VI) se trata de una metáfora: el profeta llama lamias a los hipócritas en general y a los herejes en particular, puesto que muestran públicamente una cara hermosa, pero tienen en realidad un corazón impío, propio de fieras:

Hypocritae designantur, lamia etenim humanam habere decitur faciem, sed corpus bestiale. (L47A)

Haereticos appellat [*lamias*]*, humanam quidem faciem, sed belluina per impietatem corda gestantes.* (L47B)

La glosa del santo hace fortuna: en el siglo IX la retoma Rábano Mauro:

Item lamia, haereticus uel quilibet hypocrita, ut Isaias dicit: «Cubauit lamia et inuenit sibi requiem» (Isa. XXXIV). (L56A)

«Sed et lamiae nudauerunt mammam, lactauerunt catulos suos». In lamia quippe duplicitas Judaeorum et fictio hypocritarum exprimitur. Lamia etenim humanam faciem habet, sed corpus bestiale. Sic et populus Judaeorum specietenus culturam Dei simulabat, sed feroci animo semper illi contrarius existebat. ...Possunt et in lamia haeretici accipi qui humanam quidem faciem, sed belluina per impietate corda gestant. Hi tunc mammam nudant, quando errorem suum libere praedicant. Tunc catulos lactant, quando male sequaces paruolorum animas, dum peruersa insinuant, ad impietatem nutriendo confirmant. (L56B)

Lamie est simulatio, ut in Isaia: «Cubauit lamia», id est, requieuit simulatio. (L56C)

[55] *Iannara*, «bruja», es palabra napolitana.
[56] *Tractatvs de Magis, Veneficis et Lamiis, deqve his recte cognoscendis et puniendis*, Francfort, 1601, libro II, cap. I, pág. 5; cit. por Caro Baroja 1974: 42.
[57] *Jardín de flores curiosas*, Salamanca, 1570, fol. 110 vto.

La aplicación a los herejes recibe interesantes matices: ofrecen el seno a sus criaturas cuando predican su falsa doctrina, y las amamantan al conducir sus almas hacia la impiedad. Rábano aprovecha también el pasaje de Isaías sobre Lamia encontrando reposo en Edom (L38A): es propio de Lamia, nos dice, la doblez, el disimulo (*simulatio*). Los judíos de los que habla Jeremías ejemplifican este vicio pernicioso: fingen dar culto al Señor, pero en realidad su ánimo feroz Le es siempre contrario.

Haimo de Halberstadt, compañero de estudios de Rábano Mauro, coincide en la exégesis: hipócritas y herejes reciben el nombre de lamias porque escudan su malicia tras variopintas argucias:

> *Unde alibi propheta ejulando dicit, haereticorum atque hypocritarum deplorans facta: «Ibi cubauit lamia et inuenit sibi requiem» (Isa. XXXIV); ...Per lamiam namque ut dixi, hypocritae uel haeretici; per ericium uero, malitiosi quique, qui diuersis se defensionibus contegunt, designantur. Lamia enim, ut dixi, faciem habere humam perhibetur, sed corpus bestiale.* (L59C)

En el siglo XII, Herveo de Burgidolensis (Deols, en Francia), recoge aún, sintéticamente, la doctrina de Gregorio (L72):

> *Per lamiam hypocritae designantur.*

15. Uso en frases hechas.

Nos han llegado noticia de dos expresiones proverbiales antiguas referentes a Lamia, que enfatizan su voracidad (→§15.1) y fealdad (→§15.2). En el folklore neohelénico encontramos otras tres: una ellas destaca la belleza corporal de las lamias (→§15.3), y otra sus atractivos andares (→§15.4), mientras que la tercera recuerda su torpeza como ama de casa (→§15.5).

15.1. «Tener la lamia».

Hemos mencionado ya (→§8.7) la expresión ἔχειν λάμιαν, atestiguada en Horapolo (L37). El giro persiste en griego moderno, donde su sentido es doble: «ser voraz» o bien «tener la tenia» (que redunda en ser voraz, al no asimilarse adecuadamente los alimentos)[58]. Hace hincapié en la voracidad de λάμια, y se puede poner en relación con la segunda acepción de λαμυρός (→§8.1), la glosa Λαμός· *ingluvies* (→§8.4) y el verbo medieval λαμιώνω (→§8.15).

La idea (rebajada aquí a metáfora) de que una agresora sobrenatural come por dentro a sus víctimas aparece también en las creencias latinas sobre las estriges: es, en

[58] Dimitrakos 1964, s.v. λάμια.

realidad, un cargo habitual contra las brujas en el folklore de diversas zonas (→S§26.3).

15.2. «Más deforme que Lamia».

El paremiógrafo Apostolio, del siglo XV, indica que para referirse a alguien muy poco agraciado se le llamaba δυσμορφότερος Λαμίας (L79), «más deforme que Lamia»: pues Lamia, que era al principio muy hermosa, tuvo amores con Zeus y fue castigada por ello por la celosa Hera con la muerte de todos sus hijos. Por efecto del pesar, su bello rostro se ajó para siempre.

La fealdad de Lamia, propia de un asustachicos, convive en tensión con su capacidad, también proverbial, para resultar sexualmente atrayente (→§15.3, →§15.4).

15.3. «Tener cuerpo de Lamnia».

En efecto, leemos en una tradición neogriega recogida por Politis (1904: nº 805) que «La Lamnia es una mujer alta de hermoso cuerpo; por eso, para indicar que alguna es garbosa y agraciada dicen que tiene cuerpo de Lamnia o que camina como la Lamnia»[59].

Los piropos que comparan a mujeres de carne y hueso con seres sobrenaturales femeninos son bien conocidos de los folkloristas. En la misma Grecia, se dice, como uno de los mayores cumplidos posibles, que una muchacha es adorable como una nereida[60]; en general, se llama εξωτικά a las muchachas muy hermosas, y a las novias alegres (Stewart 1991: 279 n. 20). En Asturias, según nos cuenta Caro Baroja (1974: 62):

> Las «xanas» son seres de una gran belleza, según la idea popular. Para ponderar la belleza de una mujer se dice que parece o que es una «xana»:
>
> *Cao la fonte llabando*
> *po la mañana*
> *non yes la mio Pepina,*
> *yes una xana...!*

15.4. «Caminar como Lamnia».

El cuerpo de una muchacha hermosa puede, según nos cuenta Politis (1904: nº 805), recordar el de una lamia o lamnia no solo por lo voluptuoso de sus formas

[59] La belleza de las lamias es, por tanto, tan proverbial como su fealdad (→§71): no en vano Dión (L17B) las describe como a la vez hermosísimas (de cintura para arriba) y horrendas (de cintura para abajo), o Filóstrato (L31A) nos las presenta como capaces de tomar una forma atractiva, pero espantosas para quien sabe ver tras las apariencias.

[60] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. Politis 1871: 90-1, 100-2; Rodd 1892: 173-85; Lawson: 1910: 133-4; Nuáros 1932: 238-46; Κυριακίδης 1965: 194-9; Blum 1970: 114.

(→§15.3), sino también por la manera de ponerlas, insinuantemente, en movimiento mientras camina. Dado que la caracterización de Lamia nunca es positiva (aunque se le reconozca la capacidad de mostrarse parcial- o temporalmente hermosa), cabe sospechar que (a diferencia de lo que sucede con la *xana*) el piropo griego encierra un reproche más o menos oculto: nunca se diría de una mujer honesta que se mueve como una lamia.

15.5. «Barridos de Lamia».

Hablando de las lamias neohelénicas, Politis (1871: 193) nos dice también que son pésimas como amas de casa (→§67):

> echan primero el pan en el horno y luego ponen el fuego. O limpian el horno con sus senos, quemándose por culpa de su torpeza, hasta que, llegando algún hijo de rey, las guía, recibiendo de ellas grandes muestras de agradecimiento por su buena acción. Tienen perros y caballos, pero dan como alimento paja a los perros, y huesos a los caballos, lo cual se parece a cierto refrán antiguo, referido por Apostolio: «Dándole paja al perro y al asno huesos»[61].

Esta incapacidad se extiende también a una actividad básica para la limpieza de la casa: «no son capaces de barrer, o lo hacen muy imperfectamente, de lo que vino también el refrán "barridos de Lamia" (τῆς Λάμιας τὰ σαρώματα)» (Πολίτης 1871: 193). El refrán es significativo, pues ejemplifica el vínculo de lo cotidiano con lo imaginario: las malas amas de casa tienen algo de Lamia, y Lamia es, en gran medida, la imagen amplificada de todo cuanto, según las expectativas sociales, una mujer debe procurar no ser: sucia, lasciva y estéril, incapaz de integrarse satisfactoriamente en la comunidad, frustrada como madre y rencorosa por ello.

[61] Κυνὶ δίδως ἄχυρα, ὄνῳ δ᾽ ὀστέα: *Corpus Paroemiographum Graecorum*, ed. Leutsch, en Apostolio, 31.

CAPÍTULO II
NATURALEZA

16. ¿Qué es Lamia?

¿Qué tipo de ser era Lamia (o bien una lamia)? Si dejamos aparte los usos traslaticios (→§14), y las acepciones de la palabra como término inanimado (χάσμα: →§8.5, *fossae camporum* o *uoragines fluminum*: →§8.10), los sustantivos que responden a esta pregunta pueden agruparse en cuatro campos:

- Los que sitúan a Lamia en el ámbito de lo numinoso: numen marino (→§17), deidad (→§18), δαιμόνιον (→§19), φάσμα (→§20), στοιχειό (→§21) o εξωτικό (→§22).
- Los que aluden a Lamia como un ser humano, una mujer (γυνή) o al menos un ser antropomorfo: así en el caso del personaje Lamia tal como aparecía en la Comedia (→§23) y el drama satírico (→§24). También entra en este campo la visión de Lamia como reina (de Libia:→§25, de los traquinios:→§26 o de los lestrigones:→§27), o de las lamias como brujas (→§28).
- Los que se refieren a Λάμια como integrada en el reino animal: un pez (→§29), un dragón (→§30), una alimaña indeterminada (→§31), un animal lactífero (→§32) o simiesco (→§33), un pájaro (→§34). En un caso, se trata no de Lamia sino de un caballo asociado a ella (→§35).
- Las referencias a Lamia como ser que desafía la categorización por su carácter híbrido o anómalo: una mujer bestial (→§36) o bestializada (→§37), un τέρας o *monstrum* (→§38). Como casos particulares de esta visión examinaremos la posible representación vascular de Lamia como monstruo (→§39) y la descripción que Dión de Prusa hace de las bestias líbicas (→§40).

II.1. ÁMBITO NUMINOSO (NUMEN, DIVINIDAD, DEMONIO, APARICIÓN, ESPÍRITU GUARDIÁN, ἐξωτικό).

17. Lamia como numen marino.

Sabemos que Estesícoro (L1) atribuía a Lamia la maternidad de Escila (→§94.1): ello sugiere que se la concebía como una criatura sobrenatural siniestra asociada al mar: en efecto, son personajes de este tipo (Cratéis, Hécate, Equidna) las que ocupan este puesto en otras tradiciones[62]. También los ascendientes vinculan a Lamia con el mar: se la consideraba, como veremos, hija o nieta de Posidón (→§93.2).

El folklore griego reciente recoge, por su parte, numerosas referencias a una Lamia del mar, reina de las Nereidas:

[62] Cratéis en Hom. *Od.*, XII, 124-126; Hécate en Hes., fr. 262 Merkelbach-West y en Acus., 2 F 42 J; Equidna en Hyg., *Fab.* 125.14, 151.1.

> La Lamia es reina de las Nereidas. Se encuentra en un monte, cerca del mar de Arcadia. Causa muchos males a los barcos, y todos los marinos la temen, porque ella provoca las trombas de agua y los torbellinos. (Πολίτης 1904: nº 820)

Todos los torbellinos se achacan a las nereidas, y todas las trombas de agua a su fatídica reina Lamia. Cuando ven acercarse una de ellas, los marineros de las Cícladas murmuran «Pasa la Lamia del mar», y a veces clavan un cuchillo de mango negro en el mástil como talismán contra su poder (Lawson 1964: 172). El lugar donde vive la reina es secreto: nubes perpetuas lo cubren (Πολίτης 1871: 203-4).

Junto a esta Lamia singular, el folklore neohelénico conoce también unas lamias de la mar, caracterizadas como sirenas que distraen a los marinos con sus cantos y les llevan a una muerte segura:

> Las lamias del mar bailan y cantan y saltan sobre las olas, brincan alto por el aire y de nuevo caen del aire al mar. Pero sobre todo, les gusta la tempestad, y encuentran muy grato el extraviar a los barcos que viajan. A veces con sus cantos, a veces con sus gritos, llevan a los marinos sin que se den cuenta a los escollos o trombas, donde al final de todo no encuentran salvación. Aquellos escuchan sus gritos y canciones y creen que vienen de tierra firme, se dirigen allí, los gritos se oyen más cercanos, avanzan, avanzan, hasta que se ahogan (Πολίτης 1904: nº 821).

Dos baladas populares neogriegas (παραλογές) describen cómo una de estas malvadas lamias de la mar o de la playa intenta con malas artes provocar la ruina de un mozo[63]. La primera canción, de la zona de Tesalónica, da la victoria al espíritu marino[64]:

> Πέντε χιλιάδες πρόβατα, δέκα χιλιάδες ᾽γίδια
> τὰ φύλαγαν τρεῖς ἀδελφοὶ κ᾽ οἱ τρεῖς στοιχειὰ τοῦ κόσμου,
> κ᾽ ἕνας πάγει γιὰ τὸ φιλὶ κ᾽ ἄλλος γιὰ τὴν ἀγάπην
> κι᾽ ὁ Γιάννης ὁ μικρότερος ἐκειὸς πίσ᾽ ἀναμένει,
> νὰ κυβερνάῃ τὰ πρόβατα, να κυβερνάῃ τὰ ᾽γίδια.
> Κ᾽ ἡ μάνα του τὸν διάταξε, κ᾽ ἡ μάνα του τοῦ λέγει,
> —Γιάννη μ᾽, ᾽σὰν θέλῃς τὴν εὐχὴ, ἐμὲ καὶ τοῦ πατρός σου,
> σὲ μονοδέντρι μὴ σταθῇς, σὲ λεύκη μὴ σταλιάσῃς,
> καὶ κάτω στὴν ἀκρογιαλιὰ σουραῦλι μὴ λαλήσῃς,
> τί βγαίν᾽ ἡ Λάμια τοῦ γιαλοῦ, ἡ Λάμια τοῦ πελάγου.—
> Καὶ ὁ Γιάννης ἐπαράκουσε τῆς μάννας τοῦ τὰ λόγια,

[63] En la zona del Parnaso, esta tradición presenta algunos rasgos interesantes no recogidos en la canción: la aparición de la Lamia tiene lugar cuando un mozo toca la flauta o canta a mediodía o a medianoche en la playa. Promete al joven una vida feliz a su lado, en el mar: si el muchacho se niega, lo mata, y si consiente, lo lleva consigo (y, presumiblemente, lo ahoga) (Lawson 1964: 172).

[64] Sin embargo, Yoánnu 1996: 52-3 recoge una versión más optimista de la misma balada: en ella, tras cuarenta y dos días tocando la flauta, el pastor vence a la Lamia y la desposa. Moreno Jurado (1997: 265) ofrece traducción española de la versión editada por Yoánnu. Rodd (1892: 279-80) traduce una versión similar a la que aportamos aquí.

᾽σὲ μονοδέντρι στάθηκε, σὲ λεύκη καὶ σταλιάζει,
καὶ κάτω στὴν ἀκρογιαλιὰ σουραῦλι καὶ λαλάει.
Κ᾽ ἐβγῆκ᾽ ἡ Λάμια τοῦ ᾽γιαλοῦ, κ᾽ ἡ Λάμια τοῦ πελάγου.
—Λάλα το, Γιάννη μ᾽, λάλα το, λάλα το τὸ σουραῦλι·
κι᾽ ἂν μ᾽ ἀποστάσῃς στὸ χόρο, γυναῖκα νὰ μὲ πάρῃς.
κι᾽ ἂν σ᾽ ἀποστάσω λάλημα τὴ στάνη σου νὰ πάρω.
Τρεῖς ἡμερούλαις λάλαγε καὶ τρία ᾽μερονύχτια·
τὸν Γιάννη τὸν ἀπόστασε λαλῶντας τὸ σουραύλι,
ἐπῆρε του τὰ πρόβατα καὶ ὅλα του τὰ ᾽γίδια,
κι᾽ αὐτὸς ᾽πῆγε νὰ ογιαστῇ᾽ς ἀφεντικὸ ᾽πὸ κάτω.
(cit. en Πολίτης 1871: 204, n. 2).

De cinco mil ovejas y de diez miles de cabras
guardaban tres hermanos, y los tres almas mundanas[65]:
y el uno va por besos y otro por amor se marcha
y el más pequeño, Yanis, ya solito quedaba
cuidando las ovejas y cuidando de las cabras.
Su madre le mandaba hacer, su madre así le habla:
—La bendición, mi Yanis, si de mí y tu padre quieres
no pares donde el árbol[66] y hasta el chopo[67] no te llegues,
ni allá abajo en la costa harás sonar nunca la flauta,
no salga Lamia de la mar, la Lamia de la playa.
Y Yanis desoía de su madre las palabras:
se paró donde el árbol, hasta el chopo se llegaba,
y allá abajo en la costa hizo sonar también la flauta.
Salió la Lamia de la mar, la Lamia de la playa:
—La flauta, Yanis, tócala, tócala tú la flauta.
Si me cansas al baile, ten que por mujer me ganas.
Con tus rebaños yo me haré si al canto te cansara[68].
Tres días y tres noches el pastor allí tocaba:
pero agotado se cansó ya de tocar la flauta.
Le quitó las ovejas y los diez miles de cabras
y él fue a vivir a sueldo de algún amo que le manda.

La otra canción, de la zona del Epiro, nos muestra por el contrario a un mozo espabilado, que sabe escapar de las garras de la Lamia:

Μιὰ μαύρη Λάμια τοῦ γιαλοῦ, ποῦ τρώει τὰ παλληκάρια
γυναίκεια οὔχα ν ἔβαλε, γυναίκεια ῥοῦχα βάνει,

[65] Interpreto que οἱ τρεῖς στοιχειὰ τοῦ κόσμου hace referencia a los tres hermanos; cf. sin embargo la traducción de Garnett, en la que se trata de personajes sobrenaturales: *Five thousand sheep were in the flock, and there were goats ten thousand, / That tended were by brothers three, and by the world's three Genii* (Garnett y Stuart-Glennie 1896: I 101).

[66] Se trata de un árbol aislado, solitario (*monodéndri).*

[67] En la versión editada por Yoánnu, el árbol es un pino, y el pastor se sienta en su copa a tocar la flauta (*fluéra*).

[68] En la versión de Yoánnu, la Lamia advierte al pastor que lo devorará si gana el concurso.

γυναίκεια πάν᾽ στην ἐκκλησιὰ, γυναίκεια προσκυνάει,
γυναίκεια πέρν᾽ ἀντίδωρο ὀχ τοῦ παπᾶ τὸ χέρι·
γυναίκεια βγῆκε κ᾽ ἔκατσε στῆς ἐκκλησιᾶς τὴν πόρτα,
μὲ τὰ μαλλιά της ξέπλεγα στὸ δάκρυ φορτωμένη.
Χήρας ὑγιὸς ἀπέρασε καὶ τὴν καλημερίζει·
—Τ᾽ ἔχεις, κόρη μ᾽, καὶ φλίβεσαι καὶ βαρυναστενάζεις;
—Γλέπεις ἐκείνη τὴν ἰτιὰ, τὴν ἀστραποκαμμένη,
πῶχει ἀντάρα στὴν κορφὴ καὶ κατακνιὰ στη μέση;
τὸ δακτυλίδι μῶπεσε, ἡ πρώτη μ᾽ ἀρραβῶνα,
κι᾽ ὅπιος νὰ ᾽μπῇ νὰ μοῦ τὸ ᾽βρῇ, ἄντρα θελὰ τὸν πάρω.
Τ᾽ς ἐζήλεψε τὴν ὠμορφιὰ, γυναῖκα νὰ τὴν πάρῃ·
—᾽Εγὼ νὰ ᾽μπῶ, ἐγὼ ναὐγῶ, κόρη μ᾽, νὰ σοῦ τὸ βγάλω.
Πάησε καὶ τὸν κρέμασε, να ᾽βρῃ τὴν ἀρραβῶνα,
κ᾽ ηὗρη τὰ ᾽φίδια σταυρωτὰ με τῆς ὀχιαῖς πλεγμένα.
—Τράβα με, κόρη μ᾽, τράβα με καὶ τίποτας δὲν ηὗρα,
ἐδῶ ᾽ν᾽ τὰ ᾽φίδια σταυρωτὰ μὲ τῆς ὀχιαῖς πλεγμένα,
καὶ μιὰ ὀχιὰ κακὴ σχιὰ, ἔχει τὸ δακτυλίδι.
—Αὐτοῦ ποῦ ᾽μπῆκες, νιόυτσικε, πίσω δὲν ματαβγαίνεις.
ἐγὼ εἶμαι Λάμια τοῦ ᾽γιαλοῦ, ᾽που τρώει τὰ παλληκάρια.
—Κ᾽ ἐγὼ εἶμαι γυιὸς τῆς ἀστραπῆς, θ᾽ ἀστράψω νὰ σὲ κάψω.
Φοβήθηκε τὴν ἀστραπὴ καὶ πίσω τὸν τραβάει.
(cit. en Πολίτης 1871: 196-7).

La Lamia negra de la playa que a los bravos traga
se echaba ropa de mujer, tal ropa se calzaba;
como mujer a misa va, por tal se arrodillaba,
de la mano del cura cual mujer el pan tomaba.
Como mujer salió y allá a la puerta se sentaba,
con el cabello suelto, por el llanto doblegada.
El hijo de la viuda[69], que pasó, la saludaba:
— ¿Qué tienes, niña mía, que tan hondas voces dabas?

[69] «Hijo de la viuda» (*yiós tis jirás*) es un apelativo habitual de los héroes en el folklore neogriego, comenzando por el célebre Diyenís. Kafandaris 1988: I 76-83 recoge un cuento tradicional con este título. Politis 1878: 348 n. 52 sugiere que se trata de un rasgo muy antiguo en la caracterización de los héroes, pues ya en el himno décimo octavo del *Rig Veda* se llama *hijo de la viuda* a Indra. El epíteto cuadra también perfectamente a Horus, hijo de Isis, y ha sido utilizado en la masonería para designar a los iniciados, en recuerdo del mítico arquitecto Hiram (González Terriza 1997a: 309). En su famoso estudio psicoanalítico sobre el mito del nacimiento del héroe, Otto Rank sugiere que la desaparición de la figura paterna se debe al deseo inconsciente de establecer una relación lo más íntima posible entre la madre y el hijo, cumpliéndose así el deseo edípico de eliminar al rival que puede entrometerse en dicha unión. En el mito, la responsabilidad de la eliminación del padre se traslada a un tercero, de modo que el héroe, como en el caso de Hamlet, se convierte en el vengador de su padre y el consuelo de su madre, viuda (Rank 1991: 95-7).

— ¿El sauce aquel lo puedes ver, que el rayo calcinara?:
su copa cubre bruma gris y el tronco niebla blanca.
Se me cayó el anillo, que mi prenda era primera,
y el que entre por cogérmelo mi esposo amado sea.
De su belleza se prendó, su novia quiso hacerla.
—Adentro vaya, niña, yo, y a dártelo que vuelva.
Con un cordel lo descolgó, por que la prenda hallara.
y un nido de serpientes vio, de bichas enroscadas.
—Mi niña, tira, sácame, tira que no hallé nada,
que un nido de serpientes hay con bichas enroscadas
y hay una sierpe mala que tu anillo, sombra, guarda.
—Mocoso, allí de donde estás no hay vuelta ya que valga.
Yo soy la Lamia de la playa, que a los bravos traga.
—¡Y yo el hijo del rayo! ¡Voy a hacerte arder en llamas!
Del rayo vínole temor, de vuelta ya lo saca.[70]

En el folklore vasco de zonas costeras, como Guipúzcoa, la lamia ha sido vista también con frecuencia como sirena:

> Algunas veces se han visto en el mar Océano tritones, que son peces marinos muy semejantes al hombre, como las sirenas que en nuestra tierra llaman Lamias, que, aunque no son racionales, son muy al natural, como hombres y mujeres de la cintura arriba, y lo demás fenece en cola (Lope Martínez de Isasti, siglo XVII, citado en Caro Baroja 1974: 48).

> La mitología actual nos presenta la lamia, en muchos casos, como un ser de figura de mujer de la cintura para arriba y como pez en lo restante, el cual habita los remansos de los ríos. Esta es la concepción de la lamia, por lo menos según las leyendas de los pueblos costeros. (Erkoreka 1978: 454).

En ocasiones se responsabiliza a las lamias de las tempestades:

> En la montaña de Azpilikueta llamada *Meatzeta* fueron enterradas dos mujeres. Ambas eran lamias. Y de allí vienen todas las malas tempestades (Erkoreka 1979: 95).

La visión de Lamia como numen marino maligno constituye, pues, la más antigua de la que tenemos noticia (Stesich., L1: siglo VIII a. C.), y se mantiene vigente en algunas zonas de Grecia y el País Vasco al menos hasta el siglo XX. Debe ponerse en relación con la acepción de λάμια (→§8.7) o λάμνα (→§8.8) como nombre común referido a una especie de pez, concretamente el tiburón (→§29). Parece muy probable que la denominación comenzara siendo un uso traslaticio, metafórico: hay huella también de un uso metonímico, en la denominación «caballo de Lamia» (τῆς Λαμίας τἄλογο), referida también a un tipo de pez (Πολίτης 1871: 202-3).

[70] Para un estudio pormenorizado de ambos poemas, acompañado de una traducción algo distinta, v. González Terriza 1997a. Cf. también el análisis de variantes de los mismos en González Serrano 1997.

18. Lamia como divinidad.

18.1. Las tres Lamias.

Tenemos una huella clara de culto a tres deidades, llamadas las Tres Lamias, en una inscripción latina (L85), de los primeros siglos de nuestra Era, encontrada en las Islas Británicas, en la fortaleza de Condercum, sepultada hoy bajo la localidad de Benwell[71]. La inscripción figura en un altar, informándonos de que este está dedicado *LAMIIS TRIBUS*.

La inscripción es tan escueta y está tan aislada que apenas permite sacar conclusión alguna. Con todo, cabe hacer algunas observaciones interesantes. Parece probable que, como es habitual en la romanización, los colonizadores hayan utilizado nombres latinos conocidos para referirse a divinidades célticas que consideran análogas: es la llamada *interpretatio romana*, cuyo primer y más conocido ejemplo es el pasaje de Cesar, *De bello Gallico*, VI, 17, donde este identifica a las figuras principales del panteón céltico continental con Mercurio, Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. Este paralelo sugiere que *lamiae* es aquí un modo de aludir a un grupo de divinidades britanas.

Una glosa anónima a *Isaías* 34: 14 en un manuscrito irlandés del siglo IX identifica en efecto a Lamia con una diosa céltica de la guerra, la sangrienta Morrígan (L57)[72]:

Lamia monstrum in femine figura .i. morigain.

Otras glosas irlandesas hablan precisamente de tres *morrígna* o *morrígan*: Macha, Badb y la propia Morrígan (Stokes 1859: 213, Stokes 1899: 271, Meyer 1919: 98). Podría tratarse, pues, de una manifestación de esta deidad, como sugiere Gulermovich Epstein (1998)[73]. Las divinidades femeninas irlandesas, muy numerosas, se manifiestan a menudo agrupadas en tríadas, todas ellas relacionadas con la gran diosa femenina del panteón, Brigit o Dana, a la que a su vez se llama «la triple Brigit», y de la que estas divinidades menores son consideradas manifestaciones o aspectos (Le Roux 1977: 134). Es inevitable la comparación con Trivia o Hécate, deidad trina de la que la Empusa es manifestación o servidora (→E§26).

---

[71] Condercum se edificó *c.* 122 d.C. Entre el 205 y el 367 estuvo destinada en Condercum la Ala I Asturum, un grupo de jinetes de origen astur. Teniendo en cuenta que, en fecha posterior, tenemos testimonio de un culto a las lamias en Hispania, no puede descartarse que fueran los soldados hispanos quienes llevaran este culto a Condercum.

[72] L57 es el primer testimonio escrito sobre Morrígan: la fecha es temprana, si se considera que los mitos celtas insulares no fueron recogidos por escrito hasta la cristianización (Rees 1998: 116).

[73] Los criterios de este tipo de sincretismo son, no obstante, bastante amplios: la epopeya irlandesa *Táin Bó Cúailnge*, «Rapto del ganado de Cooley», del siglo XII, identifica a Morrígan con la Furia Alecto (O'Rahilly 1976: 30, 152; cit. en Gulermovich Epstein 1998). También Lamia es identificada con las Furias (L38C).

En las tradiciones neohelénicas tampoco es infrecuente la aparición de un grupo de tres lamias: así en el siguiente relato recogido por Politis (1904: nº 807) en Bréscena (Lacedemonia):

Las lamias con las palas de lavar (Bréscena).

Yorgos el Govostis, de Bréscena, iba un día a mediodía a llenar un cántaro de agua a la fuente que está fuera del pueblo, en un sitio llamado Mandila. Allí ve a tres mujeres altas, de brillantes vestiduras, con una gran pala de lavar en la mano cada una, y se perseguían entre ellas. Alrededor de la fuente estaban sentadas también muchas otras mujeres, pero con vestidos sencillos, y observaban inmóviles. El desdichado Govostis comprendió que aquellas mujeres altas debían ser lamias, y por miedo no cogió agua, sino que miraba cómo huir para salvarse.

18.2. Lamias fluviales.

La Britania no es el único lugar donde quedan huellas de un culto a estos seres. Algunos siglos después de la inscripción de Benwell, encontramos referencias acerca de un culto a las lamias en la Península Ibérica, concretamente en Galicia.

Como se ha señalado en múltiples ocasiones, la difusión del cristianismo, por lo demás asaz rápida, era más lenta y superficial en las zonas rurales, donde continuaba muy vivo el culto a las deidades menores, vinculadas a realidades vitales muy inmediatas del campesino, como los bosques, los ríos, las fuentes, etc. (hecho que nos recuerda la etimología de *paganismo* como «cosa de aldeanos»). En la Alta Edad Media, la política de la Iglesia fue minar el prestigio de estas entidades e insistir en su diabolización: cuanto no fuese culto al Dios único, era culto a los demonios.

Muestra clara de esta actitud es el *De correctione rusticorum*, obra de San Martín Dumiense o de Braga (muerto hacia el 580), donde se reprende a los campesinos gallegos por su afección a los cultos idolátricos, y se menta específicamente a las *Lamiae* o *Laminae*, caracterizadas como espíritus de los ríos:

Multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mari, aut in fluminibus, aut in fontibus, aut in sylvis praesident, quos similiter homines ignorantes Dominum quasi Deos colunt et sacrificant illis: et in mari quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lami(n)as, in fontibus Nymphas, in sylvis Dianas, quae omnia sunt maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire, nocent et uexant (L46).

Muchos demonios de aquellos que fueron expulsados del cielo mandan en el mar, o en los ríos, o en las fuentes, o en los bosques, a los cuales al modo de hombres que ignoran al Señor como a dioses los veneran y les hacen sacrificios: y en el mar los llaman Neptuno, en los ríos Lami(n)as, en las fuentes Ninfas, en los bosques Dianas, los cuales todos son demonios malignos y viles espíritus, que a los hombre infieles, que no saben protegerse con el signo de la cruz, dañan y atacan.

Parece, pues, que en estos ámbitos provinciales las lamias toman rasgos de las Náyades; que esta caracterización no es exclusiva de Galicia lo prueban las tradiciones del folklore griego reciente, donde aparecen también lamias como espíritus que se manifiestan junto a los ríos, y desaparecen arrojándose a la corriente al ser sorprendidas (Πολίτης 1904: nº 810, 811).

18.3. Las Lumias.

En una inscripción perdida de Cabeza de Griego, Segóbriga (*CIL* 3098), hallamos evidencia de un culto dirigido a las *Lumiae*, a las que, como ya vimos, seguramente debemos considerar variante dialectal de las *Lamiae* (→§4.6):

> *LVMIIS*
> *EXS VOTO*
> *PRIMIGENIVS*
> *LITIO* (L84).

Los testimonios del folklore vasco sobre lamias y del folklore cántabro sobre Lumias nos dan una idea del arraigo de esta concepción de las *Lamiae* o *Lumiae* como espíritus asociados al agua, inquietantes pero, en algún momento, concebidos como propiciables, como sucede con las Tres Lamias de Benwell (→§18.1).

19. Lamia como demonio.

La demonización de todas las deidades del paganismo, elemento esencial del combate cristiano contra el paganismo, no perdona a Lamia. San Martín de Braga, como hemos visto (→§18.2), la incluía entre los *daemones* (L46). Dentro de la cristiandad occidental, Rábano Mauro (siglo IX) insiste en la misma visión:

> *Lamia diabolus uel daemones, ut in Jeremia: «Sed et lamia nudauit mamillam, et lactauit catulos» (Thren. IV)* (L56A)

En Bizancio triunfa la misma concepción. Eustacio (siglo XII), tras glosar a Estesícoro y Aristófanes, concluye (L68C):

> ἥν δὴ Λάμιαν ὁ μῦθος μὲν δαιμόνιόν τι πλάττει,
>
> a la cual Lamia el mito la pinta como cierto demonio.

Un siglo más tarde, Guillermo de Auvergne (Guilielmus Alvernus) se refiere a las *lamiae* o *stryges* como *maligni spiritus* (L75). Esta catalogación de Lamia entre los demonios persiste en la obra del renacentista Cornelio Agrippa (siglo XVI), *De occulta philosophia*. El autor sitúa a las lamias entre los demonios inferiores, los cuales

habentque nimiam cum sylua (quam malignam animam ueteres uocanbant) communionem atque ex uicinia terrae et aquae etiam terrenis uoluptatibus ac libidine tanguntur. Cuius generis sunt lamiae et incubi et succubi, e quorum numero fuisse Melusinam forte non absurda est coinectio.

tienen una comunicación excesiva con Sylva (alma maligna según los antiguos), y a causa de la proximidad con la tierra y el agua, están también sujetos a los placeres y lubricidad terrestres; así son las lamias, los íncubos y los súcubos, y la conjetura que incluye entre estos a la Melusina no carece de razón (*De occulta philosophia* 3.19)[74].

Gervasio de Tilbury se muestra inseguro sobre la naturaleza de las lamias. En una ocasión las llama *mulieres* (L74A), pero un poco más adelante las presenta como *nocturnae imaginationes*, causantes de pesadillas, y se remite a la autoridad de san Agustín para sugerir que se trata en realidad de *daemones*:

Lamias, quas uulgo mascas aut, in Gallica lingua, strias nominant, fisici dicunt, nocturnas esse ymaginationes, que ex grossitie humorum animas dormientium turbant et pondus faciunt.

Verum Augustinus ipsas ex dictis auctorum ponit demones esse, qui ex animabus male meritis corpora aerea implent.

Las lamias, a las que el vulgo llama *mascas*, o en lengua gala *strias*, dicen los físicos (médicos) que son fantasías nocturnas que, a causa del engrosamiento de los humores, turban las almas de los que duermen, y causan pesadez. Pero Agustín, a partir de las palabras de varias autoridades, expone que son démones que, siendo de almas que merecen el mal, utilizan cuerpos aéreos.

En 1568, Le Loyer definirá a las lamias como *Demons de desert* (cit. en Caro Baroja 1974: 40-1); Godelmann, en 1601, escribe:

Voce Lamiae significari Daemonem specie muliebri (cit. en Caro Baroja 1974: 41).

Aún en el folklore neohelénico, Politis (1871: 193) presenta a las lamias como «demonios femeninos que hacen el mal» (θήλεα δαιμόνια κακοποιά).

El de Lamia no es un caso aislado: Empusa era considerada δαίμων (→E§19) o φάσμα δαιμονιῶδες (→E§21); también se consideraba δαίμονες a la Onoscélide (→E§22), a Gelo (→G§16) y a Mormo (→M§6.4)

20. Lamia como aparición (φάσμα).

Junto a esta clasificación como deidad o demonio, hay otra importante rama de la tradición que coincide en situar a las lamias entre los seres sobrenaturales, dentro de la esfera de lo numinoso, pero se refiere a ellas no como deidades ni demonios, sino como φάσματα, «apariciones».

[74] Agrippa 1968: 294 (trad. de H. V. Morel).

Es Filóstrato (*VA* 4.25 = L31A), el primero en utilizar el plural λάμιαι, y en referirse a una λάμια como φάσμα: novedades que, aunque prácticamente reducidas a esta obra, han resultado definitivas en la construcción de la imagen de Lamia y las lamias de los lectores posteriores.

La merecida popularidad de esta historia empieza en la Antigüedad misma: de entre las hazañas atribuidas al taumaturgo, la historia que se conocerá posteriormente como «La novia de Corinto» constituía, como Filóstrato nos dice explícitamente, la más conocida de todas. Sin embargo, según el sofista, el vulgo desconocía los detalles precisos del sucedido, que él asegura haber tomado del libro escrito por Damis, compañero directo de andanzas de Apolonio (libro, por otra parte, cuya existencia real se ha cuestionado repetidamente[75]):

> τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου τυγχάνοντα ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα, γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους ἀυτόν, ἅτε καθ᾽ Ἑλλάδα μέσην πραχθέντα, ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν, ὃ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅτι ὑπὲρ Μενίππου, οὔπω γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἴρηται.
>
> De este asunto, el más celebre de los de Apolonio, por necesidad hablé en extenso, pues los más lo conocen como sucedido en la Grecia central, y en general han oído decir que (Apolonio) atrapó una vez en Corinto a una Lamia; en cambio lo que esta hacía y que fue en favor de Menipo, todavía no lo saben, pero por Damis (y por mí a partir de las palabras de aquel) ha sido contado.

Cuando llega la hora de iniciar el relato, Filóstrato presenta a la seductora diabólica como «una aparición», φάσμα. Más tarde se sabrá que se trata de una Empusa, lamia o mormólice: de momento es simplemente es una presencia maligna que surge del desierto, y es esa condición indefinida la que enfatiza φάσμα:

> ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾠοντο ὑπὸ γυναίου ξένου, τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνὴ τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψην ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα εἰποῦσα προάστειον, «ἐς ὅ ἑσπέρας» ἔφη «ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ

[75] Analiza esta cuestión Alberto Bernabé en su introducción a la *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Gredos, 1992, concluyendo que no hay razones suficientes que permitan tomar postura respecto a la veracidad o falsedad del libro de Damis.

ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ». τούτοις ὑπαχθεὶς ὁ νεανίας, τὴν μὲν γὰρ ἄλλην φιλοσοφίαν ἔρρωτο, τῶν δὲ ἐρωτικῶν ἥττητο, ἐφοίτησε περὶ ἑσπέραν αὐτῇ καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἐθάμιζεν, ὥσπερ παιδικοῖς, οὔπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος.

> La gente creía que Menipo era amado por una mujer extranjera; y la mujer parecía hermosa y linda en buena medida, y decía ser rica, pero ninguna de estas cosas era sin artificio, sino que todas las aparentaba. Pues en el camino de Cencrea, al pasear solo, le salió al encuentro una aparición y tomó forma de mujer y le tendió la mano diciéndole que le amaba de antiguo, que era fenicia y habitaba en las afueras de Corinto, indicando cierto barrio; «cuando vengas a la tarde» -le dijo- «tendrás una canción que yo te cante y vino como nunca lo bebiste; y no te importunará rival en amores, y yo viviré contigo, hermosa con hermoso.» Seducido con estas cosas el joven, en efecto, en la demás filosofía tenía vigor, pero se dejaba vencer por las cosas del amor; fue y volvió cada tarde a su encuentro, y también durante el tiempo demás la frecuentaba, como en juegos infantiles, sin apercibirse en absoluto del fantasma.

En el sch. Paus. (L61) φάσματα aparece como una de las acepciones posibles de Λάμια: καὶ τὰ φάσματα. El sch. Aristid. (L86B) se hace eco de la misma idea al referirse a Lamia «y las apariciones de ese tipo» (καὶ τὰ τοιοῦτα φάσματα). Aún Politis (1871: 197) se referirá al carácter nocturno de las lamias indicando que es típico de casi todos los φάσματα.

A la hora de definir a los demás personajes objeto de estudio el término es también común: Empusa es descrita como φάσμα (→E§18) o φάσμα δαιμονιῶδες (→E§21). También a Mormo se la considera un φάσμα (→M§6.3).

Como ya vimos, en el autor medieval latino Gervasio de Tilbury (L74B) encontramos fugazmente una noción similar a la de φάσμα: en un momento dado presenta a las lamias como *nocturnae imaginationes*, responsabilizándolas de las pesadillas humanas, aunque inmediatamente después resuelve, remitiéndose a san Agustín, que se trata de *demones* (→§19).

21. Lamia como espíritu guardián (στοιχειό).

En una de las tradiciones neohelénicas recogidas por Politis, referida a una lamia llamada Manoliá, se llama a esta en un momento dado στοιχειό, «fantasma» (Πολίτης 1904: nº 806). La etimología podría sugerir una analogía con los Elementales del folklore europeo, pero se trata más bien de *génies locaux*, de los espíritus que ocupan y protegen un lugar encantado[76]: la Lamia es, en este caso, un στοιχειό porque custodia la fuente del *effendi* (ἐφέντη) Mustafá[77].

[76] Sobre los στοιχειά, véase Politis 1871: 126-54.

[77] *Effendi* es palabra turca, un tratamiento honorífico; la denominación de la fuente indica que hay, además de la leyenda de la Lamia, otra tradición sobre el manantial, relativa a este *effendi*, de la que Politis no nos dice

Encontramos también un testimonio literario de esta categorización. El *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης* recoge, en la voz λάμια, una cita del escritor Zervós Yoannis (Ζερβὸς Ἰωάννης), muerto en 1944, que en su obra *Τραγούδια Καλοῦ Καιροῦ* dice lo siguiente:

> μα τὸ στοχειὸ τοῦ ποταμοῦ ἡ Λάμια ἡ νερομάλλα
> στὴ μέση πάει τοῦ γιοφυριοῦ
> (Δημητράκος 1964 s.v. λάμια).
>
> pero el fantasma aquel fluvial, Lamia de pelo de agua,
> a la mitad del puente va
> (tr. Rafael Herrera)

22. Lamia como εξωτικό.

Los estudiosos más recientes del folklore neohelénico denominan εξωτικά a aquellos démones que son objeto de temor supersticioso, y cuya caracterización se aparta de la demonología culta de los teólogos ortodoxos (Stewart 1991: xv, 148-53)[78]. Como las Yaludes (→G§16), también las lamias son consideradas εξωτικά.

II.2. ÁMBITO HUMANO.

23. Lamia como personaje cómico.

La Comedia nos da una imagen ambigua de Lamia: los pocos detalles chocarreros con los que contamos, procedentes, vía Aristófanes (L3), de una *Lamia* escrita por Crates (L2) nos llevan, en todo caso, a imaginárnosla antropomorfa: lleva bastón, y se pee al ser capturada, o, según otros, en el ágora. Como mujer, γυνή, se refieren esta Lamia cómica Hsch. (L39A): Λάμια· (...) τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδουμένην γυναῖκα, Phot. (L54C): Λαμία· γυνὴ Ἀθήνησιν ἐν ἀγορᾷ διατρίβουσα, σκύταλον ἔχουσα καὶ ἐπιψοφοῦσα, y sch. Paus. (L61): τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναῖκα Λάμιαν εἶναι.

Hay, sin embargo, en Ar. *V.* 1174-6, un diálogo que sugiere el carácter no enteramente humano de esta Lamia cómica: el joven Bdelicleón pide a su padre,

---

nada.

[78] El término en sí es popular, si bien en el uso corriente no siempre se aplica a un tipo claramente delimitado de seres sobrenaturales. Literalmente significa «los de fuera», en alusión al carácter marginal de estos seres, cuya morada se encuentra fuera del espacio acotado como humano.

Filocleón, que le dirija unas palabras solemnes, que puedan ser pronunciadas sin rebozo ante hombres distinguidos. Este comienza recordando cómo Lamia se tiraba pedos cuando la apresaron, y va a decir algo sobre un tal Cardopión y su madre; su hijo le interrumpe para censurar semejantes historietas, y exigirle que hable sobre asuntos humanos, ἀνθρώπινα:

> πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο·
> ἔπειτα δ᾽ ὡς ὁ Καρδοπίων τὴν μητέρα.
>
> —Lo primero, cómo Lamia pedorreaba cuando la apresaron,
> y luego cómo Cardopión a su madre...
>
> μή μοίγε μύθους ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπίνων,
>
> —No me vengas con cuentos, sino con cosas de hombres.

24. Lamia como personaje satírico.

Lamia aparecía en al menos un drama satírico, de título por determinar, escrito por Eurípides (L4A). No está claro si el único fragmento conservado de dicho drama estaba en boca de Lamia o de algún otro personaje: en el primer caso, Lamia sería lo bastante humana para hablar, característica humana por excelencia que la opone a las lamias líbicas, bestias de las que no se sabe que hablen, ni emitan otro sonido que el silbido agudísimo propio de una serpiente: οὐδὲ ἄλλην ἱέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα (Dión Crisóstomo, L17B).

No es posible determinar en qué medida esta Lamia del drama satírico difería de la recogida en las comedias de Crates y Aristófanes: se nos dice que Eurípides mencionaba a la Sibila de Libia «en el prólogo de Lamia» (L4B), lo que ha sido interpretado como referencia a una obra llamada *Lamia* o a una en la que Lamia pronunciaba el prólogo. En cualquier caso, el vínculo con la Sibila líbica sugiere que el personaje de Eurípides era oriundo de aquel país; dado el tono solemne del fragmento L4A, en el que se presenta el nombre de Lamia como célebre y odioso a los mortales, tal vez se tratara de una figura menos risible que la presentada por Crates. Es probable que Eurípides concibiera a Lamia como una reina libia, tal como después nos la presentan Duris (L3A-1, L3C-1) y Diodoro (L10).

25. Lamia, reina de Libia.

En la leyenda más extensa sobre Lamia, que se remonta a Duris (L3A-1, L3C-1), Lamia es una mujer hermosa, reina de Libia, que tiene amores e hijos con Zeus, pero los pierde por celos de Hera, y se torna deforme:

Δοῦρις δ᾽ ἐν β᾽ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι. διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.

Duris en el libro segundo de sus *Líbicas* cuenta que Lamia fue una hermosa mujer, y habiéndose unido a ella Zeus, siendo envidiada por Hera, los hijos que engendraba los mataba. Que por eso, a causa de la pena se volvió deforme, y a los hijos de las otras los raptaba y destruía. (L3A-1).

En esta leyenda, Lamia es plenamente humana: humana es su forma, bella en principio, y después desfigurada por el dolor; y propios de una mujer sus sentimientos de maternidad frustrada.

26. Lamia, reina de los traquinios.

También hablan de Lamia como γυνή quienes explican el nombre de la ciudad tesalia de Lamia a partir de una reina de los traquinios así llamada:

Λάμια πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος, οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ Ἡρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε Τραχινίων (Herodiano, L23).

Lamia, ciudad de Tesalia de los de Malis, según Polibio; los unos dicen que de Lamo, hijo de Heracles, y los otros que de una mujer Lamia, que reinó sobre los traquinios.

Esteban de Bizancio recoge, sin variar una coma, estas palabras (L44). Y una formulación muy semejante (cambiando el nombre del hijo de Heracles de Λάμος a Λάμιος, o acaso Λάμιας) nos dan sch. Paus. (L61) y *EM* (L67B):

Λαμία, πόλις· οἱ μὲν ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὀνομάζουσιν· οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχίνιων.

27. Lamia, reina de los lestrigones.

Lamia fue considerada también reina de los lestrigones, gigantes antropófagos, como testimonia el escoliasta a Teócrito (L87), en una entrada sincrética por demás:

Μορμώ· Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχούσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

Mormo: Lamia, reina de los lestrigones, también llamada Gelo, que desafortunada por la muerte de sus hijos quería también matar a los restantes.

Aunque monstruosos por su estatura y comportamiento, los lestrigones son concebidos como antropomorfos: es de suponer que otro tanto podría decirse de su reina.

28. Las lamias como brujas.

Si bien llamar *lamia* a una bruja constituye en origen un uso traslaticio (→§14.5), del que aún tienen conciencia la mayor parte de los estudiosos de la brujería que usan el término con este sentido, parece difícil negar que la metáfora llega en algunos casos a lexicalizarse, utilizándose *lamias* como sinónimo a todos los efectos de otros términos utilizados para referirse a las brujas (*strigae*, *mascae*, etc.), sin intención de resaltar los rasgos infanticidas de las mismas.

Ya en el siglo V, el gramático Consencio entiende la palabra *lamia* en referencia a la práctica de magia maligna (*maleficium*): *Lamiam feminino genere, quia hoc maleficium feminarum proprie dicitur* (L40). Cuatro siglos después Hincmar de Rheims se refiere, entre otras víctimas de la acción del Diablo, a aquellos varones que se encuentran *a lamiis siue genicialibus feminis debilitati* (L60). En el siglo XIII, Gervasio de Tilbury se refiere a las lamias ambiguamente, bien como *mulieres* (L74A), bien como *nocturnae imaginationes* o *demones* (L74B), y las presenta volando por el cielo nocturno, tras recoger a las brujas y formarlas en asamblea (L74C). Un siglo más tarde, el jurista Bartolo de Sassoferrato (1314-1357) escribe sin vacilación que *Mulier striga sive lamia debet igne cremari* (cit. en Grimm 1835: III cap. 34).

Hallamos numerosos tratados renacentistas sobre hechicería en cuyo título aparece *lamia* con el sentido de bruja, a veces agrupada con sinónimos como *strix*, *striga* o *stria*. La lista es extensísima: citemos, p. ej., *Lamiarum sive striarum opusculum* (1460), del inquisidor dominico Girolamo Visconti; *Quaestio de lamiis seu strigibus et earum delictis* de Ambrosio Vignati; o el culto y relativizador *Tractatus de lamiis et pythonicis mulieribus* (1489), diálogo filosófico de Ulrico Müller, Molitor, profesor de Constanza, recibido en la época como el «anti-Martillo (de brujas)», pues en él se defiende la tesis agustiniana de que la supuesta actividad de las brujas no es otra cosa que un ensueño. En 1505 Samuel de Cassinis publica *De lamiis, quas strigas vocant*. En 1577 aparece un influyente tratado de Jean de Wier, del mismo signo que la obra de Molitor, con el título de *J. Wierii de Lamiis liber*; en 1587, *De panurgia lamiarum, sagarum, strigum ac veneficarum, totiusque cohortis magicae cacodaemonia*, de S. Meiger. En 1590 ve la luz *De magorum daemonomania, seu detestando lamiarum ac magorum cum Satana commercio*, de J. Bodin.

Ya en 1689 se imprime en Jena un *Specimen Iuridicum, De Nefando Lamiarum Cum Diabolo Coitu*, obra de Johann Heinrich Pott. En 1749 publica

Girolamo Tartarotti *Del congreso notturno delle Lammie*, y en fecha, en fin, tan cercana como 1994 ve la luz en Italia, al cuidado de P. Castelli, una antología de textos e imágenes sobre la brujería con el título de *Bibliotheca Lamiarum: Documenti e immagini della stregoneria dal Medioeva all'Età Moderna* (Ospedaletto: Pacini).

El paso de asustachicos a bruja no es exclusivo de Lamia: también las estriges (→S§9) y las yaludes (forma plural de Gelo) (→G§17) son en determinado momento consideradas como mujeres mortales que han hecho pacto con el demonio para recibir de él poderes sobrenaturales.

II.3. ÁMBITO ANIMAL.

29. El pez lamia.

Vinculado sin duda a la figura de Lamia como numen marino (→§17) está el pez λάμια, del que, por lo que sabemos, Aristóteles fue el primer autor culto en ocuparse (L5B):

> Σελάχη δ᾽ ἐστὶ τά τ᾽ εἰρεμένα καὶ βοῦς καὶ λάμια καὶ ἀετὸς καὶ νάρκη καὶ βάτραχος καὶ πάντα τὰ γαλεώδη.
>
> Selacios son los anteriormente dichos y el buey marino y la lamia y el pez águila y el pez torpedo y la rana y todos los escualos (*HA.* 540b18).

Aristóteles, pues, clasifica a la lamia como un pez de la familia de los selacios, peces marinos cartilagíneos, entre los que se cuentan los escualos o tiburones. A estos últimos parece haber pertenecido la lamia, según la describía Nicandro en sus perdidas *Glosas* (L9B):

> Νίκανδρος δέ, φασιν, ὁ Κολοφώνιος ἐν γλῶσσαις ἰχθύος αὐτὴν οἶδεν ὄνομα, καθὰ καὶ τὴν Σκύλλαν, εἰπὼν ὅτι ὁ καρχαρίας ἰχθὺς, καὶ λάμια καί σκύλλα καλεῖται.
>
> Y Nicandro, dicen, el de Colofón, en las *Glosas*, conoce a esta como nombre de un pez, lo mismo que a Escila, diciendo que el pez tiburón se llama tanto Lamia como Escila. (Eust. *Ad Od.* 1714. 30ss.).
>
> Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιος ἐν ταῖς γλώσσαις τὸν καρχαρίαν καλεῖσθαι φησι Λάμιαν καὶ Σκύλλαν (Ath. 7.306d).

Igualmente, se ocupa de este animal Galeno (L22), glosando a Filótimo, quien clasifica la lamia como pez de carne dura (σκληρόσαρκος):

γόγγρους δὲ καὶ φάγρους καὶ λαμίας καὶ ἀετοὺς ὀρθῶς εἶπε (ὁ Φιλότιμος) σκληροσάρκους εἶναι (*De alimentorum facultatibus* 3.31).

Y, en fin, el escoliasta a Pausanias (L61) cita, escuetamente, esta acepción: Λάμια· (...) καὶ ὁ ἰχθύς.

Más interesante es el texto de Opiano (L32), quien utiliza la variante λάμνα (probablemente, por comodidad métrica, pues el tríbraco λάμια no se presta al hexámetro), y describe cómo este pez, de mortíferas mandíbulas, ataca las costas:

Παῦρα δὲ ῥηγμίνων σχεδὸν ἔρχεται, ὅσσα φέρουσιν
ἠϊόνες βαρύθοντα, καὶ οὐκ ἀπολείπεται ἅλμης·
τῶν ἦτοι κρυερός τε λέων βλοσυρή τε ζύγαινα
πορδάλιές τ᾽ ὀλοαὶ καὶ φύσαλοι αἰθυκτῆρες·
ἐν δὲ μέλαν θύννων ζαμενὲς γένος, ἐν δὲ δαφοινὴ
πρῆστις ἀταρτηρῆς τε δυσαντέα χάσματα λάμνης

(Opp. *H.* 1365-370, ed. Mair).

Y unos pocos se acercan a las costas, aquellos cuyo peso soportan
las playas, y a los que no les es imprescindible el agua salada.
Entre los cuales está el terrible león, y el imponente pez martillo.
Y los mortíferos leopardos, y las impetuosas ballenas;
entre ellos también se halla la negra y violenta raza de los atunes, el mortífero
pez sierra, y las terribles fauces de la funesta lamia.

τίς δὲ τόσον χλούνης φορέει σθένος, ὅσσον ἄαπτοι
λάμναι;
(Opp. *H.* 5.35-6, ed. Mair).

¿Qué jabalí emplea tal fuerza como las invencibles lamias?

Λάμνης δὲ σκύμνοισιν ὅτ᾽ ἀντήσωσ᾽ ἁλιῆες,
πολλάκι καὶ τροπὸν αὐτόν, ἐπαρτέα δεσμὸν ἐρετμοῦ,
λυσάμενοι προὔτειναν ἐν οἴδμασιν· ἡ δ᾽ ἐσιδοῦσα
ἔσσυτο καὶ γενύων προΐει μένος, αἶψα δὲ σειρῇ
ἐνσχόμενοι μίμνουσιν ἅτ᾽ ἐν δεσμοῖσιν ὀδόντες
ἀγκύλοι· ἔνθεν ἔπειτα πόνος ἡϊστος ὀλέσσαι
λάμνης τριγλώχινος ὑπὸ ῥιπῇσι σιδήρου.
(Opp. *H.* 5.358-364, ed. Mair).

Cuando los pescadores se topan con las crías de la lamia,

muchas veces el mismo estrobo, correa que sujeta el remo,
desatándolo lo arrojan a las olas. Y al verlo,
corre y despliega la fuerza de sus mandíbulas, y en seguida
sus curvos dientes se enganchan en la correa, y quedan como suspendidos de una cadena.
A partir de ese momento es una tarea fácil matar
a la lamia a golpes con el tridente de hierro.

Es, pues, relativamente poco, pero interesante, lo que los textos nos dicen de este pez: es un tiburón (καρχαρίας), del orden de los selacios; se llama también σκύλλα (cf. Lamia como madre de Escila, en Stesich.: →§94.1); se acerca a las costas, y está provisto de temibles fauces (χάσματα): cf. la glosa λάμια· τὰ χάσματα (L51: →§8.5).

Como se ve, se da un paralelismo entre la deidad marina Lamia y el pez lamia, en ambos casos relacionada con σκύλλα, que puede expresarse así:

MAR	
Diosa	Pez
Λάμια	λάμια
madre de	= καρχαρίας
Σκύλλα	σκύλλα

Es arriesgado aventurar qué relación puede establecerse entre los dos planos desde el punto de vista de la historia de las creencias: es decir, si el nombre del pez procede del de la deidad, o viceversa. El hecho de que tengamos primero atestiguado el nombre de Lamia como diosa marina, y luego como pez, apuntaría en la dirección de que el nombre de la diosa comienza aplicándose metafóricamente al pez, que es visto como una manifestación suya; naturalmente, es posible también la lectura contraria: a partir de un pez notable se habría creado la imagen fantástica de la diosa marina.

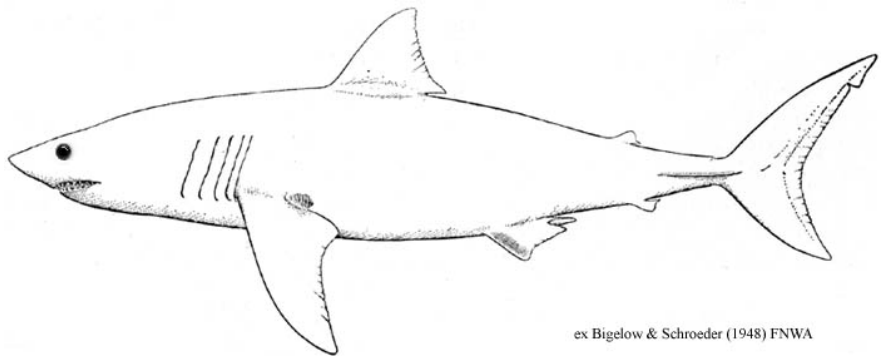
El caso del doblete Σκύλλα (mitológica) / σκύλλα (pez), estrechamente afín al de Λάμια / λάμια, puede ayudarnos a tomar una postura. En este caso, es evidente que el nombre del pez es tardío, y que se le ha aplicado a un pez que ya tenía nombre (καρχαρίας) como recurso expresivo, para indicar la analogía del tiburón con el monstruo homérico. Todo parece indicar que en el caso de λάμια estamos ante el mismo proceso, aunque este haya sido más temprano (el pez λάμια aparece ya en la *Historia de los animales* de Aristóteles). En ello puede haber influido el menor grado de fijación de la forma imaginaria: mientras que Escila era, ante todo, la de Homero, no había una referencia canónica para Lamia, que cambiaba de forma, en el mito y en la memoria colectiva, con notable facilidad.

Se debe, pues, rechazar la interpretación opuesta, tal como fue defendida por el gran folklorista griego Politis: pese a su erudición, es difícil no detectar en ella el lastre de un positivismo obsoleto, que procede a aplicar de un modo en exceso mecánico el racionalismo, buscando en los mitos la desfiguración supersticiosa de hechos reales.

> La investigación cuidadosa de los cuentos sobre lamias nos lleva a la conclusión de que tuvieron su origen en diversas historias, que han derivado progresivamente hacia lo mitológico e hiperbólico, sobre cierto pez marino, del mismo modo que los mitos sobre Sirenas provinieron de una fuente parecida, y los de Striglas, los cuales tienen su fuente, como demostramos en el capítulo precedente, en las supersticiones sobre cierto pájaro. Quien conoce las alteraciones que las historias más sencillas sufren en el espíritu supersticioso del pueblo, adquiriendo las más de las veces un velo fantástico, no tiene por qué dudar en absoluto de un cambio que parece tan sorprendente e improbable a primera vista, tanto más por cuanto se han conservado muchos testimonios, que también pueden valer como escala gradual de tal cambio (Πολίτης 1871: 201).

Además de los testimonios vistos, Politis (1871: 202-3) aduce como argumento la existencia en griego moderno de la expresión τῆς Λαμίας τἄλογο, «el caballo de Lamia», con que se designa a un pez (supuestamente el mismo al que los antiguos llamaban lamia). Sin embargo, esta formulación (donde el pez es algo relativo a Lamia, y no Lamia misma) sugiere más bien el sentido contrario de la mutación: en principio, el escualo es visto como manifestación o forma de la divinidad, y más tarde termina por asumir, metonímicamente, su nombre.

Parece posible determinar con cierta exactitud a qué tipo de escualo se referían los griegos con los términos λάμια o λάμνα[79]. El *Glossary of Greek fishes*, de D´Arcy Thompson (1947: 144) identifica, en efecto, a la λάμια o λάμνα con el *carcharodon rondeletii*, el mayor tiburón del Mediterráneo, llamado en español *jaquetón blanco* o *gran tiburón blanco* (inglés *white shark*, *great white*, *white pointer* o *white death*).



[79] No es especialmente útil en este punto el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, que en su 22ª edición recoge la voz *lamia*², con el significado: «Especie de tiburón, de la misma familia que el cazón y la tintorera, que se encuentra en los mares españoles y alcanza unos tres metros de longitud» (*DRAE* s.v. *lamia*). La Real Academia atribuye a la palabra una etimología errónea, del latín *amia*, y este a su vez del griego ἀμία: en realidad la ἀμία era un tipo de atún, quizás el bonito, un pez totalmente distinto de la λάμια. Las entradas *amia* y *lamia* deberían ser autónomas, y no remitirse mutuamente: además, se echa de menos una identificación exacta, con el nombre científico de la especie.

El jaquetón blanco es, sin duda, un candidato óptimo: es común en el Mediterráneo, es nerítico (vive en aguas costeras), alcanza gran tamaño (entre cinco metros y medio y seis metros) y es la especie de tiburón que ataca con mayor frecuencia a los humanos. Con frecuencia busca peces en las redes de los pescadores, o se traga aquellos que han mordido un anzuelo, lo que a veces conduce a su propia captura (cf. L32C) (Fergusson 1998). En la Grecia actual se conserva la denominación de λάμια para este tipo de escualo, y también es conocida en Francia (*lamie*) y España (*lamia*).

Los científicos han utilizado la raíz griega para forjar varias categorías taxonómicas: un orden de escualos, los *lamniformes*; una familia, los *lamnidae*; un género, *lamna*; y varias especies, entre ellas la bautizada por Rafinesque en 1810 como *carcharias lamia*: esta última ha recibido después otros nombres, entre ellos el de *carcharodon rondeletti*, acuñado por Bory de St. Vincent en 1829 y utilizado por Thompson[80]: actualmente se prefiere la denominación *carcharodon carcharias*.

La familia *lamnidae* agrupa a escualos de tamaño grande y dientes fuertes: entre ellos se cuenta el citado *jaquetón* o *carcharodon carcharias*; también pertenecen a la misma dos especies llamadas *lamna*: la *lamna nasus*, *cailón* o *marrajo sardinero* (ingl. *porbeagle*) y la *lamna ditropis*, *caimón salmonero* o *marrajo salmón* (ing. *salmon shark*).

La *lamia* o *lamna* es, en fin, un tipo de tiburón grande, de terribles mandíbulas, que ataca esporádicamente al hombre, acercándose a las costas. De igual modo que se vinculaba a una Lamia mitológica con Escila, se identificaba al pez lamia con el pez *skylla*. Un pez de este tipo, que se alimenta de infinidad de peces pequeños y posee terribles χάσματα, encarna bien la idea de voracidad propia de la raíz λαμ-.

Sabemos, además, que se consideraba al tiburón en general (γαλεός) un animal sucio o impuro, por parir por la boca, lo que concuerda con la suciedad proverbial de las lamias: Ael. *NA.* 9.65, οἱ μυούμενοι τοῖν Θεοῖν οὐκ ἄν πάσαιντο γαλεοῦ φασιν· οὐ γὰρ αὐτὸν εἶναι καθαρὸν ὄψον, ἐπεὶ τῷ στόματι τίκτει (cf. Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους)[81]. Era, en fin, agresivo con los hombres, como las bestias del desierto de Libia: ambas vivían lejos de los hombres, pero se acercaban a veces a la costa por presas.

[80] El nombre es un homenaje al naturalista Guillaume Rondelet, que publicó sus observaciones sobre el tiburón blanco en *De piscibus marinis* (Lyon, 1554). Rondelet sugirió que fue este tiburón, y no la ballena, quien devoró a Jonás. El argumento es interesante, pues en la comedia popular romana se presentaba a Lamia desventrada: de su vientre salían con vida las víctimas que había devorado, como sucede con el profeta bíblico.

[81] Cf. el folklore vasco: «En Yurre, aldea del valle vizcaíno de Arratia, se dice que (las lamias) alumbran por la boca» (Caro Baroja 1974: 49).

Parece, pues, que esta visión de λάμια como pez está en relación estrecha con las demás acepciones, como nombre común y propio, de la palabra[82]. Podemos resumir así dicha relación:

pez λάμια o λάμνα	**otras λάμιαι**
λάμια = σκύλλα	Λάμια, Σκύλλας μητήρ
suciedad: οὐ καθαρός	Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους
δυσάντεα χάσματα	Λάμια, ἀπὸ τοῦ ἔχειν μεγάλον λαιμόν
la lamia es voraz	λάμιαι· οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων
la *lamna* se acerca a las costas	las lamias líbicas se acercan desde el desierto a las poblaciones costeras

Como se ve, sea cual sea la naturaleza que se dé a lamia, la configuración básica de este ser (feminidad, voracidad, hábitat no-humano, hostilidad al hombre) no varía.

30. Lamia como dragón.

Una tradición de la zona del Parnaso, recogida por Nicandro *apud* Antonino Liberal (L9A = L28), afirmaba que Lamia era el nombre que daban algunos a una fiera enorme y monstruosa (θηρίον μέγα καὶ ὑπερφυές) que habitaba en una cueva del monte Cirfis, junto a Crisa; θηρίον al que otros llamaban Síbaris. Este ser se alimentaba de animales y de hombres, a los que devoraba en sus diarias correrías; y su más preciado manjar eran los jóvenes hermosos, como revela el hecho de que el oráculo ordenara aplacarla entregándole uno de estos:

> Παρὰ τὰ σφυρὰ τοῦ Παρνασσοῦ πρὸς νότον ὄρος ἐστίν, ὅ καλεῖται Κίρφις, παρὰ τὴν Κρῖσαν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐστιν ἔτι νῦν σπήλαιον ὑπερμέγεθες, ἐν ᾧ θηρίον ᾤκει μέγα καὶ ὑπερφυές, καὶ αὐτὸ Λάμιαν, οἱ δὲ Σύβαριν ὠνόμαζον. Τοῦτο καθ᾽ ἡμέραν ἑκάστην τὸ θηρίον ἐπιφοιτῶν ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἤδη δὲ τῶν Δελφῶν βουλευομένων ὑπὲρ ἀναστάσεως

[82] Es probable que esta lamia tiburón fuera utilizada también como asustachicos. No faltan paralelos de tal función en el folklore contemporáneo: en su estudio sobre los asustadores de Newfoundland (Canadá), Widdowson (1977: 300-1) recoge el siguiente testimonio sobre el uso en este sentido del tiburón (*shark*): «"Don't you go getting overboard – 'cause – the – sharks – will – get – you – if – you – do.".This was often used by my mother when I was a younster to keep me from swimming in the harbour. (...) I used to imagine the shark being a monstrous size. I imagined it emerging from the water, opening his mouth and gulping me down.»

καὶ χρηστηριαζομένων εἰς ἥντινα παρέσονται χώραν, ὁ θεὸς ἀπόλυσιν ἐσήμανε τῆς συμφορᾶς, εἰ μένοντες ἐθέλοιεν ἐκθεῖναι παρὰ τῷ σπηλαίῳ ἕνα κοῦρον τῶν πολιτῶν.

En la ladera del Parnaso hacia el sur hay un monte, que se llama Cirfis, junto a Crisa, y en él se encuentra, aún hoy, una cueva de enormes dimensiones, en la que vivía una fiera grande y monstruosa, a la que llamaban [unos] Lamia y otros Síbaris. Aquella fiera cada día, haciendo incursiones, saqueaba las criaturas de los campos y los hombres. Deliberando en seguida los de Delfos acerca del abandono de su tierra y consultando al oráculo a qué país se irían, el dios mostró la solución de la desdicha: que se quedaran y expusieran delante de la gruta un joven de entre los ciudadanos.

Esta tradición hace de Lamia un animal dañino que ataca a una población cercana, del estilo de los muchos que venció Heracles en su tarea civilizadora, y al que vence un héroe de paso, Euríbato, por lo demás desconocido para nosotros. Estamos muy cerca del típico dragón que atemoriza a una población con sus incursiones y demandas de sacrificios humanos; y, en efecto, Paus. 9.26.7-8 nos ha conservado una descripción paralela, donde la amenaza proviene de un δράκων:

λέγουσι δὲ ὡς λυμαινομένου τὴν πόλιν ποτὲ αὐτοῖς δράκοντος προστάξειεν ὁ θεὸς τὸν κλήρωι τῶν ἐφήβων κατὰ ἔτος ἕκαστον λαχόντα δίδοσθαι τῶι θηρίωι. τῶν μὲν δὴ διαφθαρέντων μηνμονεύειν τὰ ὀνόματα οὔ φασιν. ἐπὶ δὲ Κλεοστράτωι λαχόντι τὸν ἐραστὴν αὐτοῦ Μενέστρατον λέγουσιν ἐπιτεχνήσασθαι. χαλκοῦν θώρακα ἐποιήσατο ἔχοντα ἐπὶ ἑκάστηι τῶν φολίδων ἄγκιστρον ἐς τὸ ἄνω νεῦον. τοῦτον τὸν θώρακα ἐνδὺς παρέδωκε τῶι δράκοντι ἑκουσίως αὐτόν, παραδοὺς δὲ ἀπολεῖσθαι τε αὐτὸς καὶ ἀπολεῖν ἔμελλε τὸ θηρίον. ἀντὶ τούτου μὲν τῶι Διὶ γέγονεν ἐπίκλησις Σαώτης.

Y cuentan que cuando un dragón dañaba la ciudad, un dios les ordenó que cada año entregasen al animal un joven señalado por la suerte. No se recuerdan los nombres de las víctimas, pero se dice que cuando le tocó la suerte a Cleóstrato, su amante Menestrato discurrió ponerse una coraza de bronce que tenía en cada escama un anzuelo vuelto hacia arriba y presentarse él mismo espontáneamente al dragón, con lo cual perecería él, pero también el dragón. Por esto le fue dado a Zeus el sobrenombre de Saotes (trad. de Antonio Tovar).

La confirmación definitiva de este isomorfismo de Lamia con el dragón medieval nos la da la tradición popular griega y búlgara, donde al dragón derrotado por San Jorge se le conoce, precisamente, como Λάμια τοῦ ἁγίου Γεωργίου (Πολίτης 1980: 113, 227) o *lamja* de san Jorge (Benkovska-Subkova 1995).

Por otra parte, esta cueva donde vive la fiera Lamia-Síbaris recuerda a la que Ofelas vio en el desierto de Libia, en la que se decía también que había vivido (la reina libia) Lamia (L10):

ἐντεῦθεν δὲ πορευομένοις ὑπῆρχεν ὄρος ἐξ ἀμφότερων τῶν μερῶν ἀπόκρημνον, ἐν μέσῳ δ᾽ ἔχον φάραγγα βαθεῖαν, ἐξ ἧς ἀνέτεινε λισσὴ πέτρα πρὸς ὀρθὸν ἀνατείνουσα σκόπελον· περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν (D.S. 20.41).

Y allí (en Automala), a la vista de los que pasaban, había un monte escarpado por ambos lados, y que en medio tenía un profundo precipicio, del cual surgía una piedra lisa, que se alzaba hasta un sólido pico. En la base de esta había una cueva bien grande, enteramente cubierta de hiedra y de tejo, en la que cuentan que vivió la reina Lamia, distinguida por su belleza.

Esta visión de Lamia presenta, pues, motivos paralelos a otros desarrollos del personaje: el gusto por los jóvenes hermosos, a los que devora; la vivienda abismal, en una cueva (χάσμα, πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες). Haciendo una vez más un breve cuadro:

Λάμια / Σύβαρις	**Otras Lamias**
Vive en una cueva	Lamia líbica: vive en una cueva
Rapta y destruye jóvenes	Lamia líbica: rapta niños
Víctima ideal: joven hermoso de alma y cuerpo (Alcioneo)	Lamia/Empusa: víctima ideal: joven hermoso de alma y cuerpo (Menipo)

Resulta intrigante la relación de esta Lamia-dragón con la figura de la serpiente del monte, guardiana de las aguas y la fertilidad. En su estudio sobre *Las raíces históricas del cuento popular*, Vladimir Propp hace un recorrido dilatado sobre las concepciones míticas y folklóricas de la serpiente. Entre los aciertos de Propp está su resumen de la concepción de la serpiente como administradora de las aguas (Propp 1987: 372-380): la serpiente que vive en los montes, aislada de los hombres, es la responsable de las aguas. Cuando actúa como enemiga, causa inundaciones torrenciales, o bien terribles sequías (simbolizadas muchas veces en el aliento ígneo de los dragones, que seca los campos); se hace entonces preciso que un héroe acuda a luchar con el reptil y lo mate, dejando correr libres las aguas.

Aunque Propp no se refiere explícitamente a Lamia sino en una ocasión, la perspectiva que sugiere para estos mitos (como el de la Hidra de Lerna, que sí menciona) arroja gran claridad sobre el final del mito, de otro modo más bien oscuro: la muerte de Lamia significa la liberación de las aguas (brota la fuente de aguas

subterráneas), y con ello el final de la plaga que asolaba los campos[83].

31. Lamia como alimaña indeterminada.[84]

Si bien la Lamia cómica y satírica parece haber sido un personaje humano, o al menos antropomorfo (→§23, →§24), cuando Aristófanes (L3A, L3C) ataca a Cleón diciendo que tiene Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους, «cojones sin lavar de lamia», los comentaristas entienden que la λάμια aludida es un θηρίον, al que caracterizan, un tanto vagamente, como salvaje y maloliente. Así, el sch. *V.* 1035 (L3A-1):

> Λαμίας ὄρχεις· Λάμια θηρίον, ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμόν.
>
> Testículos de Lamia: Lamia fiera, de tener gran garganta.

Aristófanes quería hacer de Cleón un monstruo, τέρας: para ello, nos dice el escoliasta, lo comparó con οἱ μονοί (recuérdese la glosa de Hsch. λάμιαι· οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων), los animales que viven en sitios inhóspitos, y son hostiles al hombre (→§8.6):

> ἀλλόκοτον δέ τι τέρας ὑποστήσασθαι βούλεται τὸν Κλέωνα. τὴν γὰρ Λάμιάν φησιν ἄγριον εἶναι ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον. οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις αὐτὸν, εἰκάσαι μόνοις, προσέθηκε καὶ ἄπλυτον, ἵνα μάλλον αὐξήσῃ τὴν περὶ τὸν Κλέωνα δυσοσμίαν (Sch. *Pax* 758 = L3C-1).
>
> Quiere dejar por sentado que Cleón es una cosa monstruosa. Pues dicen que Lamia es un animal salvaje y maloliente y sin domesticar. No contentándose con estas cosas solo, haberle comparado con los seres solitarios, añade además sin lavar, para hacer mayor la fetidez en torno a Cleón.

Parece, pues, que en la Comedia, junto a una Λάμια γυνή (aunque θηριώδης) había también referencias a una λάμια propiamente θηρίον, la cual puede ser tanto una bestia del desierto (como las que pintará después Dión) como una

---

[83] Un cuento tradicional búlgaro confirma este rol de la lamia como reguladora del agua: hasta el palacio del zar llega una conducción de agua, en cuya fuente vive una lamia, que solo se alimenta de carne humana. Cuando devora a un hombre, la lamia deja correr el agua durante un día. El zar manda muchas víctimas para mantener el suministro, pero llega el día en que es imposible hallar más personas, y no le queda más remedio que enviar a su propia hija. San Jorge salva a la princesa y mata a la lamia, y desde entonces el agua corre sin problema (Leskien 1919, reproducido en http://www.sagen.at/texte/maerchen/maerchen_bulgarien/hl_georg.html, consultado el 3 de marzo de 2009). Abbott aporta un cuento macedonio de trama similar (1903: 268-77), e indica que Lamia *is often represented as withholding the water from a district, until a human victim is offered to her* (266).

[84] Como *alimañas* define a las lamias un testimonio vasco, aunque de hecho las describe como híbridos de mujer y pez (Erkoreka 1979: 81).

bestia marina. El contexto del pasaje de Aristófanes (L3A, L3C) sugiere ambas lecturas, pues se menta a la lamia entre la foca y el camello:

> Καὶ πρῶτον μὲν μάχομαι πάντων αὐτῷ τῷ καρχαρόδοντι,
> οὗ δεινόταται μὲν ἀπ᾽ ὀφθαλμῶν Κύννης ἀκτῖνες ἔλαμπον,
> ἑκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων οἰμωξομένων ἐλιχμῶντο
> περὶ τὴν κεφαλήν, φωνὴν δ᾽ εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας.
> Φώκης δ᾽ ὀσμήν, Λάμιας ὄρχεις ἀπλύτους, πρωκτὸν δὲ καμήλου.
>
> Antes que nada lucho con el colmilludo mismo[85],
> en cuyos ojos brillaban rayos más terribles que los de Cina,
> y en círculo cien cabezas de aduladores malditos hacían vibrar sus lenguas
> en torno a su cabeza, y tenía voz de un torrente paridor de muerte
> y un aliento de foca, cojones sin lavar de Lamia y culo de camello.

Esta concepción de λάμια como θηρίον debió ser muy popular en Atenas, como lo refleja el chiste recogido por Plutarco en su *Vida de Demetrio*, XXVII, sobre el equívoco entre la hetera Lamia y la λάμια θηρίον:

> Οὐ μόνον δὲ ταῖς γαμεταῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τοῦ Δημητρίου ζῆλον καὶ φθόνον εὐημεροῦσα καὶ στεργομένη παρεῖχεν. ἀφίκοντο γοῦν τινες παρ᾽ αὐτοῦ κατὰ πρεσβείαν πρὸς Λυσίμαχον, οἷς ἐκεῖνος ἄγων σχολὴν ἐπέδειξεν ἔν τε τοῖς μηροῖς καὶ τοῖς βραχίοσιν ὠτειλὰς βαθείας ὀνύχων λεοντείων· καὶ διηγεῖτο τὴν γενομένην αὐτῷ μάχην πρὸς τὸ θηρίον, ὑπὸ ᾽Αλεξάνδρου συγκαθειρχθέντι τοῦ βασιλέως. οἱ δὲ γελῶντες ἔφασαν καὶ τὸν αὑτῶν βασιλέα δεινοῦ θηρίου δήγματα φέρειν ἐν τῷ τραχήλῳ, Λαμίας.
>
> No solo entre las esposas, sino también entre los amigos de Demetrio, provocaba celos y envidia al ser feliz y amada. Llegaron, por ejemplo, algunos de parte de este en embajada ante Lisímaco, a los cuales aquel en un momento de ocio les mostró en los muslos y en los brazos cicatrices profundas de garras de león. Y les describió la lucha que tuvo con la fiera, con la que le encerró el rey Alejandro. Por su parte los otros, riendo, le dijeron que también su rey llevaba en el cuello mordeduras de una fiera terrible, de Lamia.

En Hsch., Phot. y el sch. Paus. encontramos recogida sintéticamente la acepción: Λάμια· θηρίον (L39B, L54A); καὶ θηρίον (L61).

---

[85] El adjetivo καρχαρόδων, aplicado al τέρας que es Cleón, recuerda poderosamente al καρχαρίας (= λάμια, según Nicandro) y a la glosa de Hesiquio Καρκώ· Λάμια (L39D), indicios que sugieren que los dientes largos eran característica de la lamia. Lucilio (L8B) confirma esta suposición, con el uso del adjetivo ὀξυόδους, que delata el uso de una fuente griega: *Lamia et Bitto oxyodontes (...), illae gumiae vetulae inprobae ineptae?*

Los autores de las grandes enciclopedias latinas del siglo XIII recibieron una tradición bastante confusa sobre esta alimaña llamada lamia: a la vieja idea griega de un animal maloliente y salvaje se superpusieron noticias mal trasmitidas sobre el pez lamia (que fue entendido como un animal terrestre). Todo ello se puso además en relación con dos pasajes de la *Vulgata* en que se habla de Lamia o lamias: aquel en el que Isaías describe cómo Lamia (Lilith en el original hebreo) encontrará morada para sí en el país de Edom, maldito por Dios (L38A); y aquel en que el profeta Jeremías afea la conducta de los judíos con sus hijos comparándolos desfavorablemente con las lamias (chacales en el original hebreo), que aun siendo animales crudelísimos amamantan a sus hijos (L38B).

Examinaremos más tarde las lamias lactíferas, mamíferas (→§32). Observemos ahora cómo los enciclopedistas nos presentan a lamia, siguiendo el hilo de los escolios aristofánicos, como una peligrosa alimaña. De un anónimo *Liber de naturis rerum* extrajo Tomás de Cantimpré (1201-1276) la siguiente noticia (L76), incluida en el libro IV de su enciclopedia *De natura rerum*:

> *Lamia, ut dicit Liber naturis rerum, animal est magnum et crudelissimum, nocte siluas exit et intrat ortos et frangit arbores et ramos dissipat et hoc per brachia forcia nimis habilitata ad omnem actum, ac ubi homines supervenerint ad prohibendam pugnat cum eis et mordet eos, hoc autem est in morsu eius mirabile super modum sicut Ar(istotiles) refert, homo sauciatus lamie dentibus non sanatur a morsu, donec rugientis bestie vocem audierit* [86].
>
> La lamia, como afirma el *Libro de la Naturaleza de las cosas*, es un animal grande y extraordinariamente cruel. Por la noche sale de la selva y se introduce en las huertas, rompiendo árboles y destruyendo las ramas mediante sus fuertes miembros adaptados a cualquier movimiento. Pero cuando el hombre llega para impedírselo, lucha con él y le muerde. Pero hay algo sobremanera sorprendente, según Aristóteles: un hombre herido por los dientes de la lamia no sana de la mordedura hasta que ha oído el rugido del animal.[87]

Estamos ante una criatura propia de los Bestiarios medievales, cuya imagen, algo borrosa, parece formada por un aluvión heterogéneo de datos. Una descripción tan ambigua produce interpretaciones dispares, a veces pintorescas: el miniaturista de un códice granadino del *De natura rerum* ha dibujado a lamia como una suerte de perro velludo o chacal, que echa abajo un árbol con una de sus patas. El pasaje, con la referencia a enormes brazos capaces de desarraigar árboles, pudo también sugerir a otros lectores la imagen de un gran gorila (→§33).

Ejemplo de la distorsión que puede sufrir el material antiguo es la observación sobre Aristóteles: «Pero hay algo sobremanera sorprendente, según Aristóteles: un hombre herido por los dientes de la lamia no sana de la mordedura hasta que ha oído el rugido del animal». Scanlan[88] sugiere que tenemos aquí un entendimiento defectuoso

[86] Tomás de Cantimpré 1974, tomo II, pág. 89.
[87] Reproducen el texto de T. de Cantimpré, con variaciones poco significativas, Vincent de Beauvais (L77A) y Alberto Magno (L78B).
[88] James J. Scanlan, *Albert the Great. Man and the beasts. De animalibus (books 22-26)*, Nueva York, 1987,

de un pasaje de la *HA* donde se explica cómo los bonitos son capaces de rechazar a un agresor más fuerte, por ejemplo a una lamia:

> Συστρέφονται δὲ καὶ αἱ ἀμίαι, ὅταν τι θηρίον ἴδωσι, καὶ κύκλῳ αὐτῶν περινέουσιν αἱ μέγισται, κἄν ἅπτηταί τινος, ἀμύνουσιν· ἔχουσι δ᾽ ὀδόντας ἰσχυρούς, καὶ ἤδη ὤπται καὶ ἄλλα καὶ λάμια ἐμπεσοῦσα καὶ καθελκωθεῖσα. (*HA.* 621a20).

> También los bonitos, cuando ven a algún bicho, se concentran en masa, y los más grandes de ellos nadan en círculo alrededor del citado bicho, y si este toca a alguno de ellos, le hacen frente. Los bonitos tienen dientes potentes, y ya se ha dado el caso de haber sido vista, aparte de otros animales, una lamia que atacó a los bonitos y que salió con múltiples heridas[89].

Como muestra de la creativa síntesis de elementos previos, no siempre bien entendidos, señalemos que el ilustrador del códice granadino dibuja un sorprendente *bonito* cuadrúpedo y provisto de rabo, excogitado por autor y artista a partir de la citada descripción de Aristóteles.

La noticia de que el herido por una lamia solo puede curarse de su mordedura escuchando el rugido del animal, atribuida apócrifamente por Cantimpré a Aristóteles, puede proceder o no de una mala traducción de la *Historia de los animales*: en cualquier caso, quizá se la entienda mejor si se la ubica dentro de una serie de testimonios en los que (aplicando la Ley del Talión) la ogresa, asustachicos o bruja es víctima de los mismos ataques que prodiga: la desventradora es desventrada, la que muerde o come es mordida o comida (→S§29.2). No es rara la afirmación de que solo esta reciprocidad puede poner fin al mal infligido por ella.

32. Lamias lactíferas.

Tras describir a lamia como una fiera que desarraiga árboles con sus fuertes brazos, prosigue Cantimpré con humildad (L76):

> *Et nos quidem ignoramus, si iste sunt, de quibus Ieremias in Trenis dicit: «Lamie nudaverunt mammam lactaverunt catulos suos». Et quidem secundum glossam supra predictum*

---

pág. 155, nota 5. Probablemente el equívoco se remonte a la traducción latina (*ca.* 1215) de este tratado de Aristóteles, utilizada como fuente por Cantimpré y Alberto Magno. Dicha traducción, realizada por el escocés Miguel Escoto (*ca.* 1180-1235) en Toledo, no parte del texto griego, sino de su traducción previa al árabe, efectuada en la primera mitad del siglo IX. Los enciclopedistas están utilizando, por tanto, la traducción de una traducción. Por el momento no podemos determinar si el error en la interpretación del pasaje debe achacarse a Escoto o al traductor de la versión árabe (quien, a su vez, pudo acaso hallarse ante un texto griego corrupto): está en preparación la edición tanto del texto árabe de *Historia animalium* como de la traducción latina de Escoto (van Oppenraay 1999: 37-8). El texto árabe conservado desciende del utilizado por Escoto, que no se conserva: el cotejo con la traducción muestra que ha sufrido cambios importantes. La comparación del texto de Escoto con el original griego indica, en cualquier caso, que en el proceso de la doble traducción se han introducido numerosísimos errores (van Oppenraay 1999: 38), debidos a errores de lectura y/o interpretación (van Oppenraay 1999: 45). El relativo a este pasaje bien podría ser uno de ellos.

[89] Traducción de J. Vara Donado, *Aristóteles. Historia de los animales*, Madrid, 1990.

locum in Trenis bene potest credi, quia dicit glossa, quod hec bestia ferocissima est sed tamen petentibus fetibus prebet mammas et lactat teneros. Has bestias Ieremias revocat ad memoriam Iudeis et culpat eos quod ipsis lamiis crudeliores sunt, cum parvuli eorum peterent panem et non erat qui frangeret eis; hoc animal Hebraice vocatur «adit» et suspicantur Iudei unam esse de furiis que parce dicuntur, eo quod nulli parcant.

Audivi a quodam, quod lamie sunt bestie in oriente circa partes illas que continent turrim Babel in campo Senaar. Et he[e] bestie maiores sunt capris et sunt irrigue lactis supra modum et domesticantur ab hominibus et ducuntur ad pascum et utiles sunt in habundancia lactis

Por nuestra parte, no sabemos a ciencia cierta si estos animales son aquellos de los que Jeremías habla en sus *Lamentaciones*: «las lamias dejaron al descubierto sus ubres y amamantaron a sus cachorros» [L38B]. Ciertamente puede creerse, de acuerdo con la Glosa al mencionado pasaje de *Lamentaciones*, ya que afirma la Glosa que este animal es sumamente feroz, a pesar de lo cual ofrece sus ubres, cuando sus crías lo reclaman, y amamanta a sus pequeñuelos. Jeremías recuerda esta bestia a los judíos, señalándoles que ellos son más crueles que las lamias, puesto que cuando sus pequeños les pedían pan, no había quien se lo partiera. Este animal en hebreo se llama *adit* y sospechan los judíos que es una de las Furias, llamadas Parcas por aquello de que no se apiadan de nadie [→L39C].

He oído a alguna persona que las lamias son animales de Oriente, de aquellas regiones en las que está enclavada la torre de Babel en medio de la llanura de Senaar. Son animales de mayor tamaño que las cabras, ubérrimos de leche. Los hombres las domestican y conducen a los pastos, resultando muy útiles por la abundancia de leche[90].

La sensatez de Tomás de Cantimpré le obliga a poner en duda que esas *lamias* por las que la *Vulgata* tradujo el hebreo *ardit*, «chacal», sean las mismas que, según el *De naturis rerum* (y según, como sabemos, fuentes bastante más antiguas) salen de noche de los bosques.

Sorprende, desde luego, el contraste entre las estériles fieras del desierto libio de las que hablara Dión (L17B), carentes de órganos sexuales, y estas criaturas fecundas que, llegado el caso, pese a su proverbial ferocidad amamantan con afecto a sus cachorros. De ahí, el camino que conduce del desierto al redil (y del primer párrafo, de autoridad escrituraria, al segundo con la dudosa noticia oral de un viaje a Oriente) es sorprendentemente sencillo: basta con convertir lo curioso y hasta marginal en la caracterización de la fiera (hasta las feroces lamias dan leche a sus crías) en un rasgo prototípico y distintivo (las lamias amamantan, son ricas en leche) e introducir un poco de iniciativa empresarial (los hombres las explotan provechosamente).

La imagen de una Lamia macromasta, de grande senos, a la vez maternal y agresiva, parece haber sido proverbial (→§49.1): tal vez fuera eso lo que llevara a san Jerónimo a elegirla para el texto bíblico de Jeremías. Como en el caso de *Is.* 34: 14, el santo demostró en ello su habilidad para buscar paralelismos funcionales entre la cultura hebrea y la grecolatina.

[90] Traducción de V. E. Hernández Vista (con retoques). Siguen de cerca el texto de T. de Cantimpré Vincent de Beauvais (L77A) y Alberto Magno (L78B).

El poder de la comparación reposa en el hecho de que las lamias, aunque los amamantan, son crueles con sus cachorros, a los que con frecuencia despedazan: así al menos lo entiende Pascasio Radberto (L58):

> *Lamia crudelissima omnium bestiarum. Dicitur enim de ista, quod crudelior sit fetibus suis, cunctis bestiis.* (...) *Lamia quasi lania a multis sonari dicitur, eo quod dilaniat catulos suos ac dilacerete quod in fabulis satis aperte legitur.*

33. Lamias simiescas.

En su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, Sebastián de Covarrubias y Horozco (1539-1613) dedica una interesante entrada a las «Lamias», entrada que, tras recoger material tomado de Dión y la patrística, concluye:

> Lo más cierto es ser cierta especie de monas.

Es tentador ver en estas palabras una lectura muy libre de los enciclopedistas del siglo XIII, que habían presentado a lamia como una alimaña de la selva que desarraigaba árboles con sus fuertes brazos (→§31). No obstante, la visión de las lamias como semejantes a monas aparece también, ocasionalmente, en el folklore vasco:

> En una leyenda recogida en Ataún, se dice que las lamias son parecidas a un mono (Erkoreka 1978: 455).

> Un hombre de allí mismo [Elgoibar] se apoderó de una lamiña (lamia) en el monte y la llevó a su casa. Decían que aquella lamia era semejante a un mono (Erkoreka 1978: 487).

Una representación gráfica muy interesante de época clásica presenta a una ogresa peluda que persigue a su víctima, un viajero fuertemente caricaturizado. Halm Tisserant (1989: 70, n. 11) no duda en llamar a la ogresa *guenon*, «mona», o al menos *femme simiesque* (1989: 68). Si la identificación de esta figura con Lamia es acertada (y no hay, desde luego, opción mejor hasta el momento), tendríamos que pensar que esta visión de Lamia como un monstruo peludo, semejante a un simio, aterrador pero también potencialmente ridículo, es considerablemente antigua.

Se trata de un *skyphos* de figuras negras del siglo IV a. C., tebano, de la escuela del pintor de Cabiros[91]: la ogresa peluda que persigue a un viajero, y de la que otros dos han conseguido huir encima de un árbol, no tiene por el momento identificación precisa. Levi (1964: 156) sugiere que podríamos llamarla Carco, remitiéndose a dos glosas de Hesiquio: la que indica que Carco era Lamia (¿una forma de Lamia? ¿un nombre alternativo, como Síbaris?) (Καρκώ· Λάμια: L39D) y la que recoge Carcinos como apelativo de los Cabiros: Κάβειροι Καρκίνοι· πάνυ δὲ τιμῶνται οὗτοι ἐν Λήμνῳ ὡς θεοί · λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες[92]. La semejanza entre el nombre de la ogresa y el de los Cabiros podría sugerir que aquella tenía algún papel en los rituales asociados a estos dioses, similar acaso al que Empusa pudo tener en Eleusis. No obstante, Levi prefiere dejar el nombre en blanco:

> It seems better to accept simply that we are dealing with a personage in an unknow myth (Levi 1964: 156).

Boardman (1992) constata que estamos ante un *countryside demon* que podría ser Lamia, pero se muestra igualmente cauto:

> Most likely, however, the attempt to identify L. should be abandoned, since it seems that such folklore bugaboos and child-scarers were never dignified with an iconograhic form by Greek artist unless they had some positive narrative function (such as Gorgo).

La identificación con Carco parece, desde luego, aventurada: nada sabemos sobre el *hapax* Καρκώ: ni siquiera si se trata realmente de un prosopónimo o de un nombre común, hipocorístico acaso de καρχαρίας, el pez también llamado λάμια (→§29). Aun suponiendo que sea realmente el nombre de una asustachicos, la relación con Καρκίνοι es puramente conjetural.

---

[91] Sobre esta escuela boecia de pintura, en la que los personajes suelen representarse en clave paródica, v. Romagnoli 1904, Halm Tisserant 1989: 69-70.

[92] Debemos añadir a la serie al demonio Karkinar que aparece mencionado como progenitor de Onoscélide en un texto mágico tardío (E56).

En cuanto a Lamia, la actitud de Boardman es razonable, pero cabe objetar, siguiendo su propio argumento, que la ogresa representada cumplía sin duda una función narrativa clara en el relato al que alude el *skyphos*: como la cumple Lamia en el mito líbico conservado por Duris y Diodoro, o Lamia/Síbaris en el recogido por Antonino Liberal.

En el peor de los casos, aun si la figura no pretendía representar a Lamia, sino a otro personaje de distinto nombre, es claro que se trata de un correlato tipológicamente idéntico: un monstruo femenino animalesco, simiesco, que ataca a los viajeros en lugares desiertos. La representación ilustra adecuadamente, pues, no solo la imagen que de Lamia podían tener Covarrubias y los informantes de Ataún, sino también la que nos dan los escoliastas a Aristófanes.

Siendo la mona proverbialmente fea, es normal que las asustachicos femeninas resulten simiescas: significativamente, en las *Asambleístas*, 1072, la tercera de las viejas empuseas que intentan forzar a un jóvenes es descrita por este como una mona rebozada de albayalde (πίθηκος ἀνάπλεως ψιμυθίου).

34. El pájaro lamia.

Dos léxicos latinos medievales del siglo VII, los llamados *Abba* y *Abstrusa*, recogen en sus entradas *Lamnas / Lamnas* y *Lamia*, respectivamente, una visión de lamia como animal o pájaro feroz (*animal*, *ales ferox*), similar al leopardo :

> *Lamnas (lamia): animal simili (-e) pardo* (L48)
>
> *Lamia: genus monstri seu ales ferox, simile pardo* (L50)

Ales, lit. «alado», se aplica solo a aves grandes, y en especial a aquellas cuyo vuelo puede constituir un augurio. *Pardus* procede del gr. πάρδος, a su vez préstamo oriental. No tiene nada de sorprendente que se imagine a la fiera lamia como similar a la pantera o leopardo: sí lo es que al mismo tiempo se le considere alado.

Puede que se haya dado un sincretismo con la caracterización de las estriges: no obstante, también otra de las ogresas que nos ocupan, Gelo, es concebida como alada (→G§25). Un mosaico de Pesaro, reproducido y comentado por Weicker (1902: 33, 208), representa a dos pájaros con cabeza humana y gorros frigios, con la inscripción *LAMIE*. La imagen pertenece probablemente a los siglos XII o XIII (Calegari s.a.), y atestigua que la visión de las lamias como aves (L50) tuvo continuidad en la iconografía medieval.

La imagen de Pesaro no parece guardar, sin embargo, semejanza alguna con un leopardo. Es probable que L50 haya acumulado información de forma un tanto descuidada, volcando en una sola entrada la visión de lamia como animal parecido al leopardo (tal como aparece en L48) y la visión como pájaro monstruoso (tal como aparece en el mosaico de Pesaro).

La primera caracterización puede ponerse en relación con la ya vista de lamia como alimaña salvaje (→§31); en cuanto a la segunda, volveremos sobre ella al analizar la construcción del cuerpo de Lamia como híbrido de mujer (parte superior) y animal (parte inferior) (→§45.5). Baste apuntar ahora que la visión de las lamias con pies de ave (gallina, ganso o pato) es común en el folklore vasco (Erkoreka 1978: 454; Barandiarán 1984 s.v. *Lamin*).

No es raro, por otra parte, que pájaros indeterminados o abiertamente imaginarios sirvan como asustachicos. Así, por ejemplo, en Asturias (Sordo Sotres 1991: 38):

> En Tresgrandas, asustaban a los rapaces con la amenaza de que se los iban a llevar los ijáncanos, que eran *unos pajarones mu grandes*.

35. El caballo de Lamia.

En su estudio sobre las tradiciones referentes a Lamia, Politis (1871: 202-3) menciona la presencia en los cuentos populares de un animal llamado «el caballo de Lamia» (τῆς Λαμίας τἄλογο):

> El caballo de Lamia, según los cuentos neohelénicos, «se come las nubes». Comúnmente, sin embargo, se llama «Caballo de Lamia» a un tipo de pez, al que también los antiguos denominaron Lamia.

Dejando aparte su uso traslaticio referido al pez lamia o lamna (→§29), nos interesa ahora la caracterización de este caballo como un animal prodigioso, que se come las nubes. Por desgracia, Politis no da más datos sobre este caballo: en otro momento (1871: 193) nos dice que las lamias

> tienen perros y caballos, pero dan como alimento paja a los perros, y huesos a los caballos, lo cual se parece a cierto refrán antiguo, referido por Apostolio: «Dándole paja al perro y al asno huesos»[93].

Los caballos aparecen con cierta frecuencia asociados a personajes femeninos siniestros: según una tradición, Pegaso es hijo de la Gorgona; un pasaje de Teócrito relaciona a Mormo con un caballo (M12, M§14.1); también a Hécate y Onoscélide se las asocia con caballos (→E§29.5; para el caballo como asustaniños fuera de Grecia v. Widdowson 1977: 237-8). Incluso la relación del caballo-asustaniños con el cielo tiene paralelos:

> in parts of North Carolina... if a child continues to be naughty, the Hobby Horse **who thunders across the sky** will take him or her away (Geisler 1997).

El caballo de Lamia podría muy bien ser, por tanto, una extensión aterradorra de su figura, asociada con los fenómenos meteorológicos: si el galope del *Hobby Horse* ocasiona los truenos, el pasto del caballo griego son las nubes. A la hora de imaginarnos este caballo, podemos quizá remitirnos a la caracterización de su paralelo canadiense:

> The hobby-horse is thought of as a horse with large teeth which eats up children (Widdowson 1977: 238).

Cabe acercarse aún más. En el folklore céltico encontramos un caballo que, como el de Lamia, aparece asociado a las aguas, y es además devorador de niños:

> On the isle of Man, the water horse was supposed to make away with men, children and even domestic horses, carrying or dragging them down beneath the waters of the river which it haunted (Róheim 1969: 339).

II.4. CATEGORÍAS LIMINARES.

36. Lamia como mujer bestial.

Es característico de los asustachicos, y en concreto de Lamia, el hibridismo entre categorías excluyentes: como consecuencia de ello, la definición del personaje como mujer (→§23-§28) o bestia (→§29-35) deja siempre algo que decir sobre su naturaleza, que se mueve precisamente entre ambos τάξα.

Una manera de tratar con este problema es convertir una de las categorías en adjetivo de la otra: hacer de Lamia una mujer bestial. En un interesante pasaje de la

[93] Κυνὶ δίδως ἄχυρα, ὄνῳ δ᾽ ὀστέα: *Corpus Paroemiographum Graecorum*, ed. Leutsch, en Apostolio, 31.

Ética a Nicómaco, Aristóteles (L5A) se refiere a la anomalía que se produce en quienes, siendo humanos, tienen una naturaleza perversa, una disposición bestial:

> Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ (15) μὲν ἁπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζῴων καὶ ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθη γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεις, ἔστι καὶ περὶ τούτων ἕκαστα παραπλησίας ἰδεῖν ἕξεις· λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, οἷον τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσαν τὰ (20) παιδία κατεσθίειν.
>
> Puesto que hay que algunas cosas que son por naturaleza gratas, y de estas unas lo son en general, otras para un género en particular de animales o de hombres; otras en cambio no lo son, pero bien sea por mermas, bien por malas costumbres llegan a serlo, y otras son gratas por obra de naturalezas perversas, y respecto a estas podrás ver en cada caso disposiciones semejantes. Me refiero a las brutales, como la de la mujer de quien dicen que abre a las preñadas y se come a los niños.

Aunque Aristóteles no da el nombre, los comentaristas de su escuela (L5A-1, L5A-2) entendieron que se refería a Lamia:

> καταλέγει ἃ οὔκ εἰσιν ἡδὲα φύσει καί φησιν ὅτι τὸ ἐσθίειν τὰ παιδία φύσει ἡδὺ οὐκ ἔστιν. ἐδόκει δὲ τῇ Λαμίᾳ ἡδύ· ἡ Λαμία γυνή τις ἦν περὶ τὸν Πόντον, ἥτις διότι ἀπώλετο τὰ οἰκεία τέκνα, τὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν βρέφη ἤσθιεν (L5A-1).
>
> Expone las cosas que no son agradables por naturaleza y dice que el devorar a los niños no es agradable por naturaleza. A Lamia, sin embargo, le resultaba agradable. Lamia era una mujer de cerca del Ponto, la cual, porque murieron los niños de su casa, devoraba los bebés de las demás mujeres.

> τῇ μὲν γὰρ τῆς Λιβύης ἀρχούσῃ Λαμίᾳ ὀνομαζομένῃ καὶ τὰς ἐγκύους ἀνατεμνομένῃ καὶ ἐκροφούσῃ ὠμὰ τὰ ἔμβρυα ἡδεῖα μὲν ἦν ἡ τοιαύτη ἐδωδή, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ, ἁπλῶς δὲ ἀηδεστάτη (L5A-2).
>
> En efecto, a la gobernante de Libia, llamada Lamia, que abría en dos a las embarazadas y se tragaba crudos los fetos, le resultaba agradable tal alimento, pero lo era (solo) para ella: pues es, sencillamente, desagradable en grado sumo.

Esta visión de Lamia con disposición bestial, que la hace obrar παρὰ φύσιν, plantea el hibridismo en un plano abstracto, propio de la filosofía: en los cuentos se preferirá presentar la oposición de manera más gráfica, oponiendo la parte superior del cuerpo a la inferior (→§45), o la apariencia externa a la realidad interna.

37. Lamia como mujer «bestializada».

En la visión de Aristóteles, la naturaleza humana de Lamia se ve mediatizada por una disposición brutal: es posible disponer este conflicto cronológicamente, y hacer que Lamia, originariamente humana, se «bestialice» como consecuencia de una experiencia traumática. Así sucede en la leyenda que sitúa a Lamia en Libia, cuyo contenido conocemos gracias al testimonio indirecto de Duris (*ap.* sch. Ar.: L3A-1): Lamia era una mujer bellísima, pero la pérdida de sus hijos la convierte en una bestia (θηρίον) deforme y agresiva, que ataca a los hombres.[94]

Frente a la formulación del sch. Ar., que recoge escuetamente los cambios físicos y éticos: διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν, dos lectores alegoristas del mito, el mitólogo Heráclito (autor del tratado *Περὶ ἀπιστῶν*; L7) y Diodoro (L10), se refieren a esta transformación como una conversión en bestia.

Nos dice Heráclito (*Περὶ ἀπιστῶν* 34) que Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, «Hera la convirtió en fiera», lo que explica después un tanto chatamente como metáfora: <διὰ δὲ τὸ ὑπὸ> ταῖς ἐρεμίαις καταγινομένην αὐτὴν ἄλουτον καὶ ἀθεράπευτον εἶναι, ἐδόκει θηρίον ὑπάρχειν, «<y por el> estar ella viviendo en lugares solitarios, sucia y sin atenciones, parecía que era una fiera».

Según Diodoro (D.S. 20. 41), μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαι φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη, «cuentan que vivió la reina Lamia, distinguida por su belleza. Pero por lo salvaje de su alma dicen que el tiempo transcurrido después de estas cosas volvió su aspecto bestial».

Apariencia y realidad van aquí de la mano: si Lamia parece una bestia es porque en su interior lo civilizado ha terminado cediendo ante lo salvaje, lo humano ante lo animal. No es ya, pues, una γυνή en sentido propio.

38. Lamia como monstruo (τέρας, *monstrum*).

La alteridad radical de Lamia no se refiere solo al ser humano: aun si se la llama θηρίον, tampoco se integra satisfactoriamente entre los animales: se halla aislada entre ellos como excepción anormal y fantástica, sobrenatural: constituye un θηρίον ὑπερφυές (Antonino Liberal: L28), que ataca a las demás fieras salvajes y tiene una

[94] Como señala Buxton (1987: 73-4) uno de los patrones más comunes en la mitología griega es aquel en que «a departure from the norm —often as transgression— is fixed for ever by a change into a non-human state». En el caso de Lamia, su relación con Zeus constituye una falta, al menos desde el punto de vista de la celosa Hera; pero el efecto no es directo: la venganza de la diosa provoca la pérdida de sus hijos y el dolor hace que Lamia, perdida la condición de su madre, acabe perdiendo también la condición humana.

forma desusada, compuesta de mujer y fiera (Dión: L17B); o bien es una fiera que antes fue mujer (Duris: L3A-1) o una mujer bestializada (Heráclito: L7).

Esta alteridad excepcional, tanto respecto a los hombres como respecto a los demás animales, se indica a veces con el uso de sustantivos como τέρας o *monstrum*. Τέρας llama Aristófanes a la imagen que construye de Cleón, y que incluye aliento de foca, testículos de Lamia, culo de camello... (L3A, L3C); *horribile monstrum* llama el denominado Mitógrafo Vaticano primero a Poine, y con ella a Lamia, pues:

> *Ipsum monstrum Lamia vocabatur* (L41).

Autores posteriores insisten en esta categorización: para Eucherius Lugdunensis lamia es *genus monstri, ut quidam affirmant* (L43); la claúsula relativizadora desaparece en los glosarios del siglo VII: *genus monstri* (L48, L50). Para Haymo de Halberstadt y Jacobus Cruquius es simplemente un *monstrum* (L59A, L81). Una glosa anónima irlandesa dará al menos fe de su antropomorfismo: *lamia monstrum in femine figura* (L57).

Monstrum y *animal* son vistos como categorías acumulables (también en castellano: «animal monstruoso»), pero aun en ese caso es el matiz de portento contra natura el que se desea destacar:

> *Lamia monstrum animal est* (L73).

39. Representación gráfica de Lamia como mujer monstruosa.

Un lécito ateniense de figuras negras del siglo V (Museo de Atenas, nº 1129), muestra a una figura femenina atada a un poste y torturada por un grupo de sátiros: desde Mayer (1891), se ha querido ver aquí la escenificación de un drama satírico referente a Lamia: la visión de Λάμια ἁλοῦσα. Las terribles torturas que sufre la figura explicarían sobradamente, por efecto del terror, sus famosas ventosidades (ἐπέρδετο)[95].

[95] El pintor anónimo recibe a veces, en referencia al personaje central de esta obra, el nombre de *Beldam Painter*. *Beldam*, «bella dama», es en este caso una ingeniosa antífrasis.

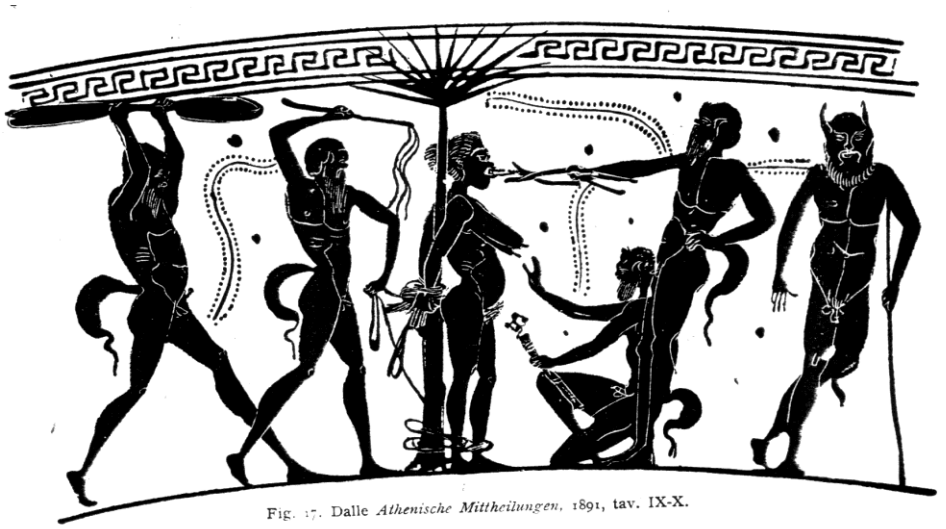


Fig. 17. Dalle *Athenische Mittheilungen*, 1891, tav. IX-X.

En un estudio notable de esta pintura, Halm-Tisserant (1989) ha hecho notar que en ella solo la figura de la víctima ha sufrido la aplicación de las leyes de la caricatura: vientre grueso, piernas delgadas, pechos colgantes, rostro hocicudo –semejante a las máscaras teatrales deformes, los μορμολυκεῖα–, mientras los sátiros escapan en cambio de la distorsión. Este hecho, y la terrible violencia de las vejaciones sexuales a las que es sometida la víctima, llevan a Halm-Tisserant a concluir, convincentemente, que el pintor ha querido expresar en la figura caricaturesca un estado distinto a lo ideal, distinto a lo humano: Lamia es un ser monstruoso y malvado, que rapta y tortura a sus víctimas, y por eso su tortura [como ya viera Mayer (1891: 303)] puede presentarse como algo gracioso, que suscita la simpatía del espectador, un acto de venganza popular, como lo era por ejemplo en *El Cíclope* la ceguera de Polifemo, y como debía serlo en las atelanas la eventración evocada por Horacio (L13): sacar a un niño vivo del vientre de una Lamia[96].

Ese carácter bestial de Lamia, visible en su caricaturesco aspecto exterior, tal como lo pinta el lécito del Museo de Atenas, tiene, como hemos visto, su correlato interior en la disposición brutal, que le hace encontrar dulce lo que, en sí, es atroz (→§36). Tal como aparece representado, el personaje es antropomorfo, pero no propiamente humano: como señala Halm-Tisserant, recuerda a la ogresa simiesca del *skyphos* beocio (→§33).

[96] Al ver en el personaje torturado una criatura inhumana, Halm-Tisserant descarta que el pintor haya querido representar en él a una mujer de raza negra, como habían interpretado anteriormente varios autores (así, Seltman 1920: 15-6, Beardsley 1922: 74-6, Snowden 1948). También se ha intentado explicar la escena al margen de Lamia: Buschor (1927: 230-2) conecta el lécito con un pasaje de Pausanias en el que se cuenta cómo unos navegantes griegos se vieron obligados a desembarcar en las islas Satíridas, en el mar exterior, habitadas por sátiros salvajes. Para evitar que los sátiros dañaran a las demás mujeres que llevaban a bordo, los marinos les entregaron a una mujer bárbara. *Los sátiros, entonces, la ultrajaron no solo por donde está establecido, sino también por todo el cuerpo* (Paus. 1.23.5-6). Aunque la asociación parece convincente a primera vista, el personaje del lécito no es, como observa Halm-Tisserant, «una mujer bárbara», sino una criatura inhumana (entre otras cosas, hermafrodita). El lécito y la historia de Pausanias, aunque no estén directamente conectados, desarrollan la misma idea: la crueldad de los sátiros contra víctimas femeninas indefensas. Sin embargo, en un caso se trata de una agresión gratuita; en el otro, de una revancha.

40. Las fieras líbicas.

En su *Discurso quinto* (L17B) el sofista del siglo II d. C. Dión de Prusa (llamado Crisóstomo por su elocuencia) narra e interpreta alegóricamente una historia (μῦθος) líbica, que presenta como muy conocida: la presencia en los desiertos de Libia de unas fieras terribles, de rostro humano, que atraen con sus encantos a sus víctimas para luego devorarlas.

En ningún momento utiliza Dión las palabras λάμια o λάμιαι para referirse a estas criaturas híbridas y monstruosas. Sin embargo, sucesivas generaciones de mitógrafos, del Renacimiento en adelante, han coincidido en ver en estas Λιβυκὰ θηρία formas de Lamia, o lamias.

Observemos la historia, tal como Dión la cuenta; después concluiremos si estamos o no ante λάμιαι:

Or. 5.5-15

Λέγεται γὰρ πάλαι ποτὲ θηρίων εἶναί τι γένος χαλεπὸν καὶ ἄγριον, πλεῖστον καὶ μάλιστα γιγνόμενον ἐν τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης. ἥδε γὰρ ἡ χώρα καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ παντοδαπὰς φέρειν ζώων φύσεις, ἑρπετῶν τε καὶ ἄλλων θηρίων. ἐν οἷς εἶναι καὶ τοῦτο τὸ γένος ὑπὲρ οὗ νῦν ὁ λόγος, σύνθετον τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν σχέδον ἐκ τῶν πλεῖστον διαφερόντων, παντελῶς ἄτοπον, πλανᾶσθαι δὲ αὐτὸ μέχρι τῆσδε τῆς θαλάττης ἐπὶ τὴν Σύρτιν τροφῆς ἕνεκα.

Se dice, en efecto, que antiguamente hubo una vez una especie de fieras feroz y salvaje, que sobre todo y principalmente se daba en las zonas deshabitadas de Libia. Pues este país incluso hoy día parece producir todo tipo de especies de animales, de serpientes y de otras fieras. Entre las cuales se dice que estaba también esta especie objeto del discurso, compuesta en la forma del cuerpo de las cosas prácticamente más diversas, absolutamente desusada, y que vagaba hasta este mar, junto a Sirtis, por comida.

θηρᾶν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄγρια θηρία, τοὺς τε λέοντας καὶ παρδάλεις, ὡς ἐκεῖνα τάς τε ἐλάφους καὶ τοὺς ἀγρίους ὄνους καὶ τὰ πρόβατα, μάλιστα δὲ ἥδεσθαι τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄγρᾳ. ὧν δὴ καὶ ἕνεκεν ἐγγὺς ἀφικνεῖσθαι τῶν οἰκουμένων μέχρι τῆς Σύρτεως. ἔστι δὲ ἡ Σύρτις κόλπος θαλάττης εἰσέχων ἐπὶ πολὺ τῆς χώρας καὶ τριῶν ἡμερῶν, φασί, πλοῦς ἀκωλύτως πλέουσι.τοῖς δὲ κατενεχθεῖσιν οὐκ εἶναι τὸν ἔκπλουν δυνατόν· βραχέα γὰρ καὶ διθάλαττα καὶ ταινίαι

μακραὶ μέχρι πολλοῦ διήκουσαι παντάπασιν ἄπορον καὶ δύσκολον παρέχουσι τὸ πέλαγος.

Cazaban, en efecto, también a las bestias salvajes, a los leones y leopardos, como aquellas a los ciervos y a los asnos salvajes y ovejas, pero disfrutaban sobre todo con la caza de los hombres. Y por estos, en verdad, acudían cerca de las poblaciones, hasta Sirtis. Y Sirtis es un golfo de mar que se interna por buena parte del país; y durante tres días, dicen, de travesía, sin impedimento navegan. Pero a los que son conducidos hacia abajo no les es posible la vuelta en barco. Pues escollos y cruces de corriente y grandes bancos de arena que ocupan una gran extensión hacen el mar por completo intransitable y difícil.

Οὐ γάρ ἐστι κατ᾽ ἐκεῖνα τὸ τῆς θαλάττης ἀγγεῖον καθαρόν, χαῦνος δὲ καὶ ψαμμώδης ὁ τόπος ὧν ἐκδέχεται τὸ πέλαγος, οὐδὲν ἔχων στερεόν. ὅθεν οἶμαι θῖνες τε μεγάλαι καὶ χώματα ἐν αὐτῷ γίγνονται τῆς ψάμμου, καθάπερ ἐν τῇ χώρᾳ συμβαίνει τὸ τοιοῦτον ἀπὸ πνευμάτων, ἐκεῖ μᾶλλον ὑπὸ τοῦ κλύδωνος. ἔστι δὲ καὶ τὰ κύκλῳ τοιαῦτα σχεδόν, ἐρημία καὶ θῖνες. ἀλλὰ γὰρ δὴ τούς τε ναυαγοὺς ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐπανιόντας καὶ εἴ τινας τῶν Λιβύων κατ᾽ ἀνάγκην διεξιόντας ἢ πλανωμένους ἐπιφαινόμενα ἥρπαζε τὰ θηρία.

Pues no está por aquella zona el lecho del mar limpio, sino que el sitio, siendo poroso y arenoso, recibe el mar sin tener nada sólido. Por lo cual, creo, grandes bancos y escollos se dan allí de arena, tal como en tierra sucede algo semejante por obra de los vientos, pero allí por el oleaje. Y es también lo circundante más o menos parecido, desierto y dunas. Pero, en efecto, a los naúfragos que marchaban tierra adentro desde el mar, y lo mismo si algunos de los libios por necesidad atravesaban o andaban errantes, aparecían las fieras y los capturaban.

Ἡ δὲ φύσις αὐτῶν τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰδέα τοιάδε· τὸ μὲν πρόσωπον γυναικεῖον εὐειδοῦς γυναικός, μαστοὶ δὲ καὶ στήθη πολύ τι κάλλιστα καὶ τράχηλος, ὁποῖα οὔτε παρθένου θνητῆς γένοιτ᾽ ἂν οὔτε νύμφης ἀκμαζούσης οὔτε πλάττων ἢ γράφων οὐδεὶς δυνήσεται ἀπεικάσαι· τὸ δὲ χρῶμα λαμπρότατον, καὶ ἀπὸ τῶν ὀμμάτων φιλοφροσύνη καὶ ἵμερος ταῖς ψυχαῖς ἐνέπιπτεν, ὁπότε προσίδοι τις· τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα σκληρόν τε καὶ ἄρρηκτον φολίσι, καὶ τὸ κάτω πᾶν ὄφις· ὑστάτη δὲ κεφαλὴ τοῦ ὄφεως μάλα ἀναιδής.

Y la naturaleza del cuerpo de estas y la apariencia era como sigue: por una parte, el rostro femenino de mujer de hermosa apariencia, y los senos también y el pecho de gran belleza y el cuello, tal como ni los de una doncella mortal podrían llegar a ser, ni los de una muchacha en la flor de la juventud, ni plasmándolos o pintándolos podrá ninguno representarlos. Su tez era también brillantísima, y desde los ojos lanzaban a las almas complacencia y deseo, tan pronto alguno miraba. Pero el cuerpo restante era duro e inquebrantable, con escamas, y por debajo formaba todo una serpiente. Y la cabeza extrema de la serpiente era totalmente despiadada.

τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες –οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὡς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἱέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα– τῶν δὲ πεζῶν ἁπάντων τάχιστα, ὡς μηδένα ἄν ποτε ἐκφυγεῖν αὐτά· καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστούς, καὶ ἅμαπροσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δεινὸν τῆς ὁμιλίας· καὶ τοὺς μὲν προσιέναι καθάπερ γυναιξί, τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, γενόμενον δ᾽ ἐγγὺς συναρπάζειν· ἔχειν γὰρ δὴ καὶ χεῖρας θηριώδεις, ἃς ὑποκρύπτειν τέως. ὁ μὲν οὖν ὄφις εὐθὺς δακὼν ἀπέκτεινεν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ· τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὁ ὄφις καὶ τὸ ἄλλο θηρίον.

Y estas fieras, aladas no se dice que fueran, como las esfinges –ni que dialogasen, como aquellas, ni emitieran otro sonido, sino que solo silbaban, como las serpientes, agudísimamente–; pero se cuenta que de los seres que caminan eran las más rápidas, de modo que nadie hubiera podido nunca escapar de ellas. Y que a las demás las vencían por la fuerza, pero a los hombres con engaño, enseñando el pecho y los senos, y que al tiempo al mirar engatusaban e introducían un terrible deseo de trato. Que estos se les aproximaban como a mujeres, y que ellas permanecían inmóviles y bajando a menudo la mirada, imitando a una mujer decorosa, pero al que estaba cerca lo atrapaban. Pues que también las manos las tenían de bestia, las cuales escondían por debajo entretanto. La serpiente, en verdad, en seguida tras picarlo lo mataba con el veneno. Y al muerto lo devoran al tiempo la serpiente y el resto de la fiera.

Las opiniones modernas respecto a este «mito líbico» varían. Ha llegado a sugerirse que podría tratarse de una invención del mismo sofista, cosa que por muchos motivos parece poco probable. Para empezar, no hay razón para dudar de las palabras de Dión cuando se refiere a esta historia como conocidísima de todos los niños[97], lo que implica que se trata de una historia tradicional y de cierta antigüedad:

Βούλεσθε οὖν βραχύ τι καὶ τοῖς νεωτέροις ἐπιχαρισώμεθα τοῦ μυθολογήματος· οὕτω γὰρ πάνυ πείθονται αὐτῷ καὶ νομίζουσιν ἀληθές, ὥστε ὕστερον ποτέ φασιν ἐπιφανῆναι τοῦ γένους τούτου βαδίζουσιν εἰς Ἄμμωνος Ἕλλησι θεωροῖς μετὰ πολλῆς δυνάμεως παραπεμπούσης ἱππέων καὶ τοξοτῶν.

¿Querríais que con un pequeño trozo del cuento también a los más jóvenes complaciéramos? Pues de tal modo están persuadidos de él y lo consideran cierto, que más tarde en cierta ocasión dicen que se les aparecieron de esta especie a los que iban al oráculo de Ammón como enviados griegos con una gran fuerza enviada al par de jinetes y arqueros.

[97] Como escribiera Eurípides, *¿quién el nombre odiosísimo para los mortales no conoce de Lamia, la líbica de linaje?* (*LA*, fr. 922 Nauck-Snell).

El valor de la interpretación alegórica del mito como ejercicio virtuosístico reside en la capacidad del sofista para darle una vuelta de rosca a un tema tradicional bien conocido. Es, pues, indudable que la historia alegorizada es muy anterior al discurso de nuestro autor.

Por lo demás, aunque Dión evite dar el nombre de *lamias* a estas bestias, hay en el mito que cuenta tantas confluencias con las demás historias sobre Lamia que resulta imposible dejar de ver que estamos ante una variación del mismo material.

Los escolios a Aristófanes (L3A-1) y otros testimonios (L39B, L54A, L61) se refieren a Lamia como θηρίον, utilizando el mismo término que Dión. Y, desde Eurípides al menos (L4), es Libia (→§97) el escenario más común donde se situaban las andanzas de este θηρίον, en el que Lamia se convirtió tras perder a sus hijos (→§37).

Por lo que a la vinculación con el desierto y con la serpiente se refiere, conviene recordar que Apolonio (L31A), tras escudriñar a Menipo y su esposa, concluye sentencioso: «Acaricias a una serpiente, y una serpiente te acaricia a ti». La equivalencia, pues, Lamia = serpiente, parece completamente tradicional, visto que Filóstrato alude a ella sin necesidad de dar más explicaciones. Una serpiente que está siempre en parajes desérticos o solitarios, como el camino donde Menipo encuentra a la hermosa fenicia, y que aquí forma la parte inferior de este tipo de bestias prodigiosas. Una serpiente y un desierto, en fin, con los que también se asociaba al correlato hebreo de Lamia, Lilith. La analogía entre ambos personajes, captada seguramente desde fecha temprana, quedó sancionada cuando primero Símaco en su traducción del AT al griego (L33) y luego San Jerónimo en su versión latina (L38A, L38B) optaron por λάμια y *lamia* como traducción de *lilith*.

Otro elemento fundamental de este mito es su carácter infantil: carácter del que precisamente Dión quiere redimirlo, pero en el que al mismo tiempo hace constante hincapié, vinculando este μῦθος con los demás espantajos edificantes: μορμολυκεῖα con los que Lamia es continuamente relacionada o identificada en gran cantidad de fuentes:

> Ὅδε μὲν δὴ ὁ μῦθος, οὐ παιδίῳ πλασθείς, ὡς ἂν ἧττον ᾖ θρασὺ καὶ ἀκόλαστον, ἀλλὰ τοῖς μείζω καὶ τελιοτέραν ἀφροσύνην ἔχουσιν, ὑφ᾽ ἡμῶν δεῦρο μετενεχθεὶς τάχ᾽ ἂν ἱκανῶς ἐπιδεῖξαι δύναιτο ὁποῖόν ἐστι τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν γένος, ὅτι ἄλογοι οὖσαι καὶ θηριώδεις, ἔπειτα ἡδονήν τινα παραδεικνύουσαι, προσαγόμεναι τοὺς ἀνοήτους ἀπάτῃ καὶ γοητείᾳ, διαφθείρουσιν οἰκτιστα καὶ ἐλεεινότατα.

Este mito, no inventado para un niño pequeño, para que sea menos atrevido e indisciplinado, sino para los que tienen mayor y más cumplida insensatez, por nosotros ahora llevado a este punto podría al pronto ilustrar bien cuál es el género de las pasiones, que siendo irracionales y bestiales, luego de hacerles ver cierto placer, conduciendo a los tontos con engaño y embeleco, los destruyen del modo más lamentable y lastimoso.

ἃ χρὴ δεδιέναι πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντας, ὥσπερ ἐκεῖνα τὰ μορμολυκεῖα τοὺς παῖδας ὁπόταν παρὰ καιρὸν τροφῆς ἢ παιδιᾶς ἢ ἄλλου τινὸς ὀρέγωνται, καὶ ἡμᾶς, ὁπόταν ἢ τρυφῆς ἢ χρημάτων ἢ ἀφροδισίων ἢ δόξης ἢ ἄλλης τινὸς ἡδονῆς ἐρῶμεν, μήποτε προσιόντες ταῖς πανούργοις ταύταις συναρπασθῶμεν ὑπ᾽ αὐτῶν ἐπ᾽ ὀλέθρῳ καὶ διαφθορᾷ πασῶν αἰσχίστῃ. καὶ γὰρ τοι καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου ταύτῃ τρέπειν οὐ χαλεπὸν ἀνδρὶ ἀδολέσχῃ καὶ πλείω σχεδὸν ἢ ἔδει σχολὴν ἄγοντι.

Las cuales cosas es preciso que las temamos también nosotros, teniéndolas ante los ojos, como los niños a esos espantajos cuando fuera de ocasión pretenden alimento o juego o alguna otra cosa, cuando sintamos deseo bien de libertinaje o de riquezas o de goces amorosos o de fama o de algún otro placer, no vaya a ser que alguna vez acercándonos a estas malicias seamos arrastrados por ellas a la ruina y perversión más vergonzosa de todas. Y, en efecto, en verdad también aplicar de este modo el resto del mito no le será difícil al hombre que es ingenioso y disfruta de prácticamente más tiempo de asueto del que debiera.

En resumen, la evaluación de los indicios que vinculan a estos θηρία con Lamia[98] y los elementos básicos que caracterizan a estos θηρία (voracidad, que escuda sus verdaderos propósitos con un móvil sexual; dualidad: belleza aparente / fealdad escondida; identificación con las pasiones y el desenfreno del alma) permite llevar la duda sobre la identificación a una *reductio ad absurdum*: si la historia que cuenta Dión fue una invención suya y no la reelaboración de tradiciones previas sobre Lamia, aun así su parecido temático y estructural con estas resulta tan grande que estaba condenada a ser leída y entendida, a pesar de todo, como referente a ellas.

Y, en efecto, hay una larga tradición que atestigua que esto es así: hasta el punto de que, desde el Renacimiento, la conjunción de este *Discurso Quinto* (L17B) con la *Vida de Apolonio de Tiana* (L31) proporciona la imagen habitual de Lamia que nos trasmiten eruditos y mitógrafos.

A modo indicativo, seleccionemos cinco ejemplos varios —en francés, latín, castellano, italiano e inglés, en fechas que van del siglo XVI al XIX—, donde se parafrasea a Dión, y se identifica como *lamias* a las θηρία descritas por él:

[98] A saber: el carácter infantil del relato, ligado a los μορμολυκεῖα; la ambientación líbica; la coincidencia con la caracterización que Filóstrato hace de Lamia (identificación con la serpiente, gusto por los jóvenes hermosos, uso del cebo sexual); la analogía entre el pez lamna (que se acerca a la costa por víctimas) y estas fieras (que se acercan a las poblaciones costeras por víctimas).

El primer ejemplo pertenece a la obra de Le Loyer, autor de un libro sobre espectros publicado en 1586:

> *Disons à present des Demons femmes qu' auoient les Grecs outre celles que nous auons rapportees. Les Lamies estoient Demons de desert ayant forme de femmes, & en lieu de pieds cachoient des testes de Dragons. Dion Chrysostome fait les Lamies bestes de la Libye, si vistes & isnelles qu' aucun tant agile soit-il, ne les sçauroit passer de course, & pour tromper plus aisément ceux qu'elles veulent deuorer, elles leur monstrent leurs tetins & leur sein, & le charment de sorte qu'ils n'ont rien de plus grand desir que d'approcher aupres de ces monstres qu'ils pensent estre des femmes, & qui ne parlent point: parce que toute leur voix n'est qu'vn, sifflement de Serpent ou de Dragon. Mais si tost qu'elles tienne(n)t les hom(m)es, aussi tost elles les prenne(n)t de leur mains crochuës, & puis les deuorent les ayant picquez de la dent veneneuse qui est en leur teste de Dragon*[99].

Tenemos una redacción muy semejante, en este caso en latín, en la obra sobre brujas de J. J. Godelmann, publicada en 1601:

> *Voce Lamiae significari Daemonem specie muliebri. Eodemque sensu ait Philostratus, Lamian pueros deuorantem Corintho Apollonio y Tyanneo expulsam esse. Cum autem plerumque Daemones spectentur in desertis locis, prout est maxima ex parte Africa, Lamian in historia Africana describit Dion similem ferae, habenti vultum foeminae elegantissimum, & pectus pelliciendis viatoribus regenti, modestis & gratis oculis: Caeterum loco pedum habere serpentis caput & squamigerum serpentem esse, qui hominem, cum primum accesit, vorat auidissime*[100]

Escueto pero claro es Covarrubias en la entrada *Lamias* de su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, de 1611:

> Es cosa vulgarmente recebida aver en África, entre los demás monstruos que aquella región cría, un animal con el rostro de donzella muy hermosa, cabellos largos y rubios, el cuello y pechos de tanta perfección, que el pincel haría mucho en imitarlos y contrahazerlos. Estos descubren, con que atrahen para sí los hombres, y quando los han a las manos los despedazan.

Unos años más tarde, es Vincenzo Cartari quien parafrasea a Dión en su libro *Le imagini de gli Dei de gli Antichi*, publicado en Venecia (1625):

> *Hanno poi voluto alcuni, che le Lamie fossero il medesimo appresso de i Greci che le Streghre appresso de i Latini. Ma Filostrato nella vita di Apollonio dice, che le Lamie sono spiriti, ò vogliam dire demonii malvagi, & crudeli, libidinosi oltra modo, & avidi delle humane carni. Scrive Suida, & Favorino anchora*[101]*, che Lamia fu una bella donna, della quale s'innamorò Giove, & ne hebbe un figlivolo, che la gelosa Giunone fece poi malamente perire, onde la misera madre tanto pianse, che tutta si disfece, & a vendetta del suo è andata sempre facendo male a gli altrui figlivoli. Altri dicano, che furano le Lamie animali, che havevano aspetto di donna, e piedi di*

[99] *Discovrs, et Histories des spectres, visions et apparitions des sprits, anges, demons et ames, se monstrans visibles aux hommes*, París, 1605, libro III, cap. 5; citado en Caro Baroja 1974: 40-41.
[100] J. G. Godelmann, *Tractatus de Magis, Veneficis et Lamiis, deqve recte cognoscendis et puniendis*, Frankfort, 1601; citado en Caro Baroja 1974: 41.
[101] El pasaje de Favorino aludido es *Corinthiaca*, 13 (L19). Se trata de una cita de un oráculo sibilino referente a la ciudad de Corinto, donde la Sibila délfica se identifica como hija de Lamia.

cavallo. Ma Dione historico le descrive in altro modo, & perche me hà detto più di tutti gli altri, voglio riferire tutto quello, che egli ne scrive. Leggesi dunque appreso di costui, che in certi luochi deserti della Libia sono alcune crudelissime fere, le quali hanno il viso, & il petto di donna bello in modo, che meglio non si potrebbe depingere, e si vede loro nell' aspetto, e ne gli occhi tanta gratia, & una vaghezza tale, che chi le mira, le giudica tutte mansuete, & piacevoli. Il resto del corpo poi è coperto di durissime scaglie, & va diventando serpente, si che finisce in capo di serpente terribile, et spaventevole. Non hanno queste bestie ali, nè parlano; et non hanno altra voce, se non fischiano, & sono tanto veloci, che non ê animale alcuno, che da loro possa fuggire, & sanno caccia de gli huomini in questo modo. Mostrano il bel petto, como disse Geremia Profeta ancora: benche volesse intendere d' altro, che di queste bestie, ove scrisse. Et havevano le Lamie scoperti i biancho petti. De' quali chi gli vede cosi diventa vago, che desidera dii essere con quelle, & da cotal desiderio sforzato, a loro ne và, come a bellissime donne, le quali non si muovono punto, ma quasi vergognose chinano gli occhi spesso a terra, ne mostrano pero mai gli adunchi artigli, se non quando chi andò a loro e ben appresso, perche lo pigliano alhora con quelli, nè lo lasciano prima che il Serpente, che è di loro fine, & quasi coda, con venetati morfi l' habbia ucciso, che all' hora poi se lo divorano.

Es realmente hermosa esta paráfrasis, que aunque se mantiene fiel al original de Dión, tal vez lo mejora literariamente: es importante resaltar que Cartari (como Le Loyer y Godelmann) capta bien que el cuerpo de Lamia termina en cabeza (*capo*) de serpiente, dato que en el original viene indicado claramente, y que en cambio Keats, al reivindicar la figura de Lamia, modificará sustancialmente.

En efecto, aunque los ejemplos podrían multiplicarse, vamos a terminar examinando brevemente el poema del gran romántico inglés John Keats, *Lamia*, donde se procede a integrar las historias de Dión y Filóstrato, invirtiendo el orden de la metamorfosis: Lamia comienza siendo una bestia de cuerpo compuesto (como la pinta Dión), pero por su ayuda en un escarceo amoroso, Hermes le concede el tomar forma de mujer, y de esa guisa marcha de Libia a Corinto, donde tiene lugar su aventura con Menipo y Apolonio de Tiana. La descripción inicial del cuerpo compuesto de Lamia tiene mucho de Keats, pero indudablemente remite a Dión Crisóstomo:

... A palpitating snake,
bright, and cirque-couchant in a dusky brake.

She was a gordian shape of dazzling hue,
vermilion-spotted, golden, green, and blue;
striped like a zebra, freckled like a pard,
eyed like a peacock, and all crimson barred;
and full of silver moons, that, as she breathed,
dissolved, or brighter shone, or interwreathed
their lustres with the gloomier tapestries-
so rainbow-sided, touched with miseries,
she seemed, at once, some penanced lady elf,
some demon's mistress, or the demon's self.

Upon her crest she wore a wannish fire
sprinkled with stars, like Ariadne's tiar;
her head was serpent, but ah, bitter-sweet!
She had a woman's mouth with all its pearls complete;

and for her eyes —what could such eyes do there
but weep, and weep, that they were born so fair,
as Proserpine still weeps for her Sicilian air.

Her throat was serpent, but the words she spake
came, as through bubbling honey, for Love's sake.

Es admirable la extensa *amplificatio* de Keats al sencillo σύνθετον τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν σχέδον ἐκ τῶν πλεῖστον διαφερόντων de Dión; más notable es el modo en que la lectura atenta del original ha estado movida por una intención decidida de subvertir la forma del mito, y por tanto su contenido[102].

La lamia de Dión es, fundamentalmente, una mujer de apariencia adorable que esconde una fiera terrible y agresiva. La Lamia de Keats tiene la apariencia de una fiera, pero esconde en sí una mirada, una voz y un corazón tiernamente humanos, capaces del amor más sincero. Podría decirse que estamos ante una contaminación de la historia de Lamia con la de Amor y Psique: la reivindicación de la belleza interior, inaparente, sustituye lo que en Dión constituía una recusación de la belleza aparente.

Aunque en medida mucho menor que Keats, es probable que el sofista de Prusa fuera también, en su tiempo, un innovador: al menos, el relato que nos trasmite utiliza elementos de tradiciones anteriores sobre Lamia, pero introduce también ciertas novedades, algunas de las cuales pueden ser responsabilidad del autor.

En el relato recogido por Duris (L3A-1, L3C-1) la tensión entre lo atractivo y lo repelente se expresa mediante un proceso: Lamia empieza siendo muy bella, pero la venganza de Hera la torna horrible. Dión prefiere integrar ambos aspectos en el mismo ser: la belleza queda en la superficie, como reclamo, mientras el elemento deforme y destructor permanece oculto. Las *lamias* son en apariencia γυναῖκες, pero en realidad θηρία: aunque el narrador elija llamarlas θηρία, ello no pasa de ser una sinécdoque, pues su naturaleza contradictoria, monstruosa, no se deja resolver adecuadamente en ninguno de los dos τάξα. Esta tensión contradictoria está presente, con ligera transformación, en el relato de Filóstrato (L31A), en el que la Lamia/Empusa es, en apariencia, γυνή, pero en realidad φάσμα.

[102] Las transformaciones introducidas por Keats son sutiles, pero tajantes: el θηρίον del autor de Prusa carece de habla articulada, en tanto la Lamia romántica habla dulcemente; aquella tiene una cabeza humana superior, y una segunda cabeza inferior serpentina, mientras esta tiene una única cabeza serpentina, pero con ojos y boca de mujer. A otro nivel, la Lamia antigua es falaz y oculta sus verdaderas intenciones con frialdad, careciendo por completo de emociones: mientras que este avatar romántico llora con conmovedora sinceridad su dolor amoroso. El poema de Keats es, pues, muy instructivo: muestra cómo el mito pervive, con su radical ambigüedad, y es capaz de expresar contenidos contrarios sin perder su identidad distintiva: pero también cómo, para salvar al *maldito*, es preciso alterar su caracterización.

En otro aspecto importante modifica Dión la imagen de la Lamia líbica, pintada por Duris: esta era un θηρίον singular, único, mientras que el sofista nos habla de una especie gregaria, que convive y ataca en grupos. Esta modificación favorece la lectura moralista, que hace equivaler a estos θηρία con las pasiones θηριώδεις que infestan el alma de los hombres, lectura que podría ser innovación del escritor de Prusa. Al mismo tiempo, hay un claro paralelismo entre la relación individuo/especie que se establece entre la Lamia madre de Escila y los peces lamia, por un lado, y por otro la reina libia y los Λιβυκὰ θηρία.

Los siguientes cuadros pueden ayudarnos a comprender las relaciones de este mito con las demás tradiciones que nos ocupan:

Λιβυκά θηρία	**Lamia líbica**
belleza/fealdad (simultáneas)	belleza/fealdad (sucesivas)
uso como μορμολυκεῖον	uso como μορμολυκεῖον
Libia	Libia
múltiple (especie)	una

Λιβυκά θηρία	**λάμνα**
hábitat no-humano (desierto)	hábitat no humano (altamar)
acercamiento a la costa para cazar hombres	acercamiento a la costa para cazar hombres
múltiple (especie)	múltiple (especie)

Λιβυκά θηρία	**Lamia/Empusa (L31A)**
lugar apartado (desierto)	lugar apartado (afueras de la ciudad)
cebo sexual	cebo sexual
víctima ideal: · jóvenes hermosos · viajeros extraviados	víctima ideal: · jóvenes hermosos · jóvenes de voluntad débil
ὄφις	ὄφις

CAPÍTULO III
SEXO

41. Los testículos de Lamia.

Sobran testimonios de la feminidad de Lamia: su nombre tiene género femenino, tiende su trampa erótica a hermosos jóvenes incautos (→§117.3), se destacan sus atractivos atributos femeninos (→§49.2), algunas heteras toman como reclamo su nombre (→§11.2), e incluso concibe hijos (→§94). Aunque juegue los papeles de Anti-Esposa o Anti-Madre, y su rol sexual sea anómalamente activo, su feminidad queda siempre resaltada.

De ahí lo sorprendente que ha resultado a muchos comentaristas (empezando por los alejandrinos) la alusión de Aristófanes (L3A, L3C) a unos sucios testículos de Lamia: Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους, dentro de la descripción del horrible τέρας que es Cleón:

> καὶ πρῶτον μὲν μάχομαι πάντων αὐτῷ τῷ καρχαρόδοντι,
> οὗ δεινόταται μὲν ἀπ᾽ ὀφθαλμῶν Κύννης ἀκτῖνες ἔλαμπον,
> ἑκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων οἰμωξομένων ἐλιχμῶντο
> περὶ τὴν κεφαλήν, φωνὴν δ᾽ εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας.
> φώκης δ᾽ ὀσμήν, Λάμιας ὄρχεις ἀπλύτους, πρωκτὸν δὲ καμήλου.
> τοιοῦτον ἰδὼν τέρας οὐ κατέδεισ᾽, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ὑμῶν πολεμίζων
> ἀντεῖχον ἀεὶ καὶ τῶν ἄλλων νήσων, ὧν εἵνεκα νυνὶ
> ἀποδοῦναι μοι τὴν χάριν ὑμᾶς εἰκὸς καὶ μνήμονας εἶναι.
>
> Antes que ninguno lucho con el monstruo colmilludo mismo,
> en cuyos ojos brillaban rayos más terribles que los de Cina,
> y en círculo cien cabezas de aduladores malditos hacían vibrar sus lenguas
> en torno a su cabeza, y tenía voz de un torrente paridor de muerte
> y un aliento de foca, cojones sin lavar de Lamia y culo de camello.
> Cuando divisé a este monstruo no me asusté, sino que luchando por vosotros
> le hice frente siempre, y por las otras islas, por lo cual ahora
> es justo que me devolváis el favor y que os acordéis.

(*Pax* 754-761. El mismo texto aparece prácticamente duplicado en *V.* 1031-6).

A partir de este texto y de otros indicios algunos autores modernos han concluido que Lamia era hermafrodita o andrógina. Así, Mc Dowell, en su comentario *ad loc.* (Oxford, 1971, p. 266) ve la confirmación de ello en la comparación entre *V.* 1177 (πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο: L3B) donde aparece ἡ Λάμι᾽, y *Ec.* 77 (τὸ σκύταλον ἐξηνεγκάμην/ τὸ τοῦ Λαμίου τουτὶ καθεύδοντος λάθρᾳ: L3E), que muestra τοῦ Λαμίου: en su opinión, ambos pasajes se refieren al

mismo incidente (el peerse de Lamia) y a la misma entidad, mostrando que el nombre masculino Lamias se consideraba intercambiable con el femenino Lamia. Sin embargo, el escolio al pasaje (L3E-1) y el contexto del pasaje mismo no dejan duda de que el mentado Lamio (no Lamias) es el marido de una de las mujeres, al cual se le compara con la bruja que se pedorrea por las calles de Atenas:

> Λαμίου τις πένης καὶ ἀπὸ ξυλοφορίας ζῶν. (διὸ καὶ βακτηρίαν ἔξενέγκασα αὐτοῦ φησιν εἶναι. κωμῳδεῖται γὰρ καὶ ὡς δεσμοφύλαξ).
>
> «De Lamio». Alguno pobre y que vive de recoger madera. (Por lo cual, la que ha tomado el báculo dice ser de este. Pues es ridiculizado también como guardián de la cárcel).

Se han aportado soluciones de signo contrario, tendentes a eliminar de algún modo la referencia, percibida como incongruente o incómoda. Platnauer (*comm. ad Pacem*, Oxford, 1964, p. 133) recoge varias posturas respecto al verso 758: Van Leuween leyó ὀσμήν, πρωκτὸν δ᾽ ἄπλυτον Λαμίας, ὄρχεις δὲ καμήλου, atribuyendo los testículos en discordia al camello, y reservando para Lamia el trasero sucio. Por su parte, Blaydes solucionó la incomodidad eliminando toda mención a Lamia: φώκης δ᾽ ὀσμὴν ἁλίας, ὄρχεις δ᾽ ἀπλύτους, «olor de foca marina y cojones sin lavar».

El pasaje hizo ya cavilar a los comentaristas antiguos, que percibieron una contradicción entre la marcada feminidad de Lamia y estos atributos varoniles. El escolio a este pasaje (L3C-1) recoge la opinión del gramático alejandrino Dídimo (siglo I antes de C.), autor de un ὑπόμνημα sobre la obra de Aristófanes, quien señalaba que Lamia era femenina, y que el autor le atribuía ficticiamente tales ὄρχεις:

> Λαμίας ὄρχεις· Δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. Δίδυμος δέ· εἰδωλοποιεῖ τινας ὄρχεις Λαμίας· θῆλυ γάρ.
>
> «Testículos de Lamia»: pues los testículos son activos. Y Dídimo: se inventa unos testículos de Lamia. Pues es femenina,

explicación que se reproduce casi palabra por palabra, pero sin indicar la fuente, en el escolio al otro pasaje paralelo de Ar., *V.* 1035 (L3A-1):

> Δραστικοὶ δὲ οἱ ὄρχεις. εἰδωλοποιεῖ δέ τινας ὄρχεις λαμίας. θῆλυ γάρ.

Como bien indica William G. Rutherford en su comentario a los escolios aristofánicos (Rutherford 1905: 328-9), el verbo εἰδωλοποιεῖ, como σωματοποιεῖ, indica que el hablante desea tratar, por propósitos suyos, algo no existente como si fuera real.

Según esta visión de Dídimo (L3C-1), estaríamos ante un tropo literario, por lo que procedería descartar toda duda sobre un hipotético hermafroditismo de Lamia (Mc Dowell), pero igualmente todo intento de modificar un texto sin dificultades de trasmisión que da buen sentido y métrica (Van Leuween, Blaydes): habría que procurar, más bien, entender qué tipo de imagen está haciendo Aristófanes, qué efecto injurioso pretendía conseguir esta vez contra Cleón al atribuirle «cojones sucios de Lamia». ¿Podemos estar ante dos chistes superpuestos?: Cleón tiene «cojones sucios» (término real), lo que no nos sorprende demasiado en un ser caricaturizado como deleznable; pero es que además son «de Lamia»: monstruosos, y, en último término, inexistentes (θῆλυ γάρ). Sería, en definitiva, la hombría del demagogo la que quedaría en duda, al tiempo que se le atribuyen los rasgos de suciedad y de monstruosidad[103].

Si se acepta esta explicación, sería erróneo pensar en Lamia como un monstruo andrógino: en que no lo es, precisamente, residiría la humorada de Aristófanes[104].

La explicación de Dídimo choca, sin embargo, con la evidencia gráfica del lécito del siglo V ya examinado, que presenta a una mujer monstruosa, de abultados senos e incongruente falo erecto, atada a una palmera y sufriendo terribles torturas a manos de los sátiros (Halm-Tisserant 1989). Todo sugiere que este personaje sea, precisamente, Lamia (→§39)[105].

[103] Así lo sugiere Alan H. Sommerstein en su comentario a *Pax* (Warmisnter, 1985, pág. 169): «Since Lamia is elsewhere always female, *the balls of a Lamia* may mean *no balls at all*, in which case this short phrase would be making three separate insinuations about Cleon – that he was bloodthirsty, that he was sexless, and that his nether regions were dirty».

[104] Sí es, en cambio, sucio: oportunamente, Lawson (1964: 174) ve en este pasaje un antecedente de la falta de limpieza (*uncleanliness*) que es rasgo propio de las lamias en el folklore moderno. La falta de aliño de Lamia es extensible al poco escrupuloso Cleón.

[105] No lo cree así Romagnoli (1904: 178), para quien podría tratarse también de «un altro qualunque degli spauracchi femminili». Su escepticismo me parece infundado.

En el peor de los casos, aun si no se tratara de Lamia, el vaso nos muestra que los griegos eran perfectamente capaces de concebir a una mujer monstruosa provista de falo (sin por ello dejar de ser femenina): del mismo modo que los demonólogos imaginarán en su día a Baphomet provisto de generosos senos femeninos, sin perder por ello su carácter viril[106].

[107].

El psicoanalista G. Devereux, en su estudio sobre Baubó y otras ogresas (Devereux 1984), nos ofrece una interpretación plausible de esta androginia: la atribución del falo a una figura femenina (fantasma de la mujer fálica) sirve para marcar que su sexualidad es anormalmente activa, impropia de la mujer (pues la iniciativa amorosa se considera patrimonio del varón). En efecto, al aludir a este pasaje, Eustacio (L68C) ve en ello, de modo un tanto sorprendente para nosotros, no una alusión a la suciedad de Lamia, sino a su *lascivia* (λαγνεία), lo que parece corroborar la interpretación de Devereux:

[106] La representación del lécito corresponde exactamente a lo que O'Flaherty (1980: 283) denomina *andrógino vertical*, «where breasts may replace the vagina as the emblem of the female, on top, with a complete phallus below».
[107] Representación de Baphomet con pechos de mujer (dibujo de Eliphas Levi, 1861): Robbins 1988 s.v. *Diablo*, p. 234.

ὁ δὲ κωμικὸς καὶ λαγνείαν αὐτῆς ἐμφαίνει ἐν τῷ Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους,

y el cómico muestra también la lascivia de esta en lo de «cojones sin lavar de Lamia».

Atribuir ὄρχεις al personaje es, pues, un modo de resaltar su sexualidad anómala, activa y peligrosa. El lécito de figuras negras donde Lamia aparece atada a un poste y torturada por los sátiros muestra a la ogresa provista de un inequívoco miembro viril, visible a pesar de las lascas que presenta en esa zona la cerámica. Halm-Tisserant (1989: 67-82) señala que la tortura del sátiro que está arrodillado frente a Lamia se dirige a los dos polos opuestos de esa sexualidad contradictoria: los senos y el falo. Como indica también la investigadora, ciertas terracotas que representan a figuras del teatro popular, devoradoras de niños análogas o idénticas a Lamia, son esporádicamente fálicas sin dejar de ser femeninas (Halm-Tisserant 1989: 77).

El terror que producía a los griegos la iniciativa sexual femenina se manifiesta en la actividad de otros monstruos femeninos, en especial en las representaciones tempranas de la Esfinge, que aparece abalanzándose sobre jóvenes efebos, y forzándolos al coito, como ha estudiado Ana Iriarte (1990: 131-44).

Esta explicación psicoanalítica nos obliga a revisar el chiste de Aristófanes, pues el autor no está, como pensaba Dídimo, innovando mediante una atribución chocante (colocar testículos a un personaje femenino), sino que se hace eco de una tradición popular vigente sobre los sorprendentes genitales malolientes de Lamia[108]. Al atribuírselos a Cleón quiere resaltar que el demagogo es tan monstruoso y sucio como Lamia.

Con acierto, Wójcik-Owczarek (2015: 29) indica algo que una vez enunciado parece obvio, pero en lo que nadie (para probable enojo de los Manes de Freud) parece haber caído antes: que el famoso bastón de Lamia también tiene con toda probabilidad un simbolismo fálico. De hecho, Aristófanes utiliza la misma palabra que designa al 'bastón' de Lamia, σκυτάλη, como eufemismo para referirse al pene en *Lisístrata* (989-992):[109]

Κι. ἀλλ' ἔστυκας, ὦ μιαρώτατε.
Κη. οὐ τὸν Δί' οὐκ ἐγώνγα· μηδ' αὖ πλαδδίη.
Κι. τί δ' ἐστί σοι τοδί;

[108] Así lo cree también Halm-Tisserant (1989: 76): «On a le sentiment qu'il fait référénce à una veine populaire, assurément traditionnelle, tant les caractéristiques prêtées a Lamia semblent avoir une valeur proverbiale».

[109] Como observa Verdejo Manchado (2011: 53, n. 34), «este tipo de útiles recuerdan el pene erecto dispuesto para las relaciones sexuales: cf. Epich. fr. 317 R.-N [226 K.-A.] γέρρον, Ar. Lys. 895 δόρυ, id. 991 σκυτάλη, Eup. fr. 334 K-A κόντιλος, etc.».

Κη. σκυτάλα Λακωνικά.

Κι. εἴπερ γε, χαὔτη ′στὶ σκυτάλη Λακωνική.

PRÍTANIS. Estás en erección, diantre de hombre.
HERALDO. Yo no, por Zeus, no digas tonterías.
PRÍTANIS. ¿Y entonces qué es eso que tienes ahí?
HERALDO. Una escítala laconia.
PRÍTANIS. (*Señalándose.*) Si esta es también una escítala laconia.

(tr. de Francisco Rodríguez Adrados)

La peculiar androginia de Lamia[110] es un rasgo que no está documentado fuera del imaginario ático del siglo V[111]: conviene resaltar que este concibió a Lamia con rasgos paródicos muy peculiares, en una interacción característica entre el cuento popular, la comedia y el drama satírico[112]. Dejando aparte las referencias desdeñosas a Lamia como creencia infantil ridícula que hallamos en Luciano, el tratamiento literario posterior de esta figura en autores como Duris, Filóstrato y Dión de Prusa tendió, por el contrario, a tomar a Lamia con cierta seriedad, resaltando los aspectos más truculentos de su carácter y utilizando al personaje para impartir una importante lección moral[113]: este enfoque favoreció que la sexualidad anómala del personaje tendiese a expresarse de forma más inquietante que cómica, con el fantasma de la *vagina dentata* (una agresiva boca de serpiente situada en la parte inferior del cuerpo de las fieras líbicas pintadas por Dión: L17B). Con todo, la misma descripción de Dión

[110] La denominación psicoanalítica *mujer fálica* describe, a mi juicio, mejor que *andrógino* la sexualidad de Lamia. De hecho, es realmente difícil pensar un ser humano andrógino en perfecto equilibrio entre los dos sexos: en la práctica se tiende a concebir al andrógino bien como un hombre que además de pene tiene vagina (hombre andrógino: término positivo) o como una mujer fálica (mujer andrógina: término negativo; lo que Joséphin Péladan llamaba *ginandroide*) (Dijkstra 1994: 272-4). Aunque con otra terminología, no psicoanalítica, el revelador estudio de O'Flaherty sobre la tipología del andrógino (O'Flaherty 1980: 283-309) viene a reforzar el análisis de Lamia como un andrógino negativo y femenino:

> *Aunque se supone popularmente que los andróginos expresan una suerte de igualdad y equilibrio entre los sexos, puesto que son, técnicamente, medio varones y medio hembras, es más frecuente que representen una distorsión, deseable o indeseable, de la relación varón/hembra, o una tensión basada en una distribución desigual del poder. Así, en algunas sociedades los andróginos desempeñan roles sociales positivos, afirmando valores culturalmente aceptables, mientras que otros son despreciados como símbolos de un indeseable desdibujo* (blurring) *de las categorías* (O'Flaherty 1980: 283-4).

[111] Pellizer (1998) lo cree un rasgo característico de los asustachicos en general, y sugiere que esta ambigüedad podría referirse al hecho de que la figura del coco es a la vez proyección de las figuras materna y paterna (o bien reflejaría la incertidumbre sobre los roles sexuales, característica de la infancia y, de otro modo, de la adolescencia). Ofrece el ejemplo contemporáneo de una vieja de nombre masculino, *il Cío*, a la que las madres de la localidad (Friuli, en el nordeste de Italia) utilizaban como asustachicos.

[112] Para un análisis de las relaciones de los cuentos populares con el teatro clásico, en especial el drama satírico, v. Edmunds 1994: 43-58.

[113] En cambio, como señala Halm-Tisserant (1989: 76), la iconografía paródica de otros seres espantosos, como la esfinge y la Erinia, no ignora la bisexualidad, de la que saca un partido en su opinión «casi pornográfico».

no excluye un posible fantasma fálico: la parte inferior del cuerpo de las fieras líbicas está formada por una cabeza de serpiente que se arrastra por la arena:

> τὸ κάτω πᾶν ὄφις· ὑστάτη δὲ κεφαλὴ τοῦ ὄφεως μάλα ἀναιδής
>
> por debajo era todo serpiente. Y la cabeza extrema de la serpiente era totalmente despiadada.

Esta serpiente es, a pesar de su resonancia fálica, devoradora, castrante como *vagina dentata*:

> τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες —οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὡς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἱέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα—τῶν δὲ πεζῶν ἁπάντων τάχιστα, ὡς μηδένα ἄν ποτε ἐκφυγεῖν αὐτά· καὶ τῶν μὲν ἄλλωνἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστοὺς, καὶ ἅμαπροσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δει- νὸν τῆς ὁμιλίας· καὶ τοὺς μὲν προσιέναι καθάπερ γυναιξί, τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, γενόμενον δ᾽ ἐγγὺς συναρπάζειν· ἔχειν γὰρ δὴ καὶ χεῖρασθηριώδεις, ἃς ὑποκρύπτειν τέως. ὁ μὲν οὖν ὄφις εὐθὺς δακὼν ἀπέκτεινεν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ· τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὁ ὄφις καὶ τὸ ἄλλο θηρίον.
>
> Y estas fieras, aladas no se dice que fueran, como las esfinges —ni que dialogasen, como aquellas, ni emitieran otro sonido, sino que solo silbaban, como las serpientes, agudísimamente—; pero se cuenta que de los seres que caminan eran las más rápidas, de modo que nadie hubiera podido escapar de ellas. Y que a las demás las vencían por la fuerza, pero a los hombres con engaño, enseñando el pecho y los senos, y que al tiempo al mirar embelesaban e introducían un terrible deseo de trato. Que estos se les aproximaban como a mujeres, y que ellas permanecían inmóviles y bajando a menudo la mirada, imitando a una mujer decorosa, pero una vez lo tenían cerca lo atrapaban. Pues también las manos las tenían de bestia, las cuales escondían por debajo entretanto. La serpiente en verdad en seguida tras picarlo lo mataba con el veneno. Y al muerto lo devoran al tiempo la serpiente y el resto de la fiera.

Devoradoras como estas fieras líbicas, a las vampiresas o vampiras, que a menudo retienen el nombre, resemantizado, de *lamias*, se las hará ocasionalmente lesbianas, remarcando así de otro modo su condición sexual fálica, *invertida* o anómala, monstruosa en definitiva (Zimmerman 1981, Weiss 1993)[114]. El tipo clásico

[114] Como escribe Harmony H. Wu, «the lesbian vampire clearly functions as an embodiment of male heterosexual fear of female sexuality gone out of control» (Wu 1998; reseña a Weiss 1993). 'Lesbiana' y 'mujer fálica' son categorías íntimamente entrelazadas desde el punto de vista histórico: «Lillian Faderman's research has shown that the majority of women prosecuted for lesbianism have been accused of usurping "male" privileges either by cross-dressing, using phallic prostheses, or otherwise initiating the sexual encounter»

de esta variante aparece en la novela corta *Carmilla*, de Sheridan Le Fanu, publicada en 1871 (Siruela 1992: 127-97); anterior, sin embargo, en casi un siglo es el poema *Christabel*, de Coleridge (1797), donde ya aparece, sugerida, esta figura inquietante. La figura de la condesa húngara Erzsébet Báthory (1560-1614), acusada de matar a unas 650 jóvenes vírgenes para bañarse en su sangre, es un interesante referente histórico[115] de este tipo de vampiresa, alrededor del cual se ha constituido todo un subgénero del cine de vampiros: con títulos como *Vampyres* (1974), de Joseph Lazzar, y *The Hunger* (1981), de Tony Scott (Cortés 1997: 80-1). El cuento de vampiresas lesbianas, iniciado por Le Fanu, ha tenido también un gran auge, en especial tras el movimiento *gay* de los 60 y 70, como testimonian las antologías de Pam Keesey (Keesey 1995 y 1998).

La disposición andrógina, en cuanto se sitúa entre dos órdenes incompatibles (el sexo masculino y el femenino), es isomórfica con otras muchas recurrentes en la descripción de asustachicos y ogresas: la propia Lamia es a la vez humana y animal (→§36), como lo son Empusa (→E§31) y Gelo (→G§23); estas dos últimas se ubican (de distinto modo) en un espacio liminar entre el mundo de los vivos y el de los muertos, mientras que Lamia oscila entre el espacio deshabitado y el de las poblaciones humanas (→§71)[116].

Aunque la ambigüedad liminar del personaje es constitutiva, hay un deseo, a veces explícito y otras soterrado, de resolución del conflicto que encarnan mediante el confinamiento del transgresor a uno de los dos órdenes incompatibles, que se siente como idóneo: el espíritu maligno debe alejarse del mundo de los hombres, mediante los conjuros apropiados; una adecuada educación debe garantizar que la mujer (al menos la ciudadana) sea femenina y no «lamiesca», andrógina o ginandroide, como lo es, en un sentido ya no anatómico sino moral, la del sufrido ciudadano que lanza sus quejas en el fragmento de *El collar* (*Τὸ πλόκιον*) e Menandro (L6):

<A> Ἔχω δ᾽ ἐπίκληρον Λάμιαν· οὐκ εἴρηκα σοι
τουτὶ γάρ.
<B> οὐχί.
<A> κυρίαν τῆς οἰκίας
καὶ τῶν ἀγρῶν καὶ πάντων ἀντ᾽ ἐκείνης
ἔχομεν.
<B> Ἄπολλον, ὡς χαλεπόν.
<A> χαλεπώτατον.

(Hart 1994: 10).

[115] La historia de Báthory ha sido recreada con éxito por la poetisa argentina Alejandra Pizarnik, en su relato *La condesa sangrienta* (Pizarnik 1971). Para una visión de conjunto de la leyenda y su tratamiento narrativo v. también Penrose 1987, Monzón 1994 y Thorne 1997.

[116] También Pellizer remarca este paralelismo: las asustachicos *oscillino in modo significativo tra la giuventú e la vecchiata, tra l'umano e il ferino, e sopratutto, tra il maschile e il femminile (il materno e il paterno?)*. La preminencia que da a esta última tensión entre contrarios me parece discutible: dentro de las asustachicos griegas y romanas, no la encontramos con claridad sino en el caso de Lamia.

ἅπασι δ᾽ ἀργαλέα ᾽στιν, οὐκ ἐμοὶ μόνῳ·
υἱῷ πολὺ μᾶλλον, θυγατρί.
<B> πρᾶγμ᾽ ἄμαχον λέγεις·
<A> εὖ οἶδα.

— ¡Tengo una Lamia ricachona[117]! No te he dicho
esto, en efecto.
— No.
— Como dueña de la casa
y de los campos y de todo en vez de aquella
la tenemos.
— ¡Apolo! ¡Cuán difícil!
— Dificilísimo.
Con todos es dura, no solo conmigo.
Con su hijo mucho más, con su hija.
— Me cuentas un asunto sin solución.
— Bien lo sé.

Dinero y falo son, en alguna medida, isomórficos[118]. Como la ogresa, esta mujer adinerada actúa de un modo impropio de su sexo: es poco afectuosa con sus hijos y su marido, y *lleva los pantalones* (metonimia ejemplar) en su casa. Los mismos espectadores que se solidarizaban con este marido angustiado no podrían dejar de alborozarse cuando los sátiros daban su merecido a la itifálica ogresa libia: en el campo del imaginario se jugaban, entonces como ahora, preocupaciones cotidianas muy reales[119].

[117] La palabra ἐπίκληρος, como bien anota Dimitrakópulos (1989: 19), designa a la mujer a la que corresponden muchas propiedades (Cf. Hsch. s.v. ἐπίκληρος· γυνὴ δέσποινα, εἰς τὴν κατήντησαν πολλοὶ κλήροι). Compárese además, en la introducción que hace Aulo Gelio del pasaje, la expresión paralela *uxoris locupletis*, que traduce, sin duda, el sentido de ἐπίκληρος.

[118] Así lo ha destacado, en su polémico estudio de la sociedad ateniense, Eva C. Keuls (1985).

[119] Se trata, en efecto, de preocupaciones duraderas. Obsérvese el instructivo paralelismo entre esta mujer Lamia andrógina o marimacho y la descripción que en 1893, en su tratado *La donna delinquente, la prostituta e la donna* normale, hará el médico Cesare Lombroso de la mujer nacida con inclinaciones criminales: «the "born" female offender is really not a woman. Her propensity is to approximate the dress, behavior, appearance, and eroticism of the male. She is marked by an absence of maternal affection, indicating further that she "belongs more to the male than the female sex". In fact, he argues, she is more like a man, even a normal man, than she is like a normal woman. She retains the sex of a female but acquires the gender attributes af masculinity. She is tyrannical, selfish; she wants only to satisfy her own passions» (Hart 1994: 13).

CAPÍTULO IV
CARACTERIZACIÓN

IV.1. ASPECTO.

42. Generalidades.

Ni en literatura ni en pintura se impuso una representación canónica de Lamia. Las distintas naturalezas que le fueron atribuidas (→§16) posibilitan una variedad abrumadora de formas; a pesar de ello, en las distintas descripciones del aspecto de Lamia es posible rastrear, como veremos, algunas tensiones recurrentes.

43. Belleza y fealdad de Lamia.

Se ha dicho alguna vez que Lamia representa el Anti-Canon de la belleza helénica[120]: afirmación que encuentra refrendo indiscutible en el proverbio recogido por el paremiógrafo del siglo XV Apostolio: Λαμίας δυσμορφότερος, «más feo que Lamia» (L79). Sin embargo, hay también abundantes testimonios que aluden a la belleza de Lamia: el hecho de que una hetera célebre tomase este nombre sugiere que el apodo servía para resaltar su atractivo sexual (L18C, L51); Dión (L17B) nos dice que el rostro de las *lamias* era de tal belleza que ningún artista podría reproducirlo con justicia; Alfonso X describe a las lamias como «muy fermosas mugieres» (*General e grand estoria* 4), y el autor eclesiástico del siglo IX Haymo de Halberstadt dice que su cuerpo era *perpulchrum* (L59A). En la Grecia moderna, para indicar los bellos andares de una muchacha, se le decía, como piropo, que caminaba como una Lamia (Πολίτης 1904: nº 805)[121]. En una tradición vasca se nos presenta así al personaje:

> Un muchacho de Korrione (caserío de Garagarza) fue a Kobaundi del monte Kobate. Allí encontró una lamia: era una mujer hermosa, más hermosa que las cristianas de esta tierra. (Erkoreka 1979: 88).

La belleza y la fealdad de Lamia son, pues, simultáneamente proverbiales: lo que supone reconocer que la figura integra estos aspectos contradictorios. La tensión entre ambos se expresa y resuelve por dos caminos:

- Disposición en el tiempo. Belleza y fealdad sucesivas: Lamia es una mujer bellísima, pero por celos de Hera es castigada y se torna deforme, inhumana (→§37).

- Disposición en el espacio. Belleza aparente, fealdad oculta: Una parte del cuerpo de Lamia (el rostro y senos) es muy hermosa, pero otra (la parte inferior), que oculta, es horrenda y bestial (→§45).

[120] J.M.Moret (1984: 143, nota 12), citado por Halm-Tisserant (1989: 75, nota 40).
[121] Cf. Grimm 1966: III 34: «a beauty can be complimented by being called a perfect witch».

(O bien: Lamia es un ser horrendo, pero posee la facultad de adoptar falazmente una apariencia hermosa: →§63.1).

De un modo u otro, es siempre la fealdad la que se sitúa en el plano actual o real, ganando en primer grado la partida: la belleza de Lamia es aparente, o a lo sumo parcial. Sin embargo, en otro nivel, la negación no se opera plenamente, y la imagen del personaje queda indeleblemente marcada como atractiva, al tiempo que repulsiva: «la Bella es la Bestia», y viceversa, según feliz expresión de Pilar Pedraza (1991: 262).

El modelo primero (la transformación del aspecto, de hermosa a horrenda) fue desarrollado en la leyenda recogida o desarrollada por Duris (L3C-1), según la cual Lamia fue una reina hermosísima de Libia, por la que Zeus se sintió muy atraído. Sin embargo, la unión no pasó desapercibida a Hera, y esta hizo morir a todos los hijos nacidos de este amorío: Lamia entonces, por efecto del pesar, perdió su belleza, y se convirtió en una fiera o monstruo.

El modelo segundo, donde la belleza y la fealdad de Lamia son simultáneas, aparece por vez primera en el *Discurso quinto* de Dión Crisóstomo (L17B). El relato de Filóstrato en la *Vida de Apolonio* (L31A) desarrolla esta dicotomía de modo paralelo, cambiando la naturaleza de los planos: lo elevado se identifica con la sustancia real, y lo inferior con la apariencia, la forma cambiante. Estamos ante lo que Gilbert Durand llama la *dominante postural*, que privilegia positivamente lo superior sobre lo inferior[122].

Este modelo (belleza y fealdad simultáneas) es también el que predomina en el folklore griego reciente:

> La Lamnia es una mujer alta de hermoso cuerpo; por eso, para indicar que alguna es garbosa y agraciada dicen que tiene cuerpo de Lamnia o que camina como la Lamnia. Tiene, sin embargo, algo que la afea grandemente: que sus pies no son dos pies humanos, sino tres o más y de muchas formas, uno broncíneo, el otro de asno, otro de buey o de cabra o humano o de algún otro ser (Πολίτης 1904: nº 805).

En el folklore vasco encontramos una caracterización muy similar, en la que interviene la misma dominante postural: las lamias tienen cuerpo humano, de rara hermosura, pero patas de gallina, pato, cabra o algún otro animal (Barandiarán 1984 s.v. *Lamin*)[123]. Una leyenda cuenta que un pastor o campesino estuvo a punto de casarse con una lamia, pero descubrió a tiempo estas patas inhumanas y tuvo que separarse de su enamorada[124].

---

[122] Durand 1981: 42-43; según el autor, esta *dominante* corresponde al *Régimen Diurno* del simbolismo, que prima lo luminoso y vertical, lo superior frente a lo inferior, estando cargado este último término de connotaciones sexuales y digestivas.

[123] En el folklore asturiano, el diablo burlón se presenta ocasionalmente como una moza muy bella, gran bailadora, que tiene sin embargo pies de cabra (de Llano 1972: 58 n.1).

[124] Versiones de la historia aparecen recogidas ya en Barandiarán (1926, cit. en Caro Baroja 1974: 55; la acción se sitúa en Garagartza, Mondragón) y Azkue (1934, reproducido en *Mitos* 46-7; la acción se sitúa en

Las oposiciones en juego pueden resumirse así:

(Belleza / Fealdad — Atracción / Repulsión)		
DIÓN	Mujer / Bestia	Parte superior / Parte inferior
FILÓSTRATO	Mujer / Φάσμα	Apariencia / Sustancia
FOLKLORE GRIEGO	Mujer / No humano	Parte superior / Parte inferior (pies)
FOLKLORE VASCO	Mujer / Bestia	Parte superior / Parte inferior (pies)

Posteriormente, el tema del rostro femenino en un cuerpo bestial pasa de las *lamias* terrestres a sus congéneres marinas: San Alberto Magno (L78A) nos dice que el pez llamado lamia tiene rostro de mujer, *Lamiae enim habent vultus mulierum*.

En la caracterización de Empusa y Onoscélide hallaremos también este motivo del cuerpo híbrido, humano y hermoso en su parte superior e inhumano y repulsivo (pata de bronce o de burra) en la inferior (→E§31). En definitiva, se trata de la ubicación simultánea del personaje liminar en dos órdenes que se excluyen mutuamente (belleza y fealdad, humanidad e inhumanidad, atracción y repulsión).

44. Atractivo heterodoxo.

Mientras algunos textos, como el de Dión de Prusa (L17B), hacen hincapié en la belleza tan indescriptible como falaz del personaje, que ningún pintor podría recoger, otros enfatizan que Lamia, pese a no cumplir los requisitos de la belleza canónica, posee un atractivo sexual especial, vinculado a su condición salvaje y ajena al matrimonio.

El caso de Lamia, la hetera favorita de Demetrio Poliorcetes, ejemplifica esta desviación del gusto clásico u ortodoxo: cuando el rey se encapricha de ella, ya había pasado ampliamente los años de su *acmé*. Su talento como flautista y su pasión amorosa seducen, sin embargo, al monarca. La relación de Demetrio y Lamia trasciende los límites de la privacidad para convertirse, ya en el poeta helenístico Macón, en materia de un libro de anécdotas, las *Χρείαι* (fr. XI y XII Gow), en las que se resalta la lubricidad (más que la belleza) como principal atractivo de Lamia y del tipo de mujer que ella representa.

Ochandiano). Posteriormente han aparecido numerosas versiones y recreaciones: así Muñoyerro 1972 (versión literaria a partir de Azkue), Barandiarán 1984: 114-115 (versión de Korrione, Mondragón), Barandiarán Irizar 1985: 114-4, *Leyendas* 1988: 50-4, *Mitos* 1988: 46-7. El desenmascaramiento de Lamia por sus pies (u otra parte anómala de su cuerpo) desarrollado en varios de los textos responde al motivo popular del «diablo reconocido por su rabo» (G 303 en el *Motif-Index* de Thompson).

Lamia se convierte así, como se ve en la biografía de *Demetrio* de Plutarco (L18C), en la ejemplificación de la decadencia del gusto clásico: si bien la belleza física *canónica* puede servir como guía hacia el Bien, al modo platónico, el atractivo lúbrico, imperfecto y anómalo que representa Lamia es el camino hacia la pérdida de la voluntad y el discernimiento de lo hermoso, bueno y verdadero. A un nivel más concreto, el piropo moderno «caminas como una Lamia» puede tener, según en qué labios, un matiz de reproche: pues el atractivo de esos andares reside en buena parte en su dosis de impudicia o provocación (→§15.4).

El éxito de los cuentos de lamias (en su versión para adultos) a partir del helenismo refleja, aunque sea mediante negación, la atracción subversiva que ejerce sobre el hombre un modelo alternativo de belleza incierta y convulsa, inaceptable para la mentalidad clásica, a no ser dentro de la órbita sacra del dionisismo. La insistencia en la conseja moral, tan presente en Dión (L17B) y Filóstrato (L31), testimonia implícitamente el éxito práctico de la belleza y el amor λαμιώδεις, que hace preciso predicar contra ellos.

La popularidad misma de la historia de la Novia de Corinto (según Filóstrato, la más conocida de las referentes a Apolonio) parece reflejar no tanto la eficacia de su conseja moral cuanto el gusto de oyentes y lectores por las historias macabras y sobrenaturales: una demanda que influirá en el contenido tanto de las perdidas novelas milesias como de la paradoxografía y las novelas en general.

45. Cuerpo híbrido.

En aquellos casos en que Lamia es concebida como un ser compuesto, se cumple siempre el que la parte humana es la superior, en tanto la animal es la inferior, con las claras connotaciones que ya hemos indicado (lo que Durand llama dominante postural). Esta oposición es paralela a aquella de orden metafísico (apariencia / sustancia) que aparece enfatizada en el relato de Filóstrato (L31A).

Hugo de S. Víctore (L71) resume lo esencial cuando escribe que

> *Lamia humanam faciem habet, corpus habet bestiale.*

Lo común, sin embargo, es matizar de qué bestia se trata, enriqueciendo así el simbolismo de la parte inhumana, que recae sobre diversos animales «buenos para pensar»: serpiente (→§45.1), asno (→§45.2), caballo (→§45.3), pez (→§45.4) o pájaro (→§45.5).

45.1. Mujer / serpiente.

Esta forma se documenta por primera vez en Dión (L17B), y ha tenido tanto éxito en la caracterización de Lamia que S. Thompson, en su *Motif-Index of Folk*

Literature, adjudica precisamente esta forma al personaje, clasificándolo dentro del epígrafe B, «animales», y el apartado 29 (combinaciones de bestia y hombre).

B 29.1 *Lamia*. Rostro de mujer, cuerpo de serpiente

Esta combinación, que tiene abundantes paralelos en otras culturas (las Nagas de la India, por ejemplo, una de las cuales es mujer de Arjuna en el *Mahabharata*), resulta ligeramente problemática dentro de la Mitología griega, por hallarse generalmente atribuida en ella a una figura más conocida que Lamia, Equidna. En realidad, los matices de la descripción de Dión, no recogidos por Thompson, establecen una diferencia clara en la caracterización de ambos personajes: Equidna es una mujer cuyo cuerpo termina en una larga cola de serpiente, mientras que el de Lamia termina, como hemos resaltado, en una *cabeza* de serpiente[125]. Otro factor distintivo importante es que la descripción de Dión distingue *tres* partes:

a) cabeza, senos y pecho de mujer: τὸ μὲν πρόσωπον γυναικεῖον..., μαστοὶ δὲ καὶ στήθη... τὸ δὲ χρῶμα.
b) tronco formado de duras escamas: τὸ λοιπόν σῶμα σκληρόν τε καὶ ἄρρηκτον φολίσι.
c) de ese tronco nace por debajo una serpiente, con su cabeza propia: τὸ κάτω πᾶν ὄφις.

Al cuadro hay que añadir las manos, que son también de fiera: con ellas atrapan a sus víctimas, para después devorarlas: momento en el que se hace explícita la oposición entre las dos cabezas, la inferior de serpiente (c) y la superior, correspondiente al ἄλλο θηρίον (a + b)[126]. La cabeza serpentina, casi inverosímil (se hace difícil imaginar cómo avanzan exactamente estos seres), contiene sin embargo una valiosa carga simbólica: no es necesario ser particularmente freudiano para reconocer en esa boca de reptil, situada en la parte inferior del cuerpo, el más que probable fantasma de una *vagina dentata*; queda la duda de si ese final en forma de serpiente no expresará simultáneamente la imagen, evocada por Devereux (1984: 130-2), de un imposible falo femenino, que encarne la sexualidad anómalamente activa de este ser (→§41). Llamativa en este sentido es la asociación que Dión hace con la esfinge, y que se expresa de un modo negativo: de las *lamias* no se dice, como de las esfinges, que canten ni sean aladas. Entonces, cabe preguntarse, si no se parecen en eso, ¿qué ha llevado a Dión a asociarlas, sin justificación aparente? Cabe recordar entonces el carácter sexualmente activo de la de la esfinge en la iconografía temprana del personaje: la ogresa *viola* a los jóvenes, cayendo sobre ellos, como han señalado M. Delcourt y Ana Iriarte (Iriarte 1990: 131-44, figuras III-V).

[125] Con todo, no deja de existir un fuerte isomorfismo entre Lamia y Equidna, lo que se ve resaltado por el hecho de que ambas ocupan, en diferentes tradiciones, el papel de madre de Escila.
[126] En el *Apocalipsis*, los caballos infernales tienen también una cola serpentina terminada en cabeza que muerde: «Los caballos tienen su veneno en la boca y también en la cola, pues las colas parecen serpientes con cabezas y con ellas dañan» (*Ap.* 9: 19).

Por lo que se refiere a Equidna, merece la pena analizar un caso en el que ἔχιδνα, como sucede con λάμια, aparece con valor de nombre común, «mujer serpiente». Se trata de un pasaje de Heródoto, 4.8-9 (ed. Rosén):

> Σκύθαι μὲν ὧδε ὑπὲρ σφέων τε αὐτέων καὶ τῆς χώρης τῆς κατύπερθε λέγουσι, Ἑλλήνων δὲ οἱ Πόντον οἰκέοντες ὧδε. Ἡρακλέα ἐλαύνοντα τὰς Γηρυόναο βόας ἀπικέσθαι ἐς γῆν ταύτην ἐοῦσαν ἐρήμην, ἥντινα νῦν Σκύθαι νέμονται (...). ἐντεῦθεν τὸν Ἡρακλέα ὡς ἀπικέσθαι ἐς τὴν νῦν Σκυθίην χώρην καλεομένην (καταλαβεῖν γὰρ αὐτὸν χειμῶνά τε καὶ κρυμόν), ἐπειρυσάμενον τὴν λεοντῆν κατυπνῶσαι, τὰς δὲ οἱ ἵππους τὰς ὑπὸ τοῦ ἅρματος νεμομένας ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ ἀφανισθῆναι θείῃ τύχῃ. ὡς δ᾽ ἐγερθῆναι τὸν Ἡρακλέα, δίζῃησθαι· πάντα δὲ τῆς χώρης ἐπεξελθόντα τέλος ἀπικέσθαι ἐς τὴν Ὑλαίην καλεομένην γῆν· ἐνταῦθα δὲ αὐτὸν εὑρεῖν ἐν ἄντρῳ μιξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιος. ἰδόντα δὲ καὶ θωυμάσαντα ἐπειρέσθαι μιν, εἴ κου ἴδοι ἵππους πλανωμένας· τὴν δὲ φάναι ἑωυτὴν ἔχειν καὶ οὐκ ἀποδώσειν ἑκείνῳ, πρίν οἱ μιχθῆναι, τὸν δὲ Ἡρακλέα μιχθῆναι ἐπὶ τῷ μισθῷ τούτῳ.
>
> Eso es lo que cuentan los escitas de sí mismos y de la región que hay al norte; en cambio, los griegos que habitan el Ponto cuentan lo siguiente: cuando Heracles arreaba las vacas de Geriones llegó a esa tierra que en la actualidad ocupan los escitas y que a la sazón se encontraba desierta (...). Cuando Heracles, procedente de dicho lugar, llegó a la región que en la actualidad se denomina Escitia, se envolvió en su piel de león —pues le sorprendió una fría tempestad— y se quedó profundamente dormido; pues bien, en el ínterin, sus yeguas, que estaban paciendo desenganchadas del carro, desaparecieron inesperadamente, de un modo sobrenatural.
>
> Al despertarse, Heracles emprendió su búsqueda; y, tras haber recorrido todas las zonas del país, llegó finalmente a la región que recibe el nombre de Hilea. Y allí encontró en una cueva a un ser biforme, mitad mujer, mitad serpiente; la parte superior de su cuerpo, desde las nalgas, era la de una mujer, mientras que la inferior era la de un ofidio. Al verla, se quedó estupefacto, y le preguntó si por casualidad había visto a unas yeguas extraviadas; entonces la mujer-serpiente le respondió que era ella quien las tenía en su poder, pero que no se las devolvería en tanto no se uniera a ella; a este precio, pues, se unió Heracles a este ser (tr. Carlos Schrader).

La naturaleza híbrida de la criatura no la incapacita para el coito, como lo demuestra el que que Heracles acceda sin problemas a la demanda amorosa que la equidna le plantea. La unión resultará, además, fructífera: nacerán de ella varios hijos, entre ellos Escita, epónimo del pueblo bárbaro.

Resulta llamativo que Heracles se una en este caso sin problemas a una mujer-serpiente, y en cambio actúe de forma intransigente con las lamias, a las cuales

extermina durante su paso por Libia (L17B). El contraste revela la diferencia entre unas mujeres-serpientes y otras. La equidna no es más malévola que Calipso: su única malicia está en procurar alargar la estancia del héroe. Las lamias, en cambio, son malignas y practican la antropofagia. En el plano físico, las equidnas son mujeres *a partir de las nalgas*, lo que implica unos genitales plenamente femeninos, que hacen posible la cópula; por el contrario, las fieras libias carecen de genitales femeninos, teniendo en su lugar una voraz boca y cabeza de serpiente (fantasmas de la mujer fálica y la *vagina dentata*, como hemos señalado).

En el folklore europeo medieval, la mujer-serpiente por antonomasia es Melusina, cuya leyenda fue fijada por Jean d'Arras en su obra *Libro de Melusina o la Noble Historia de Lusignan* (1392)[127]. La afinidad entre las lamias y Melusina fue advertida prontamente por Cornelio Agrippa, quien hablando de los demonios inferiores escribe:

> *Cuius generis sunt lamiae et incubi et succubi, e quorum numero fuisse Melusinam forte non absurda est coinectio*
>
> De este género son las lamias, los íncubos y los súcubos, y la conjetura que incluye entre estos a Melusina no carece de razón (libro III, cap. 19).

La vinculación a la serpiente es también un rasgo importante de la caracterización tanto de la Empusa y de Hécate (→E§28.2) como de Gelo (→G§19.10, G§23.2). Si los asustaniños, los μορμολυκεῖα, son con frecuencia serpentinos, es posible invertir la relación: el teólogo Teodoreto llegará a decir que Dios ha creado a las serpientes como μορμολυκεῖα (M44C).

45.2. Mujer / asno.

Aplicada a Lamia esta configuración es tardía, y se debe seguramente a la identificación con la Empusa efectuada por Filóstrato. La recoge el llamado *Scholiasta Cruquianus* a Horacio, es decir, el editor de Horacio Jacob Cruquius (siglo XVI), quien escribió (L81):

> *Lamia monstrum est superius habens speciem mulieris, inferne vero desinit in pedes asininos.*
>
> Lamia es un monstruo que tiene en la parte superior forma de mujer, y en cambio en la inferior termina en pies de asno.

La combinación de mujer y asno es característica de la Empusa y de Onoscélide (→E§31). La identificación de Lamia con Empusa en Filóstrato (L31A) puede haber llevado a Cruquius a superponer ambas imágenes, atribuyendo a Lamia pies empuseos.

[127] Traducción al español de Carlos Alvar, en ediciones Siruela, Madrid, 1982.

La contaminación no afecta solo a la literatura erudita: también en el folklore griego moderno Lamia toma ocasionalmente el esquema formal de Onoscélide:

> (Lamia) tiene, sin embargo, algo que la afea grandemente, que sus pies no son dos pies humanos, sino tres o más y de muchas formas, uno broncíneo, *el otro de asno*, otro de buey o de cabra o humano o de algún otro ser (Πολίτης 1904: nº 805).

La alusión al pie de bronce en este texto constituye, por otra parte, una prueba adicional de la atribución a Lamia de rasgos que en su día fueron definitorios de la Empusa (→E§28.6).

45.3. Mujer/caballo.

Tal vez por un simple fallo de memoria, el escritor eclesiástico del siglo IX Haymo de Halberstadt (L59A) atribuye a Lamia pies no de asno sino de caballo:

> *Lamia monstrum est, habens faciem totumque corpus femineum perpulchrum, pedes tamen habet equinos.*

La variante tiene algún eco: un siglo más tarde, en la *Historia de proeliis Alexandri Magni*, se describe a las lamias como *pedes habentes equorum* (L63), y Antonio de Torquemada escribe en su *Jardín de flores curiosas* (1570) que «Lamia es un animal muy cruel, que tiene la cara de mujer y los pies de caballo» (Torquemada 1982: 315).

Aunque la atribución de cascos equinos es relativamente excepcional no faltan, por otra parte, testimonios de la relación de Lamia y otros asustaniños con el caballo (→§35).

45.4. Mujer/pez.

Esta combinación corresponde, lógicamente, al ámbito de las *lamias* marinas. Aparece por primera vez en la curiosa observación de San Alberto Magno (siglo XIII), según la cual el pez lamia tiene rostro humano: *Lamiae enim habent vultus mulierum* (L78A).

Tal visión sugiere de inmediato una contaminación con la imagen de las sirenas. Tal vez convenga recordar que la combinación mujer/pez no es la imagen original de estas criaturas (que eran en principio mujeres/pájaro), y no está atestiguada hasta el siglo VI, en un famoso texto de Berger de Xivrey:

Sirenae sunt marinae puellae quae navigantes pulcherrima forma et canus decipiunt dulcitudine et a capite usque ad umbilicum sunt corpore virginali et humano generi simillimae, squamosas tamen piscium caudas habent, quibus in gurgite semper latent[128].

Las sirenas son doncellas marinas, que seducen a los navegantes con su espléndida figura y con la dulzura de su canto, y desde la cabeza hasta el ombligo, tienen cuerpo femenino, y son idénticas al género humano; pero tienen las colas escamosas de los peces, con las que siempre se mueven en las profundidades[129].

En la Mitología griega antigua, la combinación mujer/pez se documenta esporádicamente: así, en la figura de Eurínome, madre de las Gracias, que, según Pausanias (VIII, 41, 6) poseía forma híbrida, de mujer hasta los muslos y el resto de pez (García Fuentes 1973: 108); es también frecuente en representaciones de Gorgonas, como la del célebre escudo de bronce, del siglo VI, que se encuentra el Museo de Olimpia, y presenta una Gorgona alada con brazos humanos, cola de pez y piernas de animal (Anderson 1984: 40): aunque la complejidad de la representación de la Gorgona no permita reducirla exactamente a un híbrido mujer/pez.

En el folklore griego reciente, son las Gorgonas quienes tienen esta forma; las lamias marinas son, las más de las veces, completamente antropomorfas (Πολίτης 1904: nºs 820 y 821)[130]. En cambio, en el folklore vasco de zonas costeras, como Guipúzcoa, la lamia ha sido vista con frecuencia como sirena:

Algunas veces se han visto en el mar Océano tritones, que son peces marinos muy semejantes al hombre, como las sirenas que en nuestra tierra llaman Lamias, que, aunque no son racionales, son muy al natural, como hombres y mujeres de la cintura arriba, y lo demás fenece en cola (Lope Martínez de Isasti, siglo XVII, cit. en Caro Baroja 1974: 48).

Dícese que antiguamente vivían allí [en la cueva de Morozillo] unas alimañas que eran mitad pez y mitad personas. Tenían por nombre lamiñak (Erkoreka 1979: 81).

Se han dado bastantes explicaciones al proceso por el que las Sirenas han recogido el rasgo de la cola marina: para Ruiz de Elvira (1964-5: 172), habría sido trasladada a las Sirenas de los Tritones varones, a través de las figuras marinas femeninas, las Nereidas y Tritónides; para García Fuentes (1973: 115-6), «el pueblo interpretó el aspecto físico de las Sirenas sobre la base de su asociación genealógica con Górgonas, con Tritón y también tratando de explicar lógicamente la expresión *praecipitarunt se in mare* (Hyg. *Fab.* 141), todo lo cual habría motivado la evolución hasta la forma de mitad mujer, mitad pez».

En lo que a las lamias se refiere, es probable que la forma compuesta de las *lamias* del desierto se haya trasladado fácilmente a las lamias marinas; en cuanto a la

[128] Berger de Xivrey, *De monstris et beluis*, p. 25, citado en García Fuentes 1973: 109.
[129] Esta y otras descripciones antiguas de sirenas, en el *Bestiario medieval* (Malaxecheverría 1986).
[130] Pero cf. en contra Stewart (1991: 172): «Around Koróni in the southern Peloponnese, one should not swim at midday because the *lámia*, a beautiful creature, half-woman, half-fish, will appear and drown one».

forma elegida (mujer/pez), ha debido influir sin duda alguna la confusión con las sirenas. Con todo, explicaciones históricas aparte, hay una enorme sensatez en la pregunta de José Jiménez: sencillamente, «¿qué mejor representación del carácter marino de un ser mítico que la "cola de pez"?» (Jiménez 1993: 124).

Por lo que al simbolismo se refiere, la cola de pez de las lamias (y de las sirenas) puede ponerse en relación con la igualdad metafórica entre los órganos sexuales femeninos y el pescado (y los mariscos). En castellano, la metáfora es habitual en un contexto jocoso, y hace referencia tanto a la vista (almejas y berberechos recuerdan a la vulva) como al olor[131]. A veces la mujer entera es vista metafóricamente como un pescado apetitoso (Llinares 1990: 150-1)[132].

El flujo vaginal puede haber influido en la asociación del sexo femenino con las aguas. En una leyenda alemana, la habitual cola de pez aparece de hecho sustituida por el agua misma:

> A place on the river Main is called Hulda's bathing place. An old man tells the story of how *he fell asleep at noon*. He heard some splashing, and, when he looked, he saw three women with long golden locks of marvelous beauty. They were covered by the water up to their waist. (Róheim 1969: 331).

Cuando las *nixe* abandonan el río parecen mujeres ordinarias, pero se las reconoce porque llevan mojada la falda o las puntas del delantal (Grimm 1835: II cap. 17).

En la imaginación de la mujer-pez, el hemisferio inferior aparece concebido desde una perspectiva fóbica. Significativamente, una tradición yanomami asocia el motivo de la *vagina dentata* a la figura de la mujer acuática:

> En cuanto a La muchacha de las aguas y el amo de la yuca, cuentan los Tayari-teri que Omawë la sedujo disfrazándose de pajarito siete colores. Con ayuda de Yoawë llevó a Hokotoyoma —hija de Rahariyoma, madre, y de Rahararitawe, padre— a tierra firme aunque su piel era viscosa. "Los monos capuchinos aparecieron entonces. Cuando Hokotoyoma abría sus

[131] La asociación del sexo femenino con el mar es moneda común: cf. por ejemplo el refrán «más ata» (o «más tira») «pelo de coño que maroma de barco» o el chiste misógino: «¿En qué se diferencian las mujeres de las focas? En que unas tienen bigotes y huelen a pescado, y las otras... viven en el mar». *Almeja* es metáfora vulgar para la vulva: cuando esta está poco aseada, se dice que a la mujer «le canta la almeja». El diccionario de Seco sanciona el uso metafórico y cita al respecto a Juan Marsé: «Hace mucho tiempo, alguien descubrió el refugio y nos espió desde el vestuario. Seguramente una catequista, la almeja le cantaba a incienso, la tuve sentada en mis narices» (Seco, Andrés y Ramos 1999 s.v. *almeja*). En un mito wichí o mataco se dice que en tiempos remotos las mujeres «comían el pescado con la boca de arriba, pero antes lo mascaban con la boca de abajo» (Juárez 1998). En gallego, el nombre de la cría de sardina, parrochiña, se aplica también metafóricamente a la vagina: «ay, pero qué gustiño me dá o carallo na parrochiña os sábados á noite» (Harry.c, pseudónimo, en «¡Preparados, listos, a comer!», en la Red, consultado el 13 de abril de 2008. URL: http://vitore.blogspot.com/2005/12/preparados-listos-comer.html). La comparación de la vulva con los moluscos se asoma a la poesía líteraria en una curiosa composición de Rubén Darío: «el peludo cangrejo tiene espinas de rosa / y los moluscos reminiscencias de mujeres» (*Otros poemas*. XI. «Filosofía»). Por magia simpática (otra forma de metáfora), pescados y moluscos tienen fama popular de afrodisíacos.

[132] La metáfora se invierte cuando se dice de una mujer que «ha pescado novio».

muslos se notaba en su vagina la presencia de peces dentados. Los pescaron. Los monos se quedaron mirándola manoseándose el pene y se inclinaban para contemplar el sexo de la muchacha". El mono intentó poseerla pero el último pez le cortó el pene. (...) Según la versión de los Karohi-teri, son todos los monos los que sufren la amputación del pene tratando de copular con la muchacha viscosa.

45.5. Mujer/ave.

Nos hemos referido ya anteriormente (→§34) a un mosaico descubierto en Pesaro, que representa a dos aves con cabeza humana, identificadas como *LAMIE*. La representación debe ponerse en relación con los textos que definen a *lamia* como *ales*, «ave» (L48, L50), y no puede menos que recordarnos la iconografía tanto de las sirenas griegas como de Lamashtu y la deidad sumeria por identificar del llamado relieve Burney (→§46.1). En todos los casos estamos ante híbridos de mujer y ave. Lo llamativo de la representación de Pesaro es que la proporción entre la parte humana y la animal es infrecuente: el cuerpo, generalmente humano, es en este caso de pájaro. La parte antropomorfa es la marcada como anómala, al resultar recluida en una extremidad superior (→§46.2).

En el folklore vasco es común también la visión de las lamias como seres híbridos de mujer y ave, pero es el elemento animal el acotado en las extremidades inferiores (→§46.1)

45.6. Otras combinaciones.

Junto a las combinaciones ya reseñadas, el folklore neohelénico ofrece aún otras: las lamias pueden tener también pies de buey o cabra[133], e incluso de bronce (→E§28.6). Además, puede tener más de dos pies, con lo que las posibilidades de combinatoria crecen considerablemente (Πολίτης 1904: nº 805).

46. Extremidades anómalas.

El hibridismo de Lamia, como el de otros personajes, parece estar regido por dos tendencias: lo anómalo (generalmente lo animal, inanimado, excesivo, defectuoso) es enviado a la región inferior (dominante postural) y/o a las extremidades (movimiento centrípeto)[134].

En obediencia al primer principio, cuando Lamia tiene un cuerpo formado por una parte animal y otra humana, la primera ocupa siempre el hemisferio inferior, como

[133] La cabra es considerada animal demoníaco en el folklore neohelénico (Stewart 1991: 182). Cierto εξωτικό, el χαμοτσάρουχος, tiene cuernos de macho cabrío e intenta embestir contra el vientre de las embarazadas (Stewart 1991: 183).

[134] Solo cuando el elemento antropomorfo es minoritario se localiza, de forma restringida, en una extremidad: pero coherentemente con lo que Durand llama la dominante postural, se trata de la extremidad superior (la cabeza).

hemos visto (→§45). En obediencia al segundo, la parte discordante se restringe a las extremidades: inferiores si dicha parte es la animal (piernas, pies: →§46.1), y superiores si la porción minoritaria es la humana (→§46.2).

46.1. Extremidades inferiores.

El motivo de los pies anómalos es un viejo tópico en la representación de las ogresas y asustachicos (y otros muchos personajes híbridos): lo encontramos ya en el llamado relieve Burney, un grabado sumerio del segundo milenio a.C., que presenta a una demonesa antropomorfa (quizá Lilitu) con garras de ave, de enormes uñas (Hurwitz 1992: 79-84; Pereira 1998: 27-38). También a la ogresa Lamashtu se la representa con patas de ave rapaz (Johnston 1995a: 378; Pellizer 1998, fig. 2)[135].

Entre las asustaniños griegas, la más comúnmente imaginada como híbrido entre ser humano y bestia es la Empusa u Onoscélide, a la que se atribuye una pierna de bronce y otra de burra, o de excremento de vaca (→E§31)[136]. La atribución de rasgos semejantes a Lamia parece tardía: la encontramos por vez primera en el autor del siglo IX Haymo de Halberstadt (L59A), que atribuye a Lamia *pedes equinos* (→§45.3). En el siglo XVI, Jacob Cruquius le da *pedes asininos*, como los de la Onoscélide (→§45.2).

En el folklore vasco se atribuye también a las lamias patas de animal, en este caso de ave: gallina, ganso o pato (Barandiarán 1984 s.v. *Lamin*). En el folklore neohelénico la opción es variada, como ya hemos visto (Πολίτης 1904: nº 805): los pies de Lamia pueden ser humanos, pero excesivos (tres o más)[137], o bien ser excesivos o no, pero anómalos de cualquier modo, por tratarse de patas de animal (asno, buey, cabra) o incluso de materia inanimada (pie broncíneo, como el de la Empusa). El rasgo se ha extendido a otros εξωτικά, como las nereidas, que a menudo presentan una pata de cabra o de burra[138].

46.2. Extremidades superiores.

Solo en un caso Lamia es vista como un híbrido cuya extremidad superior se opone al resto del cuerpo: se trata del mosaico de Pesaro, en el que las *LAMIE* presentan cuerpo de ave y cabeza humana. Que el elemento humano, siendo

---

[135] Los pies o patas animales (o de materia inanimada) pueden considerarse en general análogos a otra forma de monstruosidad de las extremidades inferiores, no atestiguada hasta donde sabemos en el caso de Lamia, pero común entre los εξωτικά del folklore neogriego (Stewart 1991: 180) y los asustaniños o espantos de muchas culturas: la presencia de pies invertidos (γυρισμένα, γυριστά).

[136] El hibridismo es también un elemento importante en la caracterización de Gelo (→G§26).

[137] El exceso de patas se considera una característica diabólica: según un refrán, ο διάβολος έχει πολλά ποδάρια, «el diablo tiene muchas patas» (muchas maneras de hacer el mal) (Stewart 1991: 180). Sin embargo, también se dice que el diablo es cojo, μονοπόδι (Stewart 1991: 181).

[138] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

minoritario, se vea relegado a una extremidad cumple el principio general de jerarquía que privilegia lo céntrico: por lo demás, siguiendo la llamada dominante postural, es lógico que la extremidad elegida sea la superior.

En al menos una ocasión, se imagina a Lamia como un ser totalmente antropomorfo, pero marcado por una anomalía en las extremidades superiores: se trata de una tradición neogriega recogida por Politis (1904: nº 810) en la que la lamia protagonista recibe el nombre de Κουτσοχεριά, «Manca»[139]. Como en virtud de una extraña ley de compensación, este excepcional defecto en las manos viene a corresponderse con el más habitual exceso en los pies (→§46.1): ambos marcan, en un sentido y otro, la lejanía de la lamia de la normalidad, del mismo modo que lo hacen su extraordinaria belleza o fealdad (→§43).

En el folklore vasco la figura de Lamia se contamina ocasionalmente con la del Cíclope, recibiendo así una nueva anomalía en la cabeza:

> En Zeanuri dicen que las lamiñas eran unas mujeres de pequeña estatura que tenían un solo ojo en medio de la frente. También eran de un solo ojo las lamiñaku de Ogoño (Elantxobe). (Erkoreka 1978: 455).

> En tiempo una lamiña solía venir todas las noches a *Anguru* (caserío cercano a la cueva[140]). Era de un solo ojo (Ercoerca 1978a: 480).

47. Tamaño anormal.

47.1. Lamias enormes.

El pez llamado lamia o lamna tiene un tamaño impresionante (5'5 – 6 metros) (→§29). Antonino Liberal hace hincapié en que el θηρίον llamado Síbaris o Lamia era también descomunal: μέγα καὶ ὑπερφυές (L28). Según la *Historia de proeliis Alexandri Magni* (L63), del siglo X, las lamias tenían siete pies de altura (los mismos que, según el decir castellano, ocupa una sepultura). En el folklore neohelénico, las lamias retienen esta particularidad: son descritas como «mujeres altas» (Lamia, γυναῖκα ψηλή – Πολίτης 1904: nº 805, 814, 815 y 816; tres lamias altas, τρεῖς ψηλαῖς γυναῖκες –Πολίτης 1904: nº 807). Una lamia que fue muerta en Koropí (pueblecillo del Ática) medía «tres cuartas de grande» (casi cuatro metros y medio) (Πολίτης 1904: nº 817).

---

[139] Según otra tradición neohelénica (Πολίτης 1904: nº 651), las muchachas que quedan mancas o cojas son elegidas por las hermanas de Alejandro Magno para convertirse en nereidas. La minusvalía funciona así como marca distintiva de lo infra- o suprahumano. «God marks evil people so that they will be recognised» (proverbio cretense) (Stewart 1991: 182). Los καλλικάντζαροι, otro tipo de εξωτικά, están siempre marcados por una merma o deformación de este tipo (unos son mancos, otros cojos, tuertos, ciegos, etc.) (Stewart 1991: 182-2).

[140] La cueva aludida es la de *Jentilzulo*, en Orozko.

Al ser las mujeres, generalmente, más bajas que los hombres, la altura de Lamia la marca frente a las demás mujeres y frente a los hombres como especialmente dotada en un campo que se considera distintivamente masculino: un rasgo más de anómala virilidad (→§41). Por lo demás, como el defecto o merma (→§46.2, →§47.2), el exceso (de estatura, de belleza, de fealdad) marca el carácter inhumano de la Lamia: sirve para distinguirla a simple vista, entre las demás θηρία (en el caso de Lamia / Síbaris) o entre las mujeres mortales (en el caso de las lamias neogriegas). En este sentido, viene a cumplir la misma función que las extremidades anómalas (→§46).

El tamaño descomunal puede, por otra parte, ponerse en relación con las nociones de abismo, oquedad y voracidad (→§9). En efecto, aunque el tamaño enorme y el vacío puedan parecer nociones antitéticas, hay una reversibilidad simbólica entre un gran abismo y una montaña. La sensación subjetiva de desmesura es común a ambas[141]. Baste pensar, por otra parte, en las enormes χάσματα de estos grandes animales, como la λάμνα descrita por Opiano (L32), para hallar una relación empírica entre enorme tamaño, enorme cavidad (las fauces) y enorme voracidad.

En el folklore neogriego son también altas (y esbeltas) las nereidas[142]. Fuera de Grecia, la estatura anómala es rasgo relativamente común de personajes femeninos siniestros: no en vano ocupa un puesto singular en nuestra literatura el cuento de terror «La mujer alta» (1882), de Pedro Antonio de Alarcón. Hay otros paralelos en la narrativa oral, por ejemplo en el folklore hispanoamericano. En Cuba se cree que «las Madres de agua viejas alcanzan veinte metros de largo» (Feijóo 1996: 168). La Mancarita, espanto o mito menor colombiano, es una «mujer salvaje, alta, de cabello largo y enmarañado y cuerpo muy peludo que vive en la cordillera oriental» (Argemiro Vélez, *Cocoweb* s.v. *Mancarita*). Yaguar Shimi, «Boca de sangre», seductora fatal del folklore quechua, es «alta y esbelta, (y) posee unas piernas maravillosas finas y largas, de aquellas que no se las ve todos los años» (Carlos Villamarín, en *Cocoweb* s.v. *Yaguar Shimi*). La Viuda, personaje inquietante del folklore chileno, es «una mujer alta, flaca» (Plath 1994: 324-5): igual caracterización tiene La Llorona (Plath 1994: 342). La Mujer Larga es otro espanto chileno, que aparece en un cementerio al dar las doce de la noche (Plath 1994: 147), y la Mekhala, deidad maléfica del NO de Argentina que destruye los sembrados de maíz, es «una mujer alta y desgarbada» (*Diccionario de mitos y leyendas* s.v. *Mama Zara*, en la Red, consultado el 3 de marzo de 2009. URL: http://www.cuco.com.ar/mama_zara.htm).

En el folklore peninsular hallamos textos similares: de la ijáncana, espanto asturiano, se nos cuenta que «era una mujer, decían que muy alta y morena» (Sordo Sotres 1991: 38). La Serrana de la Vera, por su parte, es «grande como una jayana, gigantesca» (Flores del Manzano 1998: 93).

[141] Sobre este tipo de asociaciones, cf. el estudio, ya clásico, de Bousoño (1999). La imaginación poética y la mítica comparten, en gran medida, fines y procedimientos. Sobre esta confluencia v. la reciente aportación de Luri Medrano (2000).
[142] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

El tamaño desmesurado fue también, en su día, rasgo distintivo de las sirenas irlandesas:

> En algunas descripciones célticas antiguas, las sirenas son de un tamaño monstruoso, como la que consta con cierto detalle en *Los Anales de los Cuatro Maestros*. Tenía 160 pies de longitud, su pelo medía dieciocho pies (corto, en comparación), sus dedos medían siete, y lo mismo su nariz. Estas mediciones exactas fueron posibles porque el mar la arrojó a tierra. Esto ocurrió, decían, hacia el año 887 d. C. (Briggs 1992 s.v. *sirenas*: 299-300).

47.2. Lamias minúsculas.

En el folklore vasco parece haberse optado por hacer a las lamias más bajas que las mujeres comunes, en vez de más altas:

> En Zeanuri dicen que las lamiñas eran unas mujeres de pequeña estatura (...) Las leyendas provenientes de otros pueblos como Uhart Mixe, así como las recogidas por Webster insisten en su pequeña talla. (Erkoreka 1978: 455)[143].

El desvío de la norma se produce igualmente; no así el efecto sobrecogedor.

48. Cabellos.

Anormalmente largos (→§48.1), similares a veces al oro (→§48.2) o al agua (→§49.3), los cabellos de Lamia constituyen otro punto potencialmente anómalo de su fisionomía: recalcan su naturaleza salvaje, tan inquietante como atractiva.

48.1. Largos.

Según un simbolismo ampliamente extendido, el cabello largo y suelto sugiere connotativamente libertad y salvajismo, frente al cabello corto, peinado o recogido mediante redecillas, pañuelos u otros artefactos culturales. No puede sorprendernos que se presente a las lamias (como a otros tantos seres marginales) con largos cabellos: así, el autor piadoso bizantino P. Joannos (*Ὁ Πιστικὸς Βοσκὸς*, I, 5, 77) se dirige a las mujeres para reprocharles:

> να βάφετε τα (μαλλιά σας) μαύρα..., να σέρνετε σα λάμισσα[144],
>
> que tiñáis vuestros cabellos negros, que os arrastréis como una λάμισσα.

[143] Esta caracterización tiene paralelos en otras áreas del folklore peninsular: así de las *inxanas* asturianas se dice que «eran mujeres chiquitinas, muy chiquitinas» (Arrieta Gallastegui 1995: 13).

[144] El pasaje presenta una dificultad textual: el manuscrito original, del siglo XVII, da la lectura λύμηση; el editor alemán citado por Kriará (Berlín, 1962) da λάμια; y es Kriará quien propone leer λάμισσα.

En la *Historia de proeliis Alexandri Magni*, del siglo X, uno de los rasgos llamativos de las lamias es su melena, que llega hasta los talones (L63):

> *Inuenerunt ibi mulieres que dicuntur lamiae, speciosae ualde, capillos usque ad talos, pedes habentes equorum; statura earum alta pedibus septem*[145].

Según Covarrubias (1611), las lamias tienen «rostro de donzella muy hermosa, cabellos largos y rubios». El folklore neohelénico confirma la caracterización: la lamia Manoliá «es una mujer de largos cabellos (...) una hermosa mujer sobre la fuente, que se peinaba los cabellos, que eran muy muy largos y rubios» (Πολίτης 1904: nº 806); la lamia Manca «tenía los cabellos sueltos y se peinaba» (Πολίτης 1904: nº 810); las lamias de Cardamili «se sentaban y se peinaban sus largos cabellos» (Πολίτης 1904: nº 811); la lamna, en fin, del árbol, de la ciudad tesalia de Lamia, era «una mujer alta de largos cabellos» (Πολίτης 1904: nº 814).

En una canción popular del Epiro, la lamia de la playa intenta pasar por mujer común, pero el narrador hace hincapié en su largo pelo suelto (Πολίτης 1871: 196-7):

> γυναίκεια βγῆκε κ᾽ ἔκατσε στῆς ἐκκλησιᾶς τὴν πόρτα,
> μὲ τὰ μαλλιά της ξέπλεγα στὸ δάκρυ φορτωμένη.
>
> Como mujer salió y allá a la puerta se sentaba,
> con el cabello suelto, por el llanto doblegada.

Esta melena constituye, en definitiva, uno de los rasgos al tiempo atractivos e inquietantes de Lamia, que abunda en ellos (→§43)[146]. Hadas y *xanas*, también ambiguas, reciben a menudo el calificativo de «cabelludas» o «pelosas» (de Llano 1972: 28, Cabal 1983: 277). También es melenuda la *mare d'agua*, variante brasileña de la sirena (Feijóo 1996: 142). Una sirena chilena lleva el significativo nombre de Pelo Lindo:

> En medio del río Maule, próxima a unos rápidos, frente a Maquehua, hay una roca plana y gris, la *Roca de la Pelo Lindo*. En las noches de luna, cuando la cuenca del río está llena de luz y silencio, los lancheros y boteros que bajan hacia el puerto suelen ver una hermosa mujer sentada en la roca, que peina con gran esmero sus negros cabellos con un gran peine de madera.

---

[145] Cf. Alfonso X *General e grand estoria* 4, «De cómo fue Alexandre a otras selvas de India et fallo y las lamias et se le mostraron y otros muchos muchos avenimientos» (p. 169 de *Antología*, Barcelona: Orbis, 1992): «Et andando por ellas [las selvas de la India] fallaron y otrosi otras mugieres a que llamaban lamias; et eran aquellas muy fermosas mugieres et habien los cabellos luengos fasta en los tobiellos, et los pies de caballos et los cuerpos en luengo de siete pies; et cuando vieron la huest de Alexandre comenzaron se de ir; et caballeros de Macedonia que las vieron, cogieron empos ellas et alcanzaron dellas et tomaron ya cuantas et aduxieron las a Alexandre. E Alexandre cuando las vió maravillóse dellas mucho et de su fechura como eran fermosas de la cabeza fasta los tobiellos».

[146] Las descalificaciones misóginas de las mujeres hacen a menudo referencia al pelo largo: «pelos largos, ideas cortas». «"Women: long on hair and short on mind", says a Macedonian proverb» (Stewart 1991: 176).

> Los hombres quedan embelesados, mirándola sin cuidar de su embarcación y, comúnmente, naufragan (Plath 1979: 108).

Los cabellos aparecen frecuentemente ligados en la descripción a los senos: así, por ejemplo, en la ciudad alemana de Oldenburg se cree que

> the sea women are very beautiful; they have lovely long hair and lovely full breast (Róheim 1969: 331).

En la descripción de una «mujer del pozo» (*Brunnenfrau*) se nos dice que

> she had long blond hair and breasts white as snow and nobody had ever seen a more beautiful woman (Róheim 1969: 344).

Los cabellos largos, peligrosos pero atrayentes cuando están bien cuidados, se vuelven repulsivos y peligrosos cuando degeneran en greñas. Así sucede en el caso de otra de las ogresas griegas, Gelo (→G§19.2). Significativamente, el contrataque de los hombres contra brujas y ogresas toma a veces la forma de un humillante rapado (→E§55).

48.2. Dorados.

Como hemos visto (→§48.1), Covarrubias (1611) atribuye a las lamias «cabellos largos y rubios»: también los de la lamia Manoliá «eran muy muy largos y rubios» (Πολίτης 1904: nº 806).

Una de las tradiciones sobre lamias más hermosas de las recogidas por Politis se llama precisamente ἡ Χρυσομαλλοῦσα, «Cabellos de oro» (Πολίτης 1904: nº 809). La protagonista es la hija de una lamia, con la que se encuentra una vieja cuando acude a medianoche a la fuente para coger agua: la anciana se la lleva a su hogar, seducida por la belleza ultraterrena de la niña, pero no le queda más remedio que devolverla cuando la madre viene a reclamarla.

En el folklore vasco, las lamias tienen también a veces el pelo rubio:

> Una vez, el ama vieja del caserío de Portula vio a una lamia que se estaba peinando, encima de una peña a la orilla del río, los cabellos, que parecían dorados. Al ver que un ser humano se acercaba a ella se zambulló en el agua (Caro Baroja 1974: 51)

> (Amilamia) es rubia como el oro (Erkoreka 1978: 454).

El dorado del cabello se corresponde con el peine de las lamias, que con frecuencia es de oro (→§51.1). En las tradiciones vascas, es frecuente que las lamias den regalos de oro a quienes las visitan: tampoco en el convite de Menipo falta el oro, aunque Apolonio se ocupe de hacerlo desaparecer como ilusión inconsistente.

La propia Ártemis recibe en Eurípides el apelativo de χρυσεοβόστρυχος, «de dorados bucles» (*Ph.* 191). En la Grecia moderna se imagina rubios a varios εξωτικά femeninos, como las nereidas (Stewart 1991: 175)[147]. Fuera de Grecia, encontramos que se atribuye también cabello dorado a Lilith, la ogresa y seductora diabólica del folklore judío, como se observa en estos versos de Dante Gabriel Rossetti:

> Of Adam's first wife, Lilith, it is told
> (The witch he loved before the gift of Eve,)
> That, ere the snake's, her sweet tongue could deceive,
> And her enchanted hair was the first gold.
>
> [D.G.R., «Lilith (For a Picture)»]

En las tradiciones peninsulares tienen también cabellos rubios otros personajes femeninos sobrenaturales similares a las lamias vascas: sobre las *xanas* asturianas escribe, por ejemplo, Cabal (1983: 246-7):

> Los cabellos de la xana son de oro... Los cabellos de la xana son undosos, largos, brillantes como luz de sol. Ella los tiende sobre las espaldas, los echa por encima de los senos, y con un peine de oro se los peina.

En Galicia se atribuye cabello rubio como el *ouro enxembre*, «oro de ley», a las hadas:

> *A fada fadiña*
> *coa sua vaquiña*
> *pasa á mañá*
> *aliña qu'aliña*
> *non seus cabeliños*
> *louros, louriños*
> *como ouro enxembre*
>
> (cit. en Cabal 1983: 262)

Las *mouras* son igualmente *loiras*, «rubias», lo que se corresponde con el paradigma de belleza femenina en la cultura popular (Llinares 1990: 137 n. 137, 143-5, con bibliografía)[148]. Al ser los cabellos rubios atrayentes, la exhibición pública de los mismos cobra, como señala María del Mar Llinares, un carácter de insinuación sexual, más sutil que la exhibición de los senos (→§49.2)[149]:

---

[147] A veces son rubias; en otras ocasiones, morenas o de pelo verde. Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

[148] También en Portugal las *mouras encantadas* tienen *cabelos de ouro* (Pedroso 1988: 219).

[149] La actividad puede derivar también hacia una infatuación narcisista: de las *nixies*, ondinas fluviales del folklore alemán, se nos dice que «suelen sentarse al sol, en las orillas de sus ríos, admirando su reflejo en el agua mientras se peinan» (Arrieta Gallastegui 1995: 23). En Salvatierra se dice que Amilamia se peina «a la orilla de un estanque que le sirve de espejo» (Erkoreka 1978a: 454). En una tradición portuguesa, las

Céa-lo pano atrás
pa que che vexan o pelo
millor moza non a fas
nin has de casar máis cedo.

(cit. en Llinares 1990: 144).

Un mito maya confirma explícitamente la intuición de Llinares:

A demon of the Maya is called «the female deceiver». Her home is under shady bowers in the forest, and the ardent hunter sees her there, combing her beautiful hair with a long comb. She runs so as to invite pursuit (Róheim 1969: 338).

Si el observador acepta el envite, las consecuencias pueden ser fatales:

A veces la cabellera de la ondina es el instrumento de sus maleficios. Berenger-Feraud narra un cuento de la Basse-Lusace en el que la ondina, sobre el parapeto de un puente, está «ocupada en peinar sus magníficos cabellos. Desdichado el imprudente que se acercaba demasiado a ella, porque era envuelto en los cabellos y arrojado al agua» (Bachelard 1994: 130)[150].

El pelo rubio de las sirenas es una característica ampliamente atestiguada. Así, fuera de Galicia y Grecia la hallamos, por ejemplo, en Alemania:

A place on the river Main is called Hulda's bathing place. An old man tells the story of how *he fell asleep at noon*. He heard some splashing, and, when he looked, he saw three women with long golden locks of marvelous beauty (Róheim 1969: 331)[151];

en Chile:

En el punto de unión de los ríos Achibueno y Perquilauquén existía una gran roca que solo se podía apreciar en verano, ya que en invierno las aguas la cubrían totalmente. En esa roca se sentaba al atardecer una hermosa sirena rubia que peinaba sus cabellos con un peine de oro (Plath 1994: 188)[152].

o en Marruecos:

Es la «Yenia» (sirena) un monstruo mitad pez, mitad mujer, con pies de cabra y sin cola, que merodea de preferencia cerca de las costas, donde se la ha visto peinarse sus doradas y abundantes cabelleras. Como es muy hermosa seduce a los hombres bien parecidos, llevándoselos con ella al fondo del mar, donde habita. Por ello se han dado casos de matrimonios entre hombres y «yenias». (Ibn Azzuz Hakkim 1958: 55)

---

mouras encantadas se peinan con un peine de oro y se miran en la luna (Pedroso 1988: 220). Sobre la vertiente narcisista de estos personajes v. Róheim 1969: 349-51.

[150] Cf. la conducta de la Vergona de Atalía (Politis 1904: nº 554; →§109.1).

[151] También tienen hermoso pelo rubio las mujeres de los pozos (*Brunnerfrauen*) (Róheim 1969: 344).

[152] Otra sirena rubia del mismo folklore es la Pincoya, que peina sus cabellos sobre un tronco de oro macizo (Plath 1994: 322-3).

Ocasionalmente, los cabellos en cuestión son tan brillantes y limpios que parecen blancos, como sucede con la Madre de aguas colombiana:

> Es una niña muy linda, de cabellos áureos y fulgurantes, casi blancos; sus ojos son grises, claros como dos gotas de agua del más puro manantial, parece un ángel de lo puro bella (Feijóo 1996: 145).

Al otro extremo del espectro, se vuelven a veces rojos, como sucede en Ojitlán (México):

> El abuelo de don Miguel fue una vez al arroyo y allá vio dos pequeñas gentes del agua que estaban sentadas en la orilla del río y estaban bien vestidas y hablaban a otro en lenguaje extraño. Tenían una altura de dos pies y su pelo era colorado (Weitlaner 1981: 133-4).[153]

Los ejemplos podrían multiplicarse. Como indica Bachelard (1994: 129),

> son innumerables las leyendas en las que las damas de las fuentes peinan inacabablemente sus largos cabellos rubios.

La preferencia por los cabellos rubios es una cuestión compleja: Llinares, siguiendo al psicoanalista Charles Berg, autor de un interesante estudio sobre *The unconscious significance of hair* (Londres, 1951), sugiere que el vello de la cabeza evoca el púbico (por lo que, como ya se ha dicho, la exhibición del cabello supone una proclamación de disponibilidad sexual); el interés por el cabello rojo vendría regido por su asociación subconsciente con el glande o la vulva: a la proximidad (metonimia) se une así la metáfora (Llinares 1990: 144). Róheim (1969: 347) mantiene una opinión muy similar, aunque no se pronuncia sobre el color, e interpreta las tradiciones partiendo de la premisa (muy discutible) de que tienen su origen en el recuerdo y relato de sueños:

> We suspect (...) that the water spirit's long tresses are the dreamer's pubic hair and that all the spirit' activities —combing, sewing, patching, counting— represent masturbation.

La asociación es pertinente, mientras no se pretenda, reductoramente, hallar en ella la fuente única del simbolismo: lo mismo puede decirse de la asociación poética que hace Cabal del cabello rubio con la luz solar que tiñe de oro fuentes y nubes (Cabal 1983: 270, 292).

[153] La oscilación del blanco al rojo se da también en los vestidos de las lamias (→§111.2 y §111.3). En contraste con la transparencia de las aguas, el blanco y el rojo sugieren connotativamente fluidos orgánicos, como la leche, el semen y la sangre. Sobre la interacción del agua con la leche y la sangre y la identificación leche = semen v. Llinares 1990: 140-2.

48.3. Cabellos de agua.

El *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης* recoge, en la voz λάμια, la siguiente cita de las *Canciones del verano* (*Τραγούδια Καλοῦ Καιροῦ*) del poeta Yoannis Zervós (Ιωάννης Ζερβός, 1875-1944):

> μα τὸ στοχειὸ τοῦ ποταμοῦ ἡ Λάμια ἡ νερομάλλα
> στὴ μέση πάει τοῦ γιοφυριοῦ.
> (Δημητράκος 1964 s.v. λάμια).

> pero el fantasma aquel fluvial, Lamia de pelo de agua,
> a la mitad del puente va.
> (tr. Rafael Herrera)

La equivalencia metafórica entre las aguas superficiales de un río y el cabello femenino constituye el germen de lo que Gaston Bachelard llama «complejo de Ofelia» (Bachelard 1994: 129-43). En las leyendas sobre personajes sobrenaturales (lamias, ondinas...) que viven en los ríos aparece con frecuencia esta equivalencia. Cuando son las algas o las aguas quietas quienes se transfiguran en cabellos, la metáfora toma un tono más inquietante, habitual en la poesía de García Lorca:

> El estanque tiene suelta
> su cabellera de algas
> («Nocturnos de la ventana» 4, *Canciones*, 1923)

> La joven muerta
> surcaba el amor por dentro.
> Entre la espuma de las sábanas
> se perdía su cabellera.
> («Venus», *Canciones*)

En al menos una ocasión, el cabello de la dama se identifica con las aguas tormentosas que anegan los barcos. Politis (1904 nº 553) recoge una tradición sobre una sirena monstruosa, la Vergona de Atalia, «fiera que es de cabeza a cintura mujer de largos cabellos, y de cintura para abajo pez. Se acerca a los barcos que pasan y de repente se convierte en escollo y arroja sus cabellos sobre el buque, lo golpea, le da la vuelta y lo hunde, y traga a los hombres que están dentro, o a todos los que quiere».

La equivalencia metafórica entre las aguas, el cabello y el hilo implica el isomorfismo entre la corriente y el perenne peinar e hilar de lamias, *xanas*, sirenas o hadas. El rielar de la luna produce también la impresión de finos hilos (o cabellos) de plata en las fuentes (Cabal 1983: 293).

> Todo se alarga río abajo, el traje y la cabellera; parece que la corriente alisa y peina los cabellos. Ya sobre las piedras del vado, el río juega cual cabellera viva (Bachelard 1994: 130)[154].

La asociación de ideas tiene también un aspecto erótico, en la medida en que el cabello de la cabeza se asocia, como hemos visto, con el púbico. En las leyendas rusas sobre *rusalki* agua y cabellos aparecen superpuestos, y el acto de peinarse produce agua, en claro isomorfismo con la masturbación:

> The hair of the *Rusalka* must be wet, otherwise she is lost. But she can always produce a flood of water by combing her hair. (Róheim 1969: 344).

> The water fairy combs her beautiful hair; the dreamer is masturbating (Róheim 1969: 348)[155].

49. Senos.

En las descripciones de Lamia o de las lamias, se presta a menudo una atención especial a sus senos, descritos como de enorme tamaño (→§49.1) o enorme belleza (→§49.2). Si el primer rasgo acentúa el carácter monstruoso, aterrador, de Lamia, el segundo constata, en cambio, su capacidad de seducción (→§44).

49.1. Lamia, macromasta.

Al examinar los testimonios sobre las lamias como animales lactíferos (→§32) ya apuntamos que las lamias del folklore griego moderno tienen grandes pechos. Kyriakidis (1965: 199) nos dice que

> el pueblo las imagina como mujeres altas, de cuerpo garrido y muy hermosas, con pechos desproporcionados.

Por su parte, Politis (1871: 193) escribe de ellas que

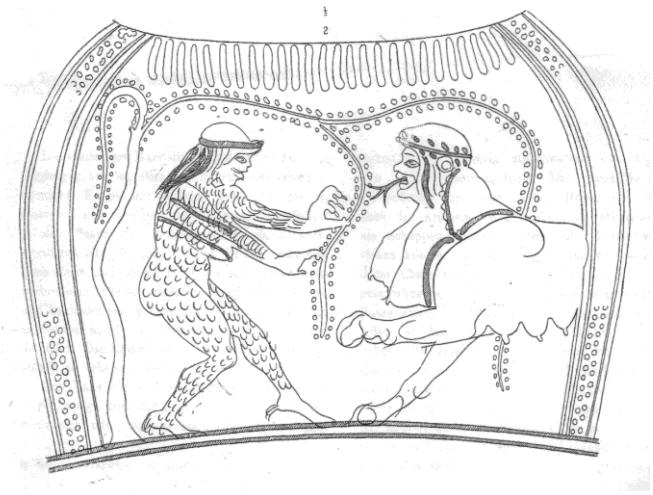
> tampoco su pan saben cocerlo, porque echan primero el pan en el horno y luego ponen el fuego. O limpian el horno con sus senos, quemándose por culpa de su torpeza, hasta que, llegando algún hijo de rey, las guía, recibiendo de ellas grandes muestras de agradecimiento por su buena acción.

En el relato «La venganza de la lámnissa» (Πολίτης 1904: nº 319) leemos que esta

> por el camino que cogió encontró un montón de hombres. Eligió los más grandes y rollizos de estos y se los llevó a su casa. Allí encendió el horno, lo limpió con sus pechos, y los asó a todos, para vengar el mal que sufrió antes.

[154] En Peulla (Chile) se llama *El Velo de la Novia* a una hermosa cascada, a la que acuden a beber tres sorbos de agua los enamorados (Plath 1994: 290).
[155] De forma característica, la interpretación freudiana de Róheim, de tipo sexual, contrasta con la jungiana de von Franz (1975: 132-3), espiritualizante: «The comb... represents a capacity for making one's thoughts ordered, clear, and conscious».

Todo sugiere que también las antiguas lamias fueron macromastas. En Sicilia había un lugar llamado Λαμίας μασθοί, «los pechos de Lamia», seguramente dos colinas gemelas que recordaban los senos del monstruo (*CIG* III, 5430: →§12.4)[156]. En el lécito ateniense que presenta a una mujer monstruosa (seguramente, Lamia) atormentada por varios sátiros, el personaje tiene grandes pechos fláccidos, que son objeto de especial atención por parte de sus torturadores (→§39 y→§41).



Maximilian Mayer, primero en identificar al personaje del lécito como Lamia (Mayer 1891), creyó seis años antes haberla localizado en otra representación vascular de figuras negras, procedente de Camiro y actualmente perdida, datada hacia el 500 a. C. El pintor presenta dos personajes monstruosos frente a frente:

- a la izquierda, ante un árbol cuyo ramaje fino domina la escena, se alza un personaje antropomorfo tocado con un gorro, del que brota pelo largo y lacio. Su cuerpo, sin ropa, aparece cubierto de lo que parecen escamas,

[156] Hay numerosos paralelos en la toponimia: cf. por ejemplo, en Irlanda, *Cích na Morrígna* («los pechos de la Morrígan») y *Anu's breasts*. Como anota Gulermovich Epstein (1998, cap. 1), «since the places named after the Morrígan's breasts are hills, her great size is suggested». A la puerta de las legendarias Minas del Rey Salomón, en Nubia, se alzaban también dos enormes colinas gemelas, coronadas con sendas torres o montículos, llamadas *los pechos de Makeda* o de *Sheba*, es decir, de la Reina de Saba. H. Rider Haggard las describe así en su novela de 1885 *Las minas del rey Salomón* (cap. 6, «Water! Water!»):

> *Straight before us, rose two enormous mountains, the like of which are not, I believe, to be seen in Africa, if indeed there are any other such in the world, measuring each of them at least fifteen thousand feet in height, standing not more than a dozen miles apart, linked together by a precipitous cliff of rock, and towering in awful white solemnity straight into the sky. These mountains placed thus, like the pillars of a gigantic gateway, are shaped after the fashion of a woman's breasts, and at times the mists and shadows beneath them take the form of a recumbent woman, veiled mysteriously in sleep. Their bases swell gently from the plain, looking at that distance perfectly round and smooth; and upon the top of each is a vast hillock covered with snow, exactly corresponding to the nipple on the female breast.*

Con una finalidad turística, el paisaje que inspiró a Rider Haggard se ha querido localizar en el valle de Ezulwini, en Swazilandia (Sudáfrica). Sobre la reina de Saba como ogresa, asociada o identificada con Lilith, v. Lassner 1993.

plumas o vello[157], salvo en las extremidades superiores e inferiores. Se distingue el seno derecho, que cuelga bajo el brazo correspondiente. Tiene garras de uñas afiladas en vez de manos, y las tiende hacia adelante, inclinándolas en dirección a los senos de su enemiga[158]. De los talones de sus pies, alzados en el aire, nacen pelos de mono (en el derecho) y una pata de gallo (en el izquierdo). El pie izquierdo, adelantado, casi toca la pata derecha de su contrincante.

- a la derecha, también tocado con gorro, avanza un ser híbrido, con cabeza humanoide pero cuerpo de cuadrúpedo, del que solo se ve la parte delantera[159]. De la nariz nace una línea fina, que podría sugerir el uso de una máscara. Bajo el cuello cuelgan dos enormes senos lacios humanos, dispuestos sobre sus patas delanteras, que parecen de leona: la diestra en tierra y la izquierda en el aire. Tras ellas, aparece una hilera de tres mamas más pequeñas, cada una con su pezón, que (como si fuera una vaca) le nacen directamente del vientre. El monstruo arroja fuego (o saca la lengua) por la boca, y parece dispuesta a atacar.

Ambos personajes presentan rayas rojizas: el de la izquierda tiene dos, una en la parte superior del brazo derecho y otra inmediatamente debajo, culminando en el pezón del único pecho visible. Mayer (1885: 121) piensa que se trata de costuras, cuya función es indicar que no se trata de la piel natural del personaje, sino de un vestido. Vermeule (1977: 296) sugiere que el personaje va disfrazado de sátiro.

La identificación de los contrincantes es problemática. En cuanto al de la izquierda, Furtwängler (1885: 407 nº 1934) quiso ver en él una sirena; Mayer sopesa la posibilidad de que sea una Cer, pero, toda vez que el contexto es claramente inadecuado para tal personaje, finalmente se inclina por que se trate de Lamia. Romagnoli, que interpreta los dibujos de la piel como escamas y ve en el ojo del personaje «un che di pisciforme», piensa que se trata de un personaje disfrazado de ninfa telquinia de Rodas (Romagnoli 1904: 178)[160]. Vermeule (1977: 296) y Halm-Tisserant (1989: 67-8) ven en ella una satiresa. El personaje de la derecha ha despertado también dudas: si bien Furtwängler (1885: 407 nº 1934), Mayer (1885: 122) y Halm-Tisserant (1989: 67) ven en él un tipo paródico de esfinge (Halm-Tisserant la denomina «sphinx gorgonéenne»[161]), se ha señalado el paralelismo del monstruo con otros similares que aparecen conducidos por Heracles, diversadamente considerados como lamias, esfinges o perros infernales similares a Cerbero (y aún más, añadiríamos, a Empusa) (Reho-Bumbalova 1983: 54-5; la autora termina inclinándose por Lamia: 56). Romagnoli (1904: 164) lo considera «una specie di orribile chimera».

[157] Mayer (1885: 119) da las tres posibilidades. Romagnoli (1904: 178) ve en ellas escamas. Boardman (1992) cree que se trata de pelo.
[158] Vermeule (1977: 296) interpreta que baila para provocar a la esfinge.
[159] Vermeule (1977: 296) sugiere que sale de una cueva, como sucede con otros monstruos en representaciones vasculares.
[160] A su juicio, la escena representa un ritual (δρώμενον).
[161] Erradamente, Halm-Tisserant (1989: 68) reprocha a Mayer haber identificado a esta esfinge con Lamia, y afirma (dando, sin saberlo, la razón a Mayer) que es el otro personaje el que se asemeja a la Lamia 'simiesca' del vaso boecio (→§94). El error de interpretación se remonta a Vermeule (1977: 296).

Puesto que ambos personajes son raptores de niños y jóvenes, piensa Mayer (1885: 125-6) que su enfrentamiento es consecuencia de la competencia (como, podemos añadir, sucede con las tres viejas de las *Asambleístas* que se disputan los favores de un muchacho hermoso)[162].

El problema de la identificación no tiene, por el momento, una solución concluyente. Admitiendo que se trata, como Mayer ya sugirió, de un enfrentamiento entre dos depredadores de hábitos coincidentes, cabe dar un paso más y (recordando el enfrentamiento de las viejas de *Asambleístas*) concluir que se trata de seres fundamentalmente idénticos, pese a su aparatosa disparidad morfológica: cualquiera de ellos (o ambos) podría ser Lamia (o Empusa), y el contraste formal entre ambas no es mayor que el que se da, por ejemplo, entre el dragón descrito por Antonino Liberal y el monstruo híbrido del que nos habla Dión de Prusa.

En la mente del pintor, la «esfinge» polimasta podría ser o no (un tipo de) Lamia: lo que es indudable es que ilustra bien la imaginación de un monstruo híbrido de mujer (la cabeza: como en los pájaros del mosaico de Pesaro: →§34 y→§46.2) y fiera, con enormes senos: un monstruo totalmente «lamiesco».

Los senos son objeto de atención especial en la representación de muchas ogresas y asustaniños: así en el caso de Lamashtu, Putana y las estriges (→S§14.3 y S§26.2), que intentan amamantar con su leche venenosa a los bebés para matarlos, o de la reina de Saba, que utiliza sus grandes pechos para ahogar a los niños[163]. Del mismo modo, de la Kornmutter, ogresa alemana, escribe Beitl (2007: 17) que, al igual que otras demonesas asociadas a la fecundidad en los países eslavos, están dotadas de senos gigantescos, rebosantes, que le cuelgan. Se trata de senos duros, puntiagudos, de madera o hierro, colmados de leche, sangre o brea venenosas, que obliga a chupar a los niños.

Solo ocasionalmente hallamos una variante positiva del motivo: el héroe bebe por su propia voluntad de los pechos de la ogresa, o los besa, convirtiéndose así en su ahijado y protegido (→S§6.3, →E§28.3). En general, como escribe Róheim,

> certains de ces cauchemars ou de ces êtres apparentés aux sorcières se signalent par la taille de leurs seins. (Róheim 1974a: 259).

A veces, los pechos de la ogresa son tan grandes que esta se los echa a la espalda como si fueran fardos (→G§19.11). De la ijáncana asturiana se nos cuenta

---

[162] Recuerda Mayer (1885: 126) que, según Aristófanes (*Nubes* 556), Frínico introdujo en la comedia un personaje típico, la vieja borracha (γραῦν μεθύσην) «a la que se comía el monstruo marino» (ἣν τὸ κῆτος ἤσθιεν): la Lamia cómica sería un personaje de este tipo. (Quizá: pero ¿se parece realmente el personaje de la izquierda del vaso a una vieja borracha? ¿Parece el de la derecha un monstruo *marino*? Si las marcas del cuerpo del primero de ellos son escamas, sería más bien él el candidato a tal título).

[163] Así sucede, al menos, en un relato en yiddish del escritor Itshe-Meyer Vaysnberg, *A tate mit bonim*: una madre resentida ahoga con su peso a su hijo recién nacido y se defiende alegando que la reina de Saba ha entrado por la noche a través de la ventana y ha ahogado al niño con sus grandes senos (Leonard Prager, «On "A tate mit bonim" fun Itshe-Meyer Vaysnberg», en la Red, 30 de julio de 2000, consultado el 4 de marzo de 2009. URL: http://shakti.trincoll.edu/~mendele/tmr/tmr04011.htm). El motivo parece tradicional.

(Sordo Sotres 1991: 38), por ejemplo, que

> era una mujer, decían que muy alta y morena, que iba [¿casi?] siempre desnuda de medio arriba [y] que tenía unos pechos que le colgaban tan grandes que tenía que echarlos a la espalda.

La caracterización es recurrente en Rusia y Centroeuropa:

> Chez les Tchouvaches [pueblo de Siberia central], nous trouvons un démon mâle appelé le «père de la forêt» et sa femme, la «mère de la forêt». Cette dernière est une femme velue qui erre complètement nue et qui rejette derrière ses épaules ses long seins pendants. (...) Les femmes-démons des mines de Slovaquie (dans le nord de la Hongrie) ont de long seins pendants. (...) Dans le folklore européen, les long seins pendants sont très souvent une caractéristique de ces femmes sauvages (Róheim 1974a: 259).

El motivo de los senos descomunales arrojados sobre la espalda aparece también en el folklore griego moderno, en relación al monstruo Μονόβυζα, «la de un solo pecho»:

> *Monóvyza* was a member of the race of Hellenes [mythical inhabitants of Greece in a distant pass]. She had only one breast, but this was so large that it dragged along the ground. That's why *Monóvyza* carefully tossed it behind her back (Stewart 1991: 181).

Ocasionalmente los pechos se tornan armas arrojadizas, como en una leyenda francesa sobre las sirenas-ogresas (*Martes*):

> The *Martes* of French folklore are big brown women who live among the rocks of the seashore. Their breasts and arm are naked, and their long breasts hang down to their knees. They inspire great terror because they run after people and throw their long breasts over the men's shoulders (Róheim 1969: 335).

49.2. Pechos hermosos.

En su descripción de las fieras líbicas, Dión hace especial hincapié en las dos únicas zonas humanas del monstruo, ambas de excepcional hermosura y atractivo: la cabeza y los senos.

> Ἡ δὲ φύσις αὐτῶν τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰδέα τοιάδε· τὸ μὲν πρόσωπον γυναικεῖον εὐειδοῦς γυναικός, μαστοὶ δὲ καὶ στήθη πολύ τι κάλλιστα καὶ τράχηλος, ὁποῖα οὔτε παρθένου θνητῆς γένοιτ᾽ ἂν οὔτε νύμφης ἀκμαζούσης οὔτε πλάττων ἢ γράφων οὐδεὶς δυνήσεται ἀπεικάσαι· τὸ δὲ χρῶμα λαμπρότατον, καὶ ἀπὸ τῶν ὀμμάτων φιλοφροσύνη καὶ ἵμερος ταῖς ψυχαῖς ἐνέπιπτεν, ὁπότε προσίδοι τις·

> Y la naturaleza del cuerpo de estas y la apariencia era como sigue: por una parte, el rostro femenino de mujer de hermosa apariencia, y los senos también y el pecho de gran belleza y el cuello, tal como ni los de una doncella mortal podrían llegar a ser, ni los de una muchacha en la flor de la juventud, ni plasmándolos o pintándolos podrá ninguno representarlos. Su tez era también brillantísima, y desde los ojos lanzaban a las almas complacencia y deseo, tan pronto alguno miraba.

Las fieras utilizaban estos atributos para engatusar eróticamente a sus víctimas:

καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστοὺς, καὶ ἅμα προσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δεινὸν τῆς ὁμιλίας·

Y que a las demás criaturas las vencían por la fuerza, pero a los hombres con engaño, enseñando el pecho y los senos, y que al tiempo al mirar embelesaban e introducían un terrible deseo de trato

Para dar mayor verosimilitud a la historia, Dión aporta un testimonio situado en un momento histórico concreto:

Φασιν ἐπιφανῆναι τοῦ γένους τούτου βαδίζουσιν εἰς Ἄμμωνος Ἕλλησι θεωροῖς μετὰ πολλῆς δυνάμεως παραπεμπούσης ἱππέων καὶ τοξοτῶν. δόξαι γὰρ αὐτοῖς ἐπὶ θινός τινος κατακεῖσθαι γυναῖκα, διφθέραν ἐπιβεβλημένην ἄνωθεν, ὥσπερ αἱ Λίβυσσαι, ἐπιδεικνύειν δὲ τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστούς, καὶ τὸν τράχηλον ἀνακλῶσαν. καὶ τοὺς ὑπολαβεῖν ἔκ τινος κώμης τῶν ἑταιρουσῶν τινα γυναικῶν ἐνταῦθα ἰέναι πρὸς τὸν ὄχλον.

Dicen que se les aparecieron de esta especie a unos enviados griegos que iban al oráculo de Ammón con una gran fuerza de escolta de jinetes y arqueros. Que, en efecto, les pareció que sobre cierta duna estaba sentada una mujer, que vestía cuero por encima, como las libias, y enseñaba el pecho y los senos, y volvía su cuello. Y que pensaron que alguna de las mujeres heteras de algún poblado había venido allí en pos de la tropa.

La exhibición impúdica de los senos explicita la oferta erótica implícita en el despliegue de los cabellos rubios (→§48.2). En nuestro folklore cabe recordar, por ejemplo, los versos populares sobre la monja que enseña sus pechos, matando (de amor) al hombre que los contempla:

No me las enseñes más,
que me matarás.

Estábase la monja
en el monesterio,
sus teticas blancas
de so el velo negro.
Más,
que me matarás.

(Alín 1968: 343, nº 61)

La descripción de personajes de tipología similar a las lamias, como las sirenas, hace con frecuencia hincapié en los senos, a menudo en conexión con la larga cabellera suelta[164]: así, en Oldenburg (Alemania), se dice que

> the sea women are very beautiful; they have lovely long hair and lovely full breast (Róheim 1969: 331).

También las *rusalki* rusas tienen hermosos pechos (Róheim 1969: 339).

50. Vestiduras.

En los textos antiguos solo se hace una referencia explícita al vestido de las lamias: como acabamos de ver (→§49.2) se nos dice que unos enviados griegos que cruzaban el desierto de Libia creyeron ver a una mujer vestida de cuero, al modo del país, y con las maneras de una hetera: en realidad, se trataba de una de las peligrosas fieras (L17B)

En la caracterización de las lamias en el folklore neohelénico es frecuente la referencia a las vestiduras: en este caso, el brillo (→§50.1) o el color (blanco: →§50.2 o rojo: →§50.3) de las mismas sirven para hacer visible de forma inmediata la cualidad sobrenatural de las criaturas que las llevan.

50.1. Brillantes.

En una tradición popular de Bréscena (Lacedemonia), recogida por Politis (1904: nº 808) se describe así a tres lamias λαμπροφορεμένες, «de brillantes vestiduras»:

> Yorgos el Govostis, de Bréscena, iba un día a mediodía a llenar un cántaro de agua a la fuente que está fuera del pueblo, en un sitio llamado Mandila. Allí ve a tres mujeres altas, de brillantes vestiduras, con una gran pala de lavar en la mano cada una, y se perseguían entre ellas. Alrededor de la fuente estaban sentadas también muchas otras mujeres, pero con vestidos sencillos, y observaban inmóviles. El desdichado Govostis comprendió que aquellas mujeres altas debían ser lamias, y por miedo no cogió agua, sino que miraba cómo huir para salvarse.

La presentación en el mismo cuadro de las lamias y las mujeres comunes hace explícito el valor diferencial tanto de los vestidos brillantes como de la altura (→§47.1).

En el folklore asturiano encontramos a veces una caracterización similar de las *xanas*:

> Las xanas visten túnicas plateadas (Cabal 1983: 248).

También Melusina va «magníficamente ataviada» cuando su futuro marido la encuentra por primera vez a la vera de un río (Arrieta Gallastegui 1995: 20). En el folklore

[164] Acerca de la representación de las ninfas del agua en los cuadros de J. W. Waterhouse observa con perspicacia Bornay (1990: 280) que «aunque poseen largas cabelleras, adornadas con flores, el artista nunca permite que estas oculten sus níveos pechos adolescentes».

portugués se dice que las *mouras encantadas* tienden en los peñascos «ropa moito brilhante e alva» (Pedroso 1988: 221).

50.2. Blancas.

El blanco es un color de gran riqueza simbólica: uno de sus valores fundamentales se asocia, vía la palidez que produce la anemia y el color de los huesos, con la muerte, la luna y lo sobrenatural en general. La Muerte personalizada se presenta a menudo como blanca, como en nuestro *Romance del enamorado y la muerte*. En una tradición de Kiparisiá, en Mesenia, la lamna que acude para intentar dar muerte a un bebé hace su aparición en la casa como «una mujer alta vestida de blanco» (Πολίτης 1904: 816).

Los fantasmas, y en especial los relacionados con el agua, adoptan con muchísima frecuencia el color blanco:

> En los alrededores de la Grande Brière se ve a una mujer desmelenada, vestida con un largo traje blanco, que antiguamente se ahogó (Bachelard 1994: 130).

En el folklore alemán, la Madre del Grano (*Kornmutter*), ogresa que rapta y mata a los niños, lleva en ocasiones un pañuelo blanco en la cabeza (Beitl 2007: 17).

En las leyendas neogriegas, el cromatismo de la lamna terrestre contrasta con el de la lamia de la playa, que, como veremos, es caracterizada como negra (→§52). Sin embargo, las nereidas, también marinas, visten de un blanco inmaculado (Stewart 1991: 176)[165]. Fuera de Grecia son comunes también las referencias a sirenas con ropas tan blancas como la sal o la espuma, por ejemplo en leyendas noruegas:

> Iban vestidas con ropas de deslumbradora blancura y adornaban sus cabellos con guirnaldas de lilas recién abiertas (Rappoport 1995: 158).

Las *xanas* asturianas y las *mouras encantadas* portuguesas aparecen también con ropas blancas:

> Las xanas visten de blanco (Cabal 1983: 248)[166].

> Nas Caldas da Rainha, quando as raparigas vão na madrugada de São João buscar às fontes a «água da virtude», aparecem-lhes aí uns frades vestidos de branco (mouras encantadas) que lhes ensinam o que elas hão-de fazer com a àgua para ter realmente a virtude, que a torna recomendável para um grande número de enfermidades (Pedroso 1988: 219).

El blanco se asocia también a las hadas: en Bretaña se alababa la blancura de una tela diciendo que era «blanca como la tela de las hadas» (Cabal 1983: 263). El

[165] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

[166] Arrieta Gallastegui (1995: 13-4) resta valor al testimonio de Cabal, al que acusa de forzar en demasía el paralelismo de las *xanas* con las hadas y las ninfas. A su entender, hay que creer más bien a de Llano (1972: 28), según el cual las *xanas* visten el traje regional. En realidad, no tiene nada de sorprendente que ambas caracterizaciones estén atestiguadas en la tradición en distintas áreas o momentos.

amanecer, luz pura o «no usada» por excelencia, recibe el nombre de alborada o alba por su blancura (cf. *albus*) (Cabal 1983: 292-3)[167].

50.3. Rojas.

En una tradición de Carítena, en Arcadia, se describe así la epifania de una lamia llamada Κουτσοχεριά, «Manca» (Πολίτης 1904: nº 810):

> Una mujer vio dentro del río a otra, vestida de rojo, y tenía los cabellos sueltos y se peinaba. La tomó por mujer y la llamó. Aquella inmediatamente cayó al río, y la cubrieron las aguas. Entonces comprendió que era la Manca, y se levantó y huyó.

El rojo, asociado a las heridas y la sangre, podría ponerse en relación tanto con la condición mutilada del personaje (→§46.2), como con su carácter apasionado y el peligro que representa para los humanos. También puede tratarse de una extensión a la vestimenta del color rubio o pelirrojo de sus cabellos, que a su vez, en opinión de algunos, evoca subconscientemente el de la vulva y el glande (→§48.2)[168]. En cualquier caso, la preferencia de los espíritus del agua por el color rojo está atestiguada ocasionalmente en el folklore de otras zonas, por ejemplo en el alemán:

> Water spirits (*Nixe*) look like little children; that is why they like bright, red colors and wear green caps (...) The water spirit of the Vends is a *little black man* with a red cap (Róheim 1969: 350)

En el mismo folklore neohelénico nos encontramos con que las nereidas tienen a veces ojos de pupila roja[169]. Visten también de rojo algunos espantos malignos del folklore hispanoamericano, como la Fiura chilena, la cual

> es una mujer pequeña de estatura, de negra y larga cabellera, que viste de colorado y tiene una voz armoniosa para atraer a los hombres (Plath 1994: 318).

Dentro del imaginario cristiano, constituye una referencia ineludible la descripción de la Gran Prostituta en el Apocalipsis (17: 4), *mujer escarlata* cuyo color se asocia a la lujuria y la perdición, y que aparece engalanada con oro (como el del peine de las lamias: →§51.1):

> καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαριταῖς

[167] Sobre las damas blancas en las narraciones tradicionales v. el estudio de J. M. de Peralta y Sousa en Martos Núñez y de Sousa Trindade 1997: 161-84. Las *rusalki* rusas visten también de blanco (Róheim 1969: 339).

[168] Una tradición vasca afirma que las lamias «solo difieren de las demás mujeres en su color, que es el color del cobre» (Erkoreka 1978a: 455). El color de la piel cumple aquí el mismo valor distintivo que tienen las ropas brillantes, blancos o rojas en las tradiciones neogriegas.

[169] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

y la mujer iba vestida de púrpura y escarlata y enjoyada con oro, piedras preciosas y perlas.

51. Utensilios.

En los testimonios del folklore neogriego aparecen con frecuencia objetos de uso doméstico asociados a las lamias. Se trata de utensilios para el cuidado del pelo (peine: →§51.1 y cepillo: →§51.2) y la labor de hilado (→§51.3)[170].

51.1. Peine de oro.

Al hablar de la demonesa sumeria Lamashtu (→§7) hemos mencionado que a menudo se la representa sujetando en sus manos dos atributos femeninos: el peine y el plomo de un huso (Lichty 1971: 24). También la Lamia antigua estuvo relacionada, seguramente, con un peine, pero por desgracia hemos perdido el contexto: el azar solo nos ha conservado la referencia despectiva del polemista cristiano Tertuliano a los «peines del sol y las torres de Lamia». Hablando de sus enemigos, los gnósticos valentinianos, el escritor enfatiza así el carácter infantil y fantasioso de sus construcciones teológicas, pródigas en hipóstasis divinas:

> *Alioquin a turba eorum et aliam frequentiam suadere, a domestico principatu ad incognitum transmovere, a manifesto ad occultum retorquere de limine fidem offendere est: iam si et in totam fabulam initietur, nonne tale aliquid dabitur te in infantia inter somni dificultates a nutricula audisse, Lamiae turres et pectines Solis?*
>
> Por otra parte, a partir de la turba de estos (los dioses paganos) aconsejar otra multitud, transportar de una autoridad familiar a otra desconocida, volverse de un principio claro a otro oculto, es ofender a la fe: e incluso si se es iniciado en toda la leyenda, ¿acaso no te habrá sido dado el escuchar algo así a tu nodriza en tu infancia, cuando tenías dificultad para dormir, las torres de Lamia y los peines del Sol?

No parece excesiva audacia imaginar dorados esos peines consagrados al Astro Rey: y de oro son, en efecto, los que utilizan las lamias neogriegas, como nos cuenta la siguiente tradición de Patras (Πολίτης 1904: nº 806):

> A media hora del río de Levkas, un poco más arriba del camino de los calabritos, está la cañada de Manoliá. Manoliá es una mujer de largos cabellos y se sienta y se peina con un peine de oro sobre la fuente, que está allí donde comienza la cañada, un poco más abajo, en la fuente del effendi Mustafá.

También las nereidas utilizan un peine de oro[171]. En general, la imagen de una muchacha de sobrenatural belleza que se peina los cabellos bajo el sol o la luz de la luna,

[170] Entre los cabellos y el hilo hay un notable isomorfismo, que en castellano, por ejemplo, permite el uso del mismo verbo para *cardar* la lana y el pelo. *Cadejo* presenta una ambigüedad paralela: puede designar tanto una parte del cabello muy enredada que se separa para desenredarla y peinarla como una madeja pequeña de hilo o seda. *Madeja* designa en sentido propio al hilo recogido sobre un torno o aspadera, pero es metáfora lexicalizada para referirse a una mata de pelo.

sentada en una roca o fuente, es ubicua en el folklore europeo: la encontramos con los más diversos nombres (sirena, *xana*, mora o *moura*, *rusalka*, etc.)[172]. El oro del peine se corresponde con el rubio de sus cabellos (→§48.2): como sugiere la expresión de Tertuliano, ambos evocan la luz del amanecer y del ocaso cuando colorea las aguas de fuentes y arroyos, o las nubes. *Aurum* y *aurora* son desarrollos de una misma idea (Cabal 1983: 270, 292). En una reveladora leyenda de San Carlos del Valle (Ciudad Real), el hada sale a peinarse cuando sale el sol y se retira al concluir el alba:

> Decían que esta, la encantada que ellos decían, el día de san Juan por la mañana salía a peinarse en el Castillejo ese, al amanecer. Al salir el sol, parece ser que ella salía a peinarse. Y decían que sacaba un peine de oro y que se ponía allí a peinarse. Pero, en seguida que el sol salía, se tenía que volver. Y nosotros íbamos al amanecer a ver si salía. (Pedrosa 1997: 34-5)

En otra leyenda, chilena, peine y astro se superponen: el uno tiene la luminosidad del otro:

> Entre San Lorenzo y Cabildo hay un cerro llamado La Sirena, en el cual se aparece, en las madrugadas, una bella mujer que se para sobre una piedra muy grande y se peina con una peineta de oro que relumbra como una estrella (Plath 1994: 61)

En el folklore vasco, el peine de oro de las lamias es a menudo causa de disputas con los humanos: una mujer (u hombre) se lo encuentra sobre una peña o lo roba, y sus legítimas poseedoras acuden a reclamarlo (Erkoreka 1979: 73-82)[173]. Sin embargo, el peine puede también estar hecho de un material sin valor alguno:

> Al pie del caserío Irimategui de Marquina-Echebarria pasa un arroyo. Decíase que las lamias se peinaban sentadas sobre unas piedras que asomaban sobre el agua. Usaban como peine el espigón del cardo silvestre, cuyos pinchos quedan rígidos al secarse. El espigón, provisto de tales pinchos, se llama *sorginorrazi* (peine de brujas). (Erkoreka 1979: 82).

En este caso, el uso del espigón del cardo en vez de un utensilio civilizado sirve para marcar la naturaleza salvaje de las lamias[174].

---

[171] Sobre las nereidas en el folklore neogriego v. bibliografía cit. en §72.

[172] En el folklore peninsular hallamos testimonio de sirenas que se peinan con peine de oro [Cabal 1983: 228-9, que cita oportunamente a Lope de Vega (*San Diego de Alcalá*): «¿Qué vale el oro que peina / a la sirena del mar?»]; de *xanas* (de Llano 1972: 32-3, Cabal 1983: 246-7); de *mouras* (Llinares 1990: 143-5) y de *encantadas* (Flores del Manzano 1998: 86). En Francia encontramos también la imagen: «Las sirenas de Gers tienen cabellos largos, y finos como seda, y se peinan con peines de oro» (Bachelard 1994: 130). Un cuento ruso describe así a la *rusalka*: «a beatiful girl, who went to the edge of the pool, sat down and began to comb her long hair in the moonlight» (Hubbs 1993: 28).

[173] El robo del peine de oro contrasta con la oferta pública que las *xanas* asturianas hacen de peines, tijeras y cadejos de oro y plata: los disponen en un tenderete a la puerta de sus cuevas y esperan a que pase algún comprador o curioso (Arrieta Gallastegui 1995: 16). A veces ofrecen al galán un peine y un espejo: el cliente elige, torpemente, el peine, mientras que, de elegir el espejo, habría desencantado a la *xana* (Arrieta Gallastegui 1995: 43). En algunos relatos sobre *xanas* nos encontramos ante un objeto precioso que los mortales roban a los seres sobrenaturales, atrayéndose a veces su venganza, pero no se trata de un peine, sino de cadejos de oro (de Llano 1972: 41-2) o *tijerinas* del mismo metal (de Llano 1972: 45-6).

[174] Uno de los nombres asociados a Gelo es Διαβολοτριβολοῦσα, que puede entenderse como «la del cardo (τρίβολος) del diablo» (→G§13.5).

Sobre el simbolismo del peine merece la pena observar que κτείς (de donde gr. mod. χτένι) tiene el sentido traslaticio de *pubes, virilia* (Hp. *Aph.* 7. 39, *Art.* 51) y *pudenda muliebria* (Call. Fr. 308, *AP* 5. 131, Ruf. *Onom.* 109, Sor. 2. 18) (LSJ s.v. κτείς 6): al menos en el imaginario griego, el acto de peinar tendría así un potencial simbolismo sexual hiperdeterminado, por la asociación del cabello de la cabeza, en especial el rubio, con el vello púbico, la vulva y el glande (→§48.2, →§48.3) y por las connotaciones eróticas del peine mismo[175].

Al mismo tiempo, es posible encontrar en el peine (¿proyectar sobre él?) armónicos siniestros: como escribe Cirlot (1978 s.v. *peine*) «siendo el peine atributo de algunos seres fabulosos de naturaleza femenina, como lamias y sirenas, cabe la relación del peine con la cola descarnada del pez y el consecuente significado mortuorio (restos sacrificiales cual el bucráneo; devoración)».

51.2. Cepillo de plata.

En una tradición de Sopotó, en Acaya, el peine de oro se ve acompañado de un cepillo de plata (Πολίτης 1904: 806)

> En la fuente Vageniti sale cada atardecer, tan pronto como anochece, una Lamia, y tiene un peine de oro y un cepillo de plata, y se peina. También en otras hay fuentes hay de noche lamias y se peinan.

El oro y la plata forman una pareja muy común en el simbolismo popular, como el sol (masculino) y la luna (femenina) con los que se los asocia. En poemas y cuentos populares un objeto de oro parece pedir, como su acompañamiento natural, otro de plata con el que contrastar: así, en la célebre copla navideña castellana, en la que

> la Virgen se está peinando
> entre cortina y cortina,
> los cabellos son de oro
> y el peine de plata fina.[176]

o en el *Romance del sueño de don Rodrigo*, donde se nos cuenta cómo

> el buen rey don Rodrigo
> junto a la Cava dormía
> dentro de una rica tienda

[175] También en latín *pecten*, «peine», se aplica al vello del pubis: así en Juv. 6, 370; Plin. 29, 1, 8, § 26 (Lewis & Short s.v. *pecten* G).

[176] La pareja oro / plata fina es frecuente en el Romancero Viejo: «En Castilla está un castillo, / que se llama Rocafrida; / al castillo llaman Roca, / y a la fonte llaman Frida. / El pie tenía de oro / y almenas de plata fina» (*Romance de Rosaflorida*); «En medio de aquella huerta / un alto ciprés había, / el tronco tenía de oro, / las ramas de plata fina» (*Romance de la niña adormecida*); «Muy malo estaba Espinelo, / en una cama yacía, / los bancos eran de oro, / las tablas de plata fina» (*Romance de Espinelo*).

de oro bien guarnecida,
trescientas cuerdas de plata
que la tienda sostenían.[177]

La heráldica ha sacado partido de las sirenas que portan en una mano un peine de oro y en otro un objeto (cepillo, espejo) de plata. El escudo de los Serna de Valencia presenta

> una banda jaquelada de oro y gules, engolada de dragantes de oro y acompañada de dos sirenas al natural, una en lo alto y otra en lo bajo, con un espejo de plata en la mano derecha y un peine de oro en la zurda. («Apellidos y heráldica», en la Red, 19 de febrero de 2004, consultado el 4 de marzo de 2009. URL: http://www.art-marble.com/escudos/lista1/s.html).

En el episodio de la Novia de Corinto, aparecen también asociados el oro y la plata: cuando Apolonio refuta las ilusiones suscitadas por la lamia

τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη

las copas doradas y lo que parecía plata se probaron vanos.

51.3. Ruecas.

En una tradición de Aráhova de Levadía, en Beocia (Πολίτης 1904: nº 805), se nos dice de Lamia que

> muchos la han visto que caminaba por el pueblo, o que se sentaba en una roca e hilaba con su rueca cerca de la fuente de Plico.

En las tradiciones vascas también se presenta a las lamias hilando y cardando con la rueca y el huso, que a veces son de oro, como los peines (Erkoreka 1978: 489)[178]. También las *xanas* asturianas hilan y lavan cadejos de oro (Cabal 1983: 248-9).

52. Negrura.

En el primer verso de una canción popular del Epiro, que tuvimos ya ocasión de examinar (→§17), se nos presenta a la Lamia del mar como negra (μαύρη):

Μιὰ μαύρη Λάμια τοῦ γιαλοῦ, ποῦ τρώει τὰ παλληκάρια.

El contraste con los cabellos rubios (→§48.2) y las vestiduras blancas (→§50.2) atribuidos en otras ocasiones a las lamias salta a la vista: si los primeros enfatizan el

[177] Dado que la plata se asocia a la luna, el peine de oro puede aparecer coordinado también con esta última: «as "mouras encantadas" saem à meia-noite do dia de São João e vão pentear-se sobre os montes. Penteam-se com pentes de ouro e miram-se na Lua» (Pedroso 1988: 220).

[178] Peine, flauta y rueca de oro sirven para rescatar al cazador atrapado por la ondina (*nixe*) del lago en uno de los cuentos populares recopilados por los Grimm (1976: 104-11).

carácter hermoso, atrayente, de las mismas, y las segundas su condición sobrenatural, la negrura sugiere su condición maligna, su asociación con la noche y la muerte y su alejamiento de la luz y la conciencia[179].

53. Conclusiones.

La variedad de testimonios sobre el aspecto de Lamia y las lamias puede entenderse como resultado de una maquinaria simbólica que, a partir de una serie limitada de conceptos abstractos, establecidos en series correlativas de oposiciones binarias, es capaz de producir indefinidamente variantes superficialmente muy diversas.

En su estudio sobre los εξωτικά del folklore neogriego Stewart localiza una serie de oposiciones de este tipo: cada descripción de estos seres presenta un número variable de elementos correspondientes al lado negativo de esta tabla:

«*Exotiká*	*Opposite*
plurality	singularity
confusion	organization
exteriority	interiority
wilderness	village
unsanctified	sanctified
strangers	one's own group
left	right
woman	man
devil	angel
disease	health
death	life
reversed limbs	normal limbs
animal feet	human feet»

(Stewart 1991: 190)

La consideración de los testimonios sobre el aspecto de Lamia permite la construcción de una tabla que, si bien comparte la orientación estructuralista de la confeccionada por Stewart, difiere de ella en un aspecto crucial: siendo Lamia y las lamias seres híbridos, de naturaleza contradictoria, lo característico del conjunto de sus descripciones es que estas tienden a integrar contrarios.

La tabla que propongo sitúa en la fila superior los elementos positivos, y en la inferior los negativos (dominante postural): la lectura horizontal presenta ideas afines, unidas por un hilo predominantemente metafórico, mientras que la lectura vertical ofrece parejas de contrarios.

[179] La alternancia entre el blanco y el negro se da también en la caracterización de la ogresa alemana *Kornmutter* (la Madre del Grano), a la que se imagina unas veces ataviada con un pañuelo blanco y otras vestida de negro (Beitl 2007: 17).

arriba	humano	proporcionado	noble	homogéneo (simple)
abajo	no humano	desproporcionado	innoble	heterogéneo (múltiple)

La lamia intenta mostrarse como si solo constase de los elementos superiores: oculta la presencia en su cuerpo de elementos inhumanos, desproporcionados, innobles y heterogéneos. Sin embargo, a la hora de la verdad son estos los que prevalecen, pues cualquier criatura que no es enteramente humana es de hecho inhumana, monstruosa: media verdad es una mentira; en una maleta de doble fondo, el segundo hace falso al primero.

La segunda y tercera categorías de la tabla exigen precisarse en dos subcategorías dispares o contrarias que, en la práctica, en cuanto reductibles al principio abstracto superior, son equivalentes funcionalmente:

no humano		desproporcionado	
animal	inanimado	enorme	diminuto

Para dar cuenta de los testimonios, la subcategoría animal exige aún una división pormenorizada, cada uno de cuyos términos, aun siendo reducible por abstracción al genérico *animal* (*corpus bestiale*), posee matices propios:

alimañas peligrosas					animales domésticos			
serpiente	leopardo	pez	pato	cabra	asno	caballo	buey	gallina

La información pertinente que este último esquema deja fuera es, probablemente, superior a la que incluye: en cualquier caso, recalca al menos los dos extremos entre los que se mueve la fauna elegida para caracterizar la parte bestial de Lamia o las lamias. Entre los animales salvajes agresivos para el hombre y los domésticos se encuentran otros que pueden ser objeto de pesca y caza (pez, pato: ambos animales acuáticos) o incluso ser considerados semidomésticos (cabra). Aunque el esquema no lo recoja, es obvio que asno, caballo y buey pertenecen a una subclase propia: son cuadrúpedos que el hombre explota en su beneficio, pero que en determinados contextos son considerados (sobre todo en el caso de la cabra y el asno) como diabólicos o sobrenaturales.

En relación con la tabla de categorías abstractas encontramos otra serie de oposiciones binarias, que en este caso se refiere a aspectos sensibles (colores y materias), pero puede considerarse una realización particular, o correlato en otro orden, de la tabla primera:

blanco	oro / plata	peine (orden)
rojo - negro	bronce, cardo	cabello largo

Las oposiciones que aquí se presentan son mucho más vacilantes y provisionales,

y exigen muchos matices.

La primera columna se refiere al color de los vestidos. El blanco puede suscitar en principio una estimación positiva, en relación con las ideas de nobleza y homogeneidad y por oposición al negro y al rojo: pero posee armónicos siniestros que, de hecho, comparte con el negro (muerte, ausencia de color, de vida). Por su parte, rojo y negro comparten connotaciones pecaminosas u oscuras, pero el primero posee un componente pasional (fuego, sangre, sexo) del que el segundo (pura negatividad) carece.

La segunda columna se refiere al material de los utensilios que utilizan las lamias (peine, cepillo, rueca). Oro y plata son realizaciones concretas de la idea de 'materia noble'. Tal como aparecen en uno de los testimonios, se complementan de forma muy vaga, dejando abierta una posible serie de sugerencias significativas (día / noche, sol / luna...). El bronce de las patas de Lamia es, por una parte, realización de la categoría 'no humano', subcategoría 'inanimado': pero por otra, en el conjunto de los testimonios, viene a constituir un ejemplo de material innoble, asociado al mundo inferior. El cardo, ni humano ni animal ni inanimado, carente de valor económico, contrasta con el oro y la plata: sugiere la condición salvaje, la vinculación con la naturaleza inhóspita de quienes lo usan como peine.

La tercera columna se refiere al pelo. La melena de las lamias (como la de las sirenas) es radicalmente ambigua: simboliza una condición salvaje que puede resultar atrayente siempre y cuando se perciba en ella un elemento de armonía y proporción (el peine): en ausencia del mismo, degenera en un desorden netamente repulsivo (greñas enmarañadas). El hecho de que el acto de peinar no termine jamás parece expresar que la tensión no es resoluble de forma definitiva en ningún sentido: expresa, pues, la ambigüedad constitutiva del personaje.

Si bien el hibridismo puede manifestarse en la forma de un equilibrio o proporción de igualdad entre las partes contrastantes, es muy común que no lo haga — en cuyo caso, entra en marcha un mecanismo adicional de organización que procede al sometimiento de la parte discordante o marginal a la parte principal. Lo principal ocupa el centro y la mayor parte del espacio: lo marginal aparece en las extremidades o afueras. En el caso que nos ocupa, si el lado animal y negativo es el que predomina, ocupando la mayor parte del cuerpo, la parte humana se reduce a la cabeza, extremidad superior; si es la parte humana la que predomina, los rasgos inhumanos, innobles, etc., aparecen en las patas o pies (extremidades inferiores)[180].

Si la tabla primera y principal se lee de arriba abajo puede decirse que Lamia es un personaje atractivo, pero cuyo poder de seducción reside en un engaño («tiene pies en que muestra lo que es»). Si se lee de abajo arriba, cabe destacar que encarna aspectos problemáticos de la psique y la experiencia humanas, pero sin cuyo concurso la vida individual y social quedaría mutilada, carente de profundidad. El eterno peinarse de las lamias viene a simbolizar en este contexto el dinamismo del deseo y de la conciencia, su movimiento de ida y vuelta entre categorías opuestas (civilización y selva, ley y crimen, lo propio y lo extraño...) que se necesitan mutuamente para resultar inteligibles y operativas.

[180] La única excepción es la presentación de una lamia Manca (→§107.2).

IV.2. RASGOS ANIMALES.

54. Generalidades.

Se atribuyen a Lamia una serie de rasgos que, no siendo propios de los seres humanos, tampoco tienen *per se* nada sobrenatural: cabe hallarlos entre los animales, especialmente entre aquellos que el hombre teme o que provocan en él rechazo. Criaturas duras (→§55), fétidas y sucias (→§56), predadores que aventajan al hombre en fuerza (→§57) y velocidad (→§58), voraces (→§59) feroces (→§60) y privadas de aquello que es más característicamente humano: el lenguaje (→§61).

55. Dureza.

Como sucede con el español *duro*, el gr. σκληρός se refiere en principio al sentido del tacto, pero se aplica también sinestésicamente a otros sentidos (para referirse por ejemplo a un sonido desagradable o a un sabor u olor amargo) y figuradamente a cosas y personas que son desagradablemente inflexibles, rígidas o crueles.

Lamia es *dura* en sentido propio y figurado: dura es su carne (o sus escamas) y duro resulta su trato, al tratarse de un personaje cruel (→§60). De lo primero nos da testimonio Galeno (L22), cuando, citando a Filótimo, afirma que este clasificó bien a la lamia entre los peces de carne dura:

> γόγγρους δὲ καὶ φάγρους καὶ λαμίας καὶ ἀετοὺς ὀρθῶς εἶπε σκληροσάρκους εἶναι.

Cuando se imagina a las lamias como seres híbridos, la oposición interna de los elementos de su cuerpo (mujer / bestia, atracción / repulsión) es a veces también una oposición de lo blando y lo duro:

> τὸ δὲ χρῶμα λαμπρότατον, καὶ ἀπὸ τῶν ὀμμάτων φιλοφροσύνη καὶ ἵμερος ταῖς ψυχαῖς ἐνέπιπτεν, ὁπότε προσίδοι τις· τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα σκληρόν τε καὶ ἄρρηκτον φολίσι, καὶ τὸ κάτω πᾶν ὄφις· (L17B)

> Y la tez brillantísima, y desde los ojos complacencia y deseo se precipitaban sobre las almas, tan pronto alguno miraba. Pero el resto del cuerpo era duro e inquebrantable, con escamas, y por debajo era todo serpiente (Dión, Discurso Quinto).

Estas duras escamas se sitúan, significativamente, donde deberían hallarse los genitales, precisos para consumar el acto amoroso al que la lamia incita. En lugar de

estos se encuentra, más abajo, la terrible cabeza de serpiente que devora (junto con la cabeza femenina) la carne de sus víctimas. Esta doble anomalía (escamas durísimas, impenetrables por arma alguna; una segunda boca situada en la parte inferior del cuerpo, voraz y terrible) se corresponde con los fantasmas psicoanalíticos de la mujer taponada (carente de vagina, o con una vagina protegida por una capa impenetrable) y la *vagina dentata*, analizados por Devereux (1984: 180-5).

56. Fetidez y suciedad.

Tenemos ya una alusión clave a la suciedad de Lamia en el pasaje de Aristófanes, Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους, «testículos sin lavar de Lamia» (L3A, L3C), uno de los muchos atributos que el cómico atribuye a Cleón. Como ya hemos tratado con cierta amplitud este pasaje (→§41), baste aquí destacar lo esencial: los testículos de Lamia están por lavar: como los de Cleón, que es el término real a quien se dirige el ataque.

Consecuencia lógica de esta falta de higiene es el olor fétido. El escoliasta a *Pax* (L3C-1) define a Lamia como «animal salvaje y maloliente y salvaje», τὴν γὰρ Λάμιάν φησιν ἄγριον εἶναι ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον. Sabemos, por otra parte, que la Lamia antropomorfa de la Comedia Antigua se paseaba pedorreándose por Atenas, con un bastón (¿hueco?) que de algún modo le era útil en tales menesteres (L3A, L3E, L3E-1) y que en cierta ocasión en que intentaron capturarla, se pedorreó[181].

En la descripción de las fieras libias que hace el sofista de Prusa se insiste también de forma inequívoca en este rasgo de suciedad y fetidez. Según se nos dice, cuando un rey de los libios trató de exterminar a las lamias no le fue difícil localizar sus madrigueras, debido a los rastros de serpiente y al terrible olor que desprendían (L17B):

> Προστιθέασι γὰρ ὡς δὴ βασιλεύς τις τῶν Λιβύων ἐπεχείρησεν ἀνελεῖν τόδε τὸ φῦλον τῶν θηρίων, ἀγανακτῶν τῇ διαφθορᾷ τοῦ λαοῦ. τυγχάνειν δὲ αὐτῶν πολλὰς αὐτοῦ κατῳκισμένας, ὑπὲρ τὴν Σύρτιν δρυμὸν καταλαβούσας πυκνόν τε καὶ ἄγριον. συναγαγόντα δὴ πλῆθος στρατοῦ πολύ, τοὺς φωλεοὺς εὑρεῖν. εἶναι γὰρ οὐκ ἀφανεῖς τοῖς τε σύρμασι τῶν ὄφεων καὶ ὀσμῆς αὐτόθεν δεινῆς φερομένης.

[181] Henderson (1991: 195-6) observa que el verbo utilizado en esta ocasión por Aristófanes, πέρδομαι, *never appears in a context of fear*, salvo quizá en este pasaje. Puede que el pasaje no sea una excepción: teniendo en cuenta que Lamia era famosa por sus pedos, quizá no se le escaparon involuntariamente por efecto del pánico, sino que recurrió a ellos para dejar aturdidos a sus captores y escapar así de ellos.

Pues añaden que en verdad cierto rey de los libios trató de aniquilar esta raza de las fieras, enojándose con la destrucción de su pueblo. Y sucedía que había muchas de esta especie instaladas allí, tras ocupar un bosque espeso y salvaje cerca de Sirtis. Cuentan que, tras reunir un gran ejército, encontró sus madrigueras; y que estas, en efecto, no eran difíciles de hallar, mediante los rastros de las serpientes, y por el terrible olor que despedían.

Sin embargo, el rey libio fracasa, y es a Heracles, que se encuentra *limpiando* la tierra de fieras y tiranos, a quien corresponde el honor de exterminarlas (Dión, *Discurso quinto*, 20-1):

Τῶν δὲ θηρίων ὁπόσα ἀπῆν κατὰ θήραν, ἐπειδὴ τάχιστα ᾔσθοντο ἀπολωλότας τοὺς φωλεούς, καταδιώξαντα τὴν στρατιὰν πρὸς τὸν ποταμόν, τοὺς μὲν ἐν ὕπνῳ καταλαβόντα, τοὺς δὲ ἄλλους ἀπειρηκότας ὑπὸ τοῦ κόπου, διαφθεῖραι πανσυδί. τότε μὲν οὖν ἀτελὲς αὐτῷ γενέσθαι τὸ ἔργον τῆς διαφθορᾶς τοῦ γένους.ὕστερον δὲ Ἡρακλέα τὴν σύμπασαν γῆν καθαίροντα, ἀπό τε τῶν θηρίων καὶ τῶν τυράννων κἀκεῖσε ἀφισκέσθαι, καὶ τὸντε τόπον ἐμπρῆσαι καὶ τὰ φεύγοντα ἐκ τοῦ πυρὸς τὰ μὲν τῷὸπάλῳ παίοντα κατακαίνειν, ὁπόσα ὁμόσε ᾔει, τὰ δὲ ἀποδιδράσκοντα τοῖς βέλεσι.

Pero de las fieras, cuantas estaban ausentes de cacería, tan pronto percibieron que habían destruido las madrigueras, siguieron el rastro de la expedición hasta el río, y, sorprendiéndolos a unos en el sueño y a otros agotados del esfuerzo, los aniquilaron por completo. En verdad resultó entonces incompleta la labor de la destrucción de esta especie. Pero luego Heracles, que iba limpiando la tierra entera tanto de fieras como de tiranos, también allí llegó, y el lugar incendió y a las que huían del fuego a las unas con su maza golpeándolas las mató, cuantas al encuentro le venían, y a las otras que huían, con sus dardos.

La aniquilación de las lamias, acto de limpieza, lo es también de purificación. No es novedad destacar que las nociones de limpieza y pureza están cercanas en el pensamiento humano: lo están desde luego en el griego, donde καθαρός cubre pronto ambos campos, al tiempo que se extiende el uso metafórico de μίασμα como impureza[182]. En el texto de Dión, el doble sentido se hace inmediatamente explícito al proceder el autor a una lectura alegórica de la historia, en la que la matanza de las lamias equivale al intento de purificar el alma de las pasiones:

Τυχὸν οὖν ὁ μῦθος αἰνίττεται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν εἴ πού τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ὥσπερ ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπολέσας τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν εἶδος, ἐλπίσας ἀπηλλάχθαι καὶ διαπεφευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δράσας, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λειπομένων

[182] Sobre los conceptos de pureza e impureza v. la reseña crítica de Vernant (1954) al trabajo monográfico de Moulinier (1952) .

ἐπιθυμιῶν ἀπολέσθαι καὶ διαφθαρῆναι· Ἡρακλέα δὲ τὸν Διὸς καὶ Ἀλκμήνης ἐπεξελθεῖν καὶ ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἥμερον τὴν αὑτοῦ διάνοιαν· καὶ τοῦτο αὐτῷ βούλεσθαι δηλοῦν τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν.

> Acaso ciertamente el mito habla en enigma diciendo que la mayoría, si alguno echa mano a limpiar su alma como lugar inaccesible e infestado de fieras crueles, y devasta y destruye la imagen de las pasiones, esperando salir libre y evadirse, al no haber hecho esto con vigor, poco después perece por obra de las pasiones que quedan y es aniquilado. En cambio Heracles, el hijo de Zeus y de Alcmena, salió a su encuentro y demostró que su entendimiento era limpio y manso. Y es esto lo que quiere decir para él el apaciguamiento de la tierra.

Las lamias, incontestablemente sucias, son también impuras: lo son, por ejemplo, como comida. Eliano (9. 65) se nos dice del καρχαρίας, categoría amplia que incluye al pez lamia (→§29), que

οἱ μυούμενοι τοῖν Θεοῖν οὐκ ἄν πάσαιντο γαλεοῦ φασιν· οὐ γὰρ αὐτὸν εἶναι καθαρὸν ὄψον, ἐπεὶ τῷ στόματι τίκτει,

> los iniciados en los misterios de las dos Diosas no podrían comer tiburón, dicen. Pues no es vianda pura, porque pare por la boca.

Volvemos a encontrar este sorprendente parto oral en las creencias vascas, pero esta vez referido explícitamente a las lamias:

> En Yurre, aldea del valle vizcaíno de Arratia, se dice que (las lamias) alumbran por la boca (Caro Baroja 1974: 49).

En este caso, la impureza no deriva de una suciedad física, sino de una inversión de la pauta normativa: la boca, situada en el hemisferio superior, realiza la función de la vagina, situada en el hemisferio inferior[183]. La inversión de los comportamientos considerados naturales es un rasgo habitual en la caracterización de los seres sobrenaturales malignos, por ejemplo de las estriges, que duermen cabeza abajo (→S§14.1).

Según un testimonio recogido por Erkoreka (1979: 66), los niños de Altzusta, barrio de Cenauri, tenían la costumbre de taparse la nariz cuando pasaban junto a un barranco supuestamente habitado por lamias, lo que sugiere que se las imaginaba malolientes (→§124.6).

En el folklore griego reciente no se nos dice directamente que las lamias sean impuras, pero sí se insiste en su suciedad. Como escribe J.C. Lawson, «the chief

[183] Un caso peculiar de monstruosidad, relacionado con la inversión, es la presentación de dos mitades que, debiendo ser distintas, son anormalmente simétricas: presencia de dos cabezas, una superior y una inferior, en las fieras libias.

characteristics of the Lamiae, apart from their thirst for blood, are their uncleanliness, their gluttony, and their stupidity» (Lawson 1964: 174).

La fetidez es, en fin, un elemento habitual en la caracterización de las asustaniños, dentro de Grecia (→E§33.4, G§19.7) y Roma (→S§14.2) y en otros lugares del mundo (así en el caso de la asustaniños india Putana, cuyo nombre significa, en opinión de algunos investigadores, «la maloliente»: Pellizer 1998)[184].

57. Fuerza.

La desmesura propia de Lamia, manifiesta en su tamaño gigantesco (→§47.1) o diminuto (→§47.2), se hace notar también en su enorme fuerza. En época medieval circulaba un tratado anónimo, de título *De naturis rerum*, que fue utilizado como fuente por el enciclopedista Tomás de Cantimpré. En dicho tratado se describía cómo las *lamias*, en el curso de su actividad nocturna, desarraigaban sin dificultad árboles enteros, utilizando sus fuertes brazos:

> *Lamia, ut dicit Liber rerum, animal est magnum et crudelissimum, nocte siluas exit et intrat ortos et frangit arbores et ramos dissipat et hoc per brachia forcia nimis habilitata ad omnem actum* (L76).

> Lamia, según dice el *Libro de las cosas*, es un animal grande y muy fiero, y sale de noche de los bosques y entra en los huertos y rompe los árboles y destruye las ramas, y esto por medio de sus fuertes brazos, capaces de cualquier movimiento.

En su descripción de las fieras libias Dión (L17B) también se refiere a la fuerza de las mismas: las alimañas en cuestión vencen al hombre recurriendo al engaño, pero a las demás fieras las doblegan por medio de la fuerza (ἀλκή):

> καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ (*Discurso Quinto*, 14).

58. Velocidad.

Los Λιβυκὰ θηρία descritos por Dión Crisóstomo (L17B) tienen, entre otras cualidades, una enorme velocidad, que hace imposible el que sus presas lleguen nunca a escapar:

> τὰ δὲ θηρία ταῦτα (...) λέγεται (...) τῶν δὲ πεζῶν ἁπάντων τάχιστα, ὡς μηδένα ἂν ποτε ἐκφυγεῖν αὐτά·

> Estas fieras se dice que eran las más rápidas de todas las que caminan, de modo que ninguno podría haber escapado de ellas.

[184] Sobre la δυσοσμία como característica de los monstruos v. Mastromarco 1988.

59. Voracidad.

La avidez de Lamia es un rasgo bien atestiguado: su propio nombre [vinculado al adjetivo λαμυρός (→§8.2) y a palabras como λαμός, «glotonería» (→§8.4)] vendría a sonar al oído griego como «la Tragona» (→§10). Como uso traslaticio, se llamaba lamias a los glotones, οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων (→§14.1); se decía también de ellos que «tenían la lamia» (→§15.1), y para referirse a la acción de comer hasta hartarse (y más allá) se creó un verbo λαμιώνω, literalmente «lamiear» (→§8.15). Se llamaba lamia a un pez de grandes mandíbulas y proverbial apetito (→§29), a las simas (→§8.5) y a los torbellinos (*uoragines*; cf. *uorax*, «voraz») (→§8.10). Se hizo, en fin, a Lamia reina de los lestrigones, caníbales tan glotones como fieros (→§27).

Cuando los sabios antiguos buscaron una etimología para el nombre, la hallaron en términos que recalcaban este apetito feroz: Lamia se llamaba así por tener gran gaznate (→§5.1) o por sorber (¿la sangre?) (→§5.2). La etimología moderna disiente en los detalles, pero confirma la motivación del nombre (→§6).

Las diversas apariciones de Lamia en los textos confirman y ejemplifican esta avidez. Aristóteles se refiere a ella como la mujer que se goza en abrir a las mujeres embarazadas para devorar a los fetos (L5A). El mitógrafo Heráclito (L7) resume así la historia de la reina de Libia:

> Ἱστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, καὶ ὅτι ἡνίκα ἂν μανῇ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαιρεῖ καὶ εἰς κοτύλην βάλλει, καὶ ὅτι σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει.
>
> Cuentan que, habiéndose unido con ella Zeus, Hera la volvió fiera, y que cada vez que enloquece, se saca los ojos y los echa a una escudilla, y que come carne y devora hombres.

Por su parte, al ver aparecer a Lamia y su compañera, una tal Bito, Lucilio (L8B) se pregunta:

> *Íllo quíd fiát, Lamia ét Bitto óxyodóntes*
> *quód veniúnt, illaé gumiaé vetulae ínprobae inéptae?*
>
> ¿Qué sucede allí, que han venido Lamia y Bitto,
> de dientes afilados, esas viejas tragonas, malas, importunas?.

Nonio, que nos ha trasmitido el fragmento en su *De compendiosa doctrina*, 117, 1: explica el raro adjetivo *gumiae* como *gulosi*, «glotones»[185].

[185] Puede que estemos ante un uso traslaticio, metafórico, del tipo οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων (→§64). En el texto manuscrito *Lamia et Bitto oxyodontes*, sujeto, lleva una aposición en masculino, *illi* (no

En Roma la imagen de Lamia devorando incansable debía ser tan común en el teatro que Horacio recurre a ella para ejemplificar la inverosimilitud: ¿cómo creer que se saque vivo del vientre de Lamia al niño que almorzó esa mañana? (L13).

Por su parte, Dión construye su relato sobre las fieras libias alrededor de la avidez de estas por la carne humana, móvil único de su acercamiento a los seres humanos (L17B). Filóstrato concederá que su Lamia o Empusa goza acostándose con Menipo, pero el fin último de sus acciones es igualmente comer la carne de su joven víctima y beber su sangre (L31A).

Ya en el siglo XII, Juan de Salisbury (L70) asigna a las lamias una función en el aquelarre convocado por la diosa Noctícula o Herodías: devorar con glotonería, *ingluuie*, a los niños:

> *Qui in quosdam exigentibus culpis, Domino permittente, tanta malitiae suae licentia debacchatur, ut quod in spiritu patiuntur, miserrime et mendacissime credant in corporibus euenire. Quale est quod Nocticulam quandam uel Herodiadem, uel praesidem noctisdominam consilia et conuentus de nocte asseruntt conuocare, uaria celebrari conuiuia, ministeriorum species diuersis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari, praeterea infantes exponi lamiis, et nunc frustratim discerptos, edaci ingluuie in uentrem traiectos congeri, nunc praesidentis miseratione reiectos in cuna reponi.*
>
> El espíritu maligno, con permiso de Dios, dirige su malicia a que algunos crean falsamente real y exterior, como ocurrido en sus cuerpos, lo que sufren en la imaginación y por falta propia. Así, afirman los tales que una Nocticula o Herodiade convoca como soberana de la noche asambleas nocturnas en las que se hace festín y se libran los asistentes a toda clase de ejercicios, y donde son castigados unos y otros recompensados según sus méritos. Creen también que ciertos niños son sacrificados a las lamias, cortados en trozos y devorados con glotonería, después echados y por misericordia de la presidenta vueltos a sus cunas

Los mitólogos del siglo XVII, al parafrasear a Dión Crisóstomo, no se olvidan de insistir en la voracidad de las lamias: Godelmann (1601) escribe que la cabeza de serpiente de las fieras *uorat auidissime*; Cartari (1625) que las lamias están siempre *avidi delle humane carni*.

Tamaño apetito, en fin, no se extingue con los siglos: todavía Politis, al presentarnos a las lamias del folklore neogriego, nos dirá de ellas que se las considera «muy voraces» (λίαν ἀδηφάγοι) (Πολίτης 1871: 194):

> A las lamias se las considera además muy voraces, por lo cual también fue formado por los bizantinos el verbo λαμιώνω = comer hasta el hartazgo. Su alimento principal y preferido es la carne humana, la cual olfatean desde lejos. «Me huele a carne humana» son las

illae), y otra en femenino, *gumiae vetulae inprobae ineptae*: tal vez Lucilio está pensando en unos comensales varones (uno de ellos perteneciente acaso a la *gens* Lamia), cuyo apetito desmedido les hace similares a lamias, a brujas voraces. Nótese que Nonio utiliza, en concordancia implícita con *illi*, el masculino *gulosi*.

primeras palabras que pronuncian las lamias, como también los dragones de los cuentos, cuando entran en su casa, en la que se esconde una persona, protegida por la madre o las hermanas de estas.

En un cuento maravilloso búlgaro hallamos también a una lamia que solo se alimenta de carne humana (Leskien 1919, reproducido en http://www.sagen.at/texte/maerchen/maerchen_bulgarien/hl_georg.html).

60. Ferocidad, crueldad.

Fiera (lat. *fera*) y *feroz* (lat. *ferox*) son conceptos emparentados: entre los animales, reciben el nombre de fieras los que destacan por su agresividad contra el hombre, y las conductas que entre los humanos recuerdan a tales alimañas son, propiamente, feroces.

Varios textos latinos utilizan el adjetivo *ferox* (superlativo *ferocissima*) para definir a Lamia: se trata de una *ferocissima bestia* (Mitógrafo Vaticano, L41) o *bestia ferocissima* (Tomás de Cantimpré y Vincent de Beauvais: L76, L77A), o bien de un *ales ferox* (*Glossarium Abstrusa*: L50). Tres glosarios de los siglos VII y VIII definen la palabra como si se tratara de un adjetivo (quizá un uso traslaticio): *Lamia saeua uel ferox* (L49, L50, L52). El matiz parece oportuno: *ferox* indica una disposición natural; *saeua* un estado de ánimo. Uno puede ser feroz, pero también cabe que, sin serlo, en un momento dado se enfurezca, se ponga «hecho una fiera».

Íntimamente relacionada con la ferocidad está la crueldad, definida a veces como «fiereza de ánimo». La ausencia de compasión, el deleite en el sufrimiento ajeno, revelan una naturaleza inhumana, incivilizada, *cruda*: exactamente la propia del personaje que nos ocupa. Pascasio Radberto, autor eclesiástico del siglo IX, se refiere a Lamia como *crudelissima omnium bestiarum* (L58), pues es *crudelior fetibus suis, cunctis bestiis*. Tomás de Cantimpré, Vincent de Beauvais y san Alberto Magno la presentan como *animal magnum et crudelissimum* (L76, L77A, L78B). El segundo de estos autores recoge también la explicación de Pascasio: *Lamia dicitur quasi lania, quia durior et crudelior est suis foetibus quam caetere bestiae* (L77B).

En las fuentes griegas encontramos una adjetivación similar: en una obra de Menandro (L6), un marido llama a su esposa Lamia porque es ἅπασι ἀργαλέα, insufrible para con todos. Aristóteles (L5A) define la naturaleza de Lamia como θηριώδης, «bestial, feroz»; Diodoro utiliza el mismo adjetivo para definir su aspecto (ὄψις) (L10). Cuando se presenta a lamia como un tipo de fiera se insiste en que es ἄγριον, «salvaje» (L4C-1). Plutarco señala que es además δεινόν, «terrible» (L18C).

61. Carencia de habla articulada.

Dión, que parece ser consciente de la analogía que se da entre las *lamias* y otras ogresas sexualmente agresivas, como la Esfinge, anota sin embargo una importante diferencia:

> τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες –οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὡς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἱέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα–,
>
> Y estas fieras, aladas no se dice que sean como las esfinges –ni que conversen, como aquellas, ni emitan otro sonido, sino que solo silban, como las serpientes, agudísimamente–.

La incapacidad para el lenguaje es un rasgo esencial que separa al hombre de los animales. Ello no quiere decir, claro está, que estos carezcan de modos de hacerse entender. Las lamias seducen a los hombres por medio de un explícito lenguaje visual, falaz, que se opone al λόγος:

> καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστοὺς, καὶ ἅμα προσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δεινὸν τῆς ὁμιλίας· καὶ τοὺς μὲν προσιέναι καθάπερ γυναιξί, τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, γενόμενον δ᾽ ἐγγὺς συναρπάζειν·
>
> Y que a las demás las vencían por la fuerza, pero a los hombres con engaño, enseñando el pecho y los senos, y que al tiempo al mirar embelesaban e introducían un terrible deseo de trato. Que estos se les aproximaban como a mujeres, y que ellas permanecían inmóviles y bajando a menudo la mirada, imitando a una mujer decorosa, pero cuando lo tenían cerca lo atrapaban.

No deja de ser curioso el provecho que las lamias sacan de su lograda imitación del decoro femenino, cuya prenda más apreciada es el silencio. Hay un principio enormemente subversivo en esta fingida ingenuidad o pudor como artimaña de seducción, que, renunciando al poder público de la palabra, sabe hacerse valer mediante artimañas.

Como ha desarrollado brillantemente Ana Iriarte (1990), al λόγος razonador, masculino, los griegos opusieron otro tipo de discurso enigmático, cuyo paradigma es el canto de la Esfinge o el de las sirenas. Dentro de este discurso femenino, seductor y falaz, se inscribe la trampa del deseo protagonizada por las lamias[186]. Resulta

[186] La capacidad de seducción, que conservan incluso en el caso extremo en que se la imagina mudas, establece cierta distancia entre las lamias y otros monstruos, como aquellos de la literatura y el cine

significativo que los nombres de este tipo de monstruos (Lamia, Esfinge...) fuesen adoptados (¿reivindicados?) por las heteras, mujeres relativamente liberadas de limitaciones sociales en el campo del amor y la palabra (→§11.2).

En las tradiciones vascas, las lamias no son totalmente mudas, pero hay varios testimonios sobre criaturas de esta especie que son capturadas por los hombres y permanecen días enteros sin decir palabra, hasta que un día ven hervir la leche y gritan (Erkoreka 1978: 486-8).

contemporáneos de los que Cortés (1997: 21) escribe que «se les ha condenado al silencio. Se les ha confinado a una comunicación no verbal, hecha de toscos y bruscos gestos que enfatizan su diferencia y su pertenencia a otros mundos, al tiempo que se rompen los lazos de semejanza con las personas, evidenciando la imposibilidad de pactar con ellos porque son lo *otro*». Resultan, en cambio totalmente adecuadas al personaje, estas otras palabras sobre la oralidad sádica: «La boca se transforma, es pura voracidad, ya no es el órgano de intercambio y comunicación, sino que se impone como agresividad pura, puro deseo de dominar y destruir al otro» (Cortés 1997: 28).

IV.3. PODERES SOBRENATURALES.

62. Invisibilidad.

La anormalidad de Lamia, su carácter aislado por igual del reino de los hombres y del de los animales, viene indicada por una serie de poderes extraordinarios, relacionados con la apariencia y el engaño: Lamia puede tornar invisible, cambiar su propia forma a placer (→§63.1-§63.3) e incluso variar la de aquello que le rodea, generando «apariencias de materia», falsas riquezas y esplendores (→§64).

En el relato de Antonino Liberal (L28) sobre el monstruo llamado Síbaris o Lamia, que habitaba en las cercanías de Delfos, se nos dice que al caer «tornó invisible» (ἀφανὴς ἐγένετο):

> Ἐπεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς απήγαγον εἰς τὸ σπήλαιον, εἰσδραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριψεν. Ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. Καὶ αὐτὴ μὲν ἐκ τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγή, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοιο καλοῦσι Σύβαριν·
>
> Y luego que los sacerdotes lo condujeron a la cueva, (Euríbato) corriendo dentro, tras arrancar a Síbaris de su guarida, la sacó a plena luz y la arrojó desde las rocas. Esta, al caer, se golpeó la cabeza contra la ladera de Crisa. Y del golpe tornó invisible, y de aquella piedra brotó una fuente, y los lugareños la llaman Síbaris.

La expresión «tornar invisible» (ἀφανὴς γενέσθαι) suele interpretarse como «desapareció»; pero a la luz de la tradición moderna, cabría darle también una lectura literal: el golpe provoca que el monstruo se convierta en un espíritu invisible, guardián de la fuente que lleva su nombre.

Observemos, en efecto, una de las tradiciones recogidas por Politis, donde la lamia Manoliá es un espíritu invisible, guardián de una fuente, al que solo por mediación de un personaje peculiar, el ζούδιαρης (→§132.2), se puede llegar a ver:

> A media hora del río de Levkas, un poco más arriba del camino de los calabritos, está la cañada de Manoliá. Manoliá es una mujer de largos cabellos y se sienta y se peina con un peine de oro sobre la fuente, que está allí donde comienza la cañada, un poco más abajo, en la fuente del effendi Mustafá. Si alguno va a mediodía o a medianoche a coger agua, se lo impide, y o lo mata o atrae sobre él graves enfermedades.

> Una vez uno quiso verla, y para ello llevó consigo a un ζούδιαρης[187], que la veía. Luego que se acercaron al lugar, le dice el ζούδιαρης al otro que fuese delante, porque, tan pronto viera al ζούδιαρης, la Lamia huiría. Y aquel se adelantó y miró la fuente, y no vio nada. Entonces el ζούδιαρης puso su mano sobre él, y al momento vio una hermosa mujer sobre la fuente, que se peinaba los cabellos, que eran muy muy largos y rubios (Πολίτης 1904: nº 806).

La comparación de los dos relatos ilustra el proceso por el cual Lamia puede haber llegado a convertirse en el folklore moderno en espíritu guardián (στοιχειό: →§21) de las fuentes, cosa inusitada en principio en la Mitología antigua, que otorgaba ese papel a las Náyades. El eslabón está, probablemente, en relatos de este tipo, en los que a Lamia, que merodeaba libremente desde su madriguera, se la precipita por un barranco, y al caer se transforma en una fuente. O, más bien, como indica Antonino Liberal, lo que sucede es que *torna invisible*, y como espíritu invisible queda ligado para siempre en ese lugar, sin poder apartarse de él para acudir a dañar a los mortales: es exactamente el valor de la palabra στοιχειό, que el relato moderno utiliza para referirse a la Lamia. Lamia es lo que en la fuente no es físico ni visible: la presencia sobrenatural asociada a ella, y que puede atacar a quien se acerca al manantial (especialmente a determinadas horas prohibidas, como el mediodía: →§88, el ocaso: →§89 o la noche: →§90). El acto realizado por Euríbato tiene así el valor de στοιχειοῦν, «encarcelar a un espíritu en algo material por medios mágicos»[188].

63. Metamorfosis.

La capacidad para mudar de forma es propia en la mitología griega de los dioses olímpicos en general, y, entre las deidades menores, de las marítimas (como Proteo) y ctónicas (como la Empusa: →E§36.2). Dado el carácter marino de Lamia y su confluencia con la Empusa, la capacidad de metamorfosis puede haberle venido por cualquiera de los dos caminos.

Como vamos a ver, la metamorfosis fundamental es la que convierte a Lamia en una mujer hermosa, con los atavíos y maneras de una hetera (→§63.1); en una tradición neogriega hallamos, no obstante, una lamia que se transforma en perro (→§63.2) y en toldo (→§63.3).

63.1. Mujer hermosa (hetera).

En el epítome que hace el escoliasta a Aristófanes de la obra de Duris (L3C-1) se nos da una explicación sobre cómo Lamia adquirió el poder de mudar de forma. Al enterarse de que su marido se había encaprichado con esta princesa libia (→§109), la

[187] Ζούδιαρης: Es el mago especializado en perseguir a los ζούδια, entendidos como demonios, fantasmas: μάγος εἰδικὸς εἰς τὴν ἐκδίωξιν τῶν ζουδιῶν, τῶν δαιμονίων (Δημητράκος 1964, s.v.).
[188] Para el valor de los términos στοιχεῖον y στοιχειοῦν, véase Delatte & Josserand 1934: 207-32.

celosa Hera le impone un doble castigo: perder a todos sus hijos (→§111.1) y permanecer eternamente insomne, para ser siempre consciente de su desgracia (→§111.2). Aunque no puede retirar estas dos penas, Zeus hace a su vez dos regalos a Lamia, que intentan mitigar en lo posible la venganza de la diosa. El primero es el don de ponerse y quitarse los ojos a voluntad, reposando mientras permanece ciega; regalo que contrarresta bien la eterna vigilia (→§114.1). El segundo regalo es la capacidad de transformarse a placer en lo que desee (→§115): la capacidad de transformación hace reversible en apariencia el proceso de degradación de Lamia, que como consecuencia de su desdicha se había vuelto horrenda (→§43). Gracias a Zeus, podrá tomar de nuevo una apariencia hermosa, como la que sedujo en su día al dios.

La transformación a placer cumple una función adicional en la visión de Lamia que nos da Filóstrato: sirve para que la lamia disponga su trampa erótica, apareciéndose a los jóvenes como una joven hermosa para seducirlos (→§117.3) y más tarde devorar su carne y sangre (→§120.7, →§120.8).

Esta visión del personaje tiene un paralelo claro en el folklore árabe en la figura de la *algola*, demonio femenino que toma forma de doncella hermosa para aparecerse a los hombres en sitios apartados, y proceder más tarde a devorarlos. Un ejemplo de la actuación de este ser lo tenemos en el principio de las *Mil y una noches*, en la famosa *Historia del hijo del rey y la algola*:

> Has de saber, señor, que érase una vez un rey el cual tenía un hijo muy aficionado a salir de caza y montería, y habíale mandado a uno de sus visires que cuidase del príncipe y le acompañase adondequiera que fuese y no lo dejase.
>
> Y sucedió que un día de los días salió el joven príncipe de cacería acompañado del visir de su padre como solía.
>
> Y fueron cabalgando hasta que se toparon con una bestia salvaje, disforme, espantable. Y dijo el visir al hijo del rey:
>
> —¡A ti te está reservada esa pieza; anda y corre tras ella!
>
> Siguióla, pues, el hijo del rey hasta perderse de vista, y también se le perdió a él de vista la fiera en aquella campiña extensa. Quedóse, pues, perplejo el hijo del rey, sin saber adónde huyera la fiera, cuando hete aquí que en un otero cercano divisa una mocita que estaba llorando.
>
> Y el hijo del rey le preguntó:
>
> —¿Quién eres?
>
> Y ella le contestó:
>
> —Soy la hija del rey de los reyes, de Al-Hind. E iba por los campos montada en mi bestia cuando me tomó el sueño y rodé por tierra y no supe más qué fuera de mí hasta que me encontré sola y perdida aquí.
>
> Oído que hubo sus palabras el hijo del rey, compadecióse de su estado y la montó a la grupa de su caballo, y siguió adelante por aquella campiña hasta llegar a una algecira.
>
> Díjole entonces la mocita:
>
> — Querría, sidi, hacer una necesidad, que estoy que no puedo aguantar.
>
> Ayudóla el hijo del rey a descabalgar y a dirigirse a aquel lugar.
>
> Apartóse luego por discreción; pero visto que tardaba fue allá tras de ella, sin que lo advirtiera.
>
> Y hete aquí que era una algola y les estaba diciendo a sus hijos:
>
> — Hijitos míos, os traigo hoy un joven gordito.

Y ellos dijeron:

— Pues traénoslo acá luego, madre, y nos lo comeremos y en nuestras panzas nos lo meteremos.

Al oír tales palabras el hijo del rey barruntó su muerte y los miembros de su cuerpo se estremecieron y llenósele de pavor el alma y alejóse de allí sin tardanza (Cansinos Asséns 1961: I 435-6).

Encontramos aquí una oposición entre aparencia y realidad, cara y envés, que ya nos es familiar:

Lamia:	algola:
γυνή	mocita
δύσμορφον θηρίον	bestia disforme

La particularidad de este cuento es que la trampa tendida es doble: como bestia, la *algola* tienta al príncipe a alejarse demasiado en su persecución, perdiendo de vista a su séquito (motivo muy habitual en las *Mil y una noches* como introducción de aventuras); como mocita, excita la caballerosidad del príncipe (forma atenuada del cebo erótico), para después devorarle (o, como aquí, para llevarlo de alimento para sus crías).

63.2. Perro.

En la tradición griega referente a la lamia Manoliá (Πολίτης 1904: nº 806), esta toma en un momento dado la forma de un sabueso (ζαγάρι):

La Manoliá se convierte también en sabueso y en toldo. Una vez, todavía bajo los turcos, el anciano Estacis Ovriatis y el anciano Ritzis estaban cuidando las viñas en aquel lugar. Una tarde vieron un barco en la línea de la costa y se pusieron en marcha para ir a ver, no fuese contrabando, para tomar un pellizco. De camino se encontraron un perro, dentro de la cañada de la Manoliá, por donde la cruza el camino, y les cortó el paso, sin ladrarles. Ellos la conocieron que era el fantasma, y no le hablaron, sino que desenfundaron la pistola con la mano izquierda, y el perro desapareció.

La vinculación con el perro es un rasgo característico de Hécate y de la Empusa (→E§28.5, E§29.1): en el folklore neohelénico se ha extendido a Lamia, al igual que otros rasgos (como la pierna de bronce: →§46.1).

63.3. Toldo.

A la metamorfosis en perro le sigue en la tradición de Patras (Πολίτης 1904: nº 806) otra, más sorprendente, en toldo (τέντα):

Cuando vinieron de vuelta, y de nuevo cruzaron por la cañada, oyeron sobre sus cabezas ¡pap, pap, pap!, como hace el toldo cuando está extendido y lo sopla el aire. Y miraron

y vieron efectivamente un toldo encima de ellos. Y entonces hicieron la cruz, y el toldo desapareció, y regresaron de vuelta.

El ruido del toldo, como el silbido de las serpientes en Dión Crisóstomo (L17B), viene a sustituir defectuosamente en Lamia al lenguaje humano (→§61). La metamorfosis en un objeto inanimado, ni animal ni humano, viene a subrayar la alteridad extrema del εξωτικό.

64. Generación de ilusiones.

...y tejen encantos salvajes e ilusiones tales,
como nadie, excepto las lamias, puede utilizar...
(Clark Ashton Smith, *La muerte de Ilalotha)*

Un rasgo muy peculiar del episodio de la *Novia de Corinto*, de Filóstrato (L31A), es que la lamia o empusa es capaz no solo de tomar forma a su sabor, sino también de transformar su entorno, generando un gran número de formas ilusorias: una casa magnífica, una numerosa servidumbre, vajillas y adornos de oro y plata.

Apolonio compara estas riquezas ilusorias con los jardines de Tántalo, pues ambas son «apariencia de materia», ὕλης δόξα; de ahí que Apolonio, obrando en su condición de taumaturgo (y encomendándose, como veremos, a Heracles Tutelar, Ἀποτρόπαιος, que había sido también el exterminador de las lamias líbicas: →§129), haga desaparecer las ilusiones, y fuerce a la Lamia/Empusa a confesar su verdadera naturaleza (→§130).

Hay que ver toda esta apariencia de materia como prolongación o emanación del φάσμα que es Lamia o Empusa: por ello, no puede sobrevivir sin quien la produce, y cuando ella es atacada, es lo primero que desaparece (→E§36.3).

IV.4. (IN)CAPACIDADES SOCIALES.

65. Generalidades.

De los testimonios que llevamos analizados, se desprende que Lamia es un ser fundamentalmente asocial, apartado de la comunidad de los hombres. Sin embargo, forma parte de su naturaleza el acercarse a zonas intermedias (la periferia de las ciudades, las orillas del mar) para entrar en contacto con los hombres: así lo hemos visto en el caso de las fieras líbicas (→§40) y del pez lamia (→§29).

Sin ser humanas, las lamias son a menudo concebidas como antropomorfas, y realizan actividades propias de las mujeres humanas: en especial, hilar y lavar (→§66). Su deficiente humanidad se expresa, sin embargo, en su torpeza como amas de casas (→§67), incapaces de barrer (→§67.1), cocer el pan (→§67.2), limpiar el horno (→§67.3) o alimentar a sus animales (→§67.4) de forma correcta. Aunque son maliciosas, tienen una inteligencia muy limitada (→§68). Si bien intentan a veces pasar desapercibidas entre los seres humanos (→§69), tanto en el ágora de la antigua Atenas (→§69.1) y en las afueras de Corinto (→§69.2) como en las iglesias ortodoxas de la moderna Grecia (→§69.3) o las romerías del País Vasco (→§69.4) terminarán siendo descubiertas y castigadas. Incapaces de cuidar a sus propios niños (→§70), estos tienden a terminar en manos de los mortales, que intentan infructuosamente adoptarlos (→§70.1); alternativamente, serán las lamias quienes lleven a su terreno a una mujer humana para que les ayude a parir y cuidar a sus hijos (→§70.2).

66. Hilanderas y lavanderas.

Al hablar de la rueca de oro de las lamias ya hemos registrado su actividad como hilanderas, y destacado la analogía de esa actividad con el continuo peinado de sus cabellos rubios (→§51.3). Señalemos ahora que también aparecen lavando: un testigo de Bréscena (Lacedemonia) contaba así su experiencia (Πολίτης 1904: 806):

> Yorgos el Govostis, de Bréscena, iba un día a mediodía a llenar un cántaro de agua a la fuente que está fuera del pueblo, en un sitio llamado Mandila. Allí ve a tres mujeres altas, de brillantes vestiduras, con una gran pala de lavar en la mano cada una, y se perseguían entre ellas. Alrededor de la fuente estaban sentadas también muchas otras mujeres, pero con vestidos sencillos, y observaban inmóviles. El desdichado Govostis comprendió que aquellas mujeres altas debían ser lamias, y por miedo no cogió agua, sino que miraba cómo huir para salvarse.

En el País Vasco son frecuentes los testimonios de esta actividad, con un matiz importante: la acción no tiene lugar a mediodía (→§88), sino durante la noche (→§90):

> *Latsari* «lavandero»: Con este nombre son conocidas en algunos sitios del país vasco las lamias y otros seres míticos que se ocupan en lavar de noche la ropa en ciertos arroyos. En muchos lugares se habla de estas lavanderas nocturnas (Erkoreka 1979: 83).

> Todas las noches se oían ruidos como si golpearan la ropa de la colada. Este lavadero, se dice que era el lavadero de las lamias. Y frecuentemente se encontraban en él cabellos, trozos de peine, etc. (Erkoreka 1979: 83).

> Las lamias lavan la ropa a media noche, según cuentan en S. Juan Pie de Puerto (Erkoreka 1979: 83).

> Las lamiñak de *Laminarrieta* (*Usansolo*), «todas las noches, desde las diez hasta que en la madrugada cantase el gallo, se dedicaban a lavar la ropa» (Erkoreka 1979: 83).

Creo significativa la ausencia de esta caracterización en los testimonios antiguos sobre el personaje: hay que esperar a Poliziano (siglo XV) para encontrarnos con una Lamia que, en la soledad de su hogar *sessinat lanam faciens atque interim cantilat* (L80). La visión de una Lamia fétida que se tira cuescos y tiene por lavar sus testículos (→§41) solo tardíamente ha cedido ante la tendencia que hace de las lamias equivalentes de las ondinas, *xanas* o *mouras*: si bien esa confluencia ha sido posible porque había una coincidencia previa, el proceso ha arrastrado en este caso la pérdida de rasgos distintivos.

La coincidencia que favorece la confusión está en el hecho de que en todos los casos se trata de seres que, al tiempo que son inhumanos, extreman ciertas características femeninas, como el rostro y los senos. Como indica acertadamente María del Mar Llinares (1990: 137) a propósito de las *mouras*, se trata de

> supermujeres en todos los terrenos, tanto en su aspecto físico (modelo de belleza femenina) como ejemplo de laboriosidad (hilan, tejen, lavan...), pero a la vez terribles seductoras y peligrosas como elección matrimonial.

El hemisferio superior o aparente de las lamias reúne en efecto cualidades humanas femeninas que alcanzan en ellas extrema perfección: lo que brilla por su ausencia en las noticias sobre las lamias como hilanderas o lavanderas es un atisbo del hemisferio inferior. Al suprimir este trasfondo, el personaje pierde algo esencial: su ambigüedad —aunque la recupere, en el dibujo general, al oponerse oblicuamente esta actividad de impecable limpieza con la naturaleza irredimible de sus pies.

Por otra parte, en la versión vasca del motivo de la lavandera hay un importante matiz que arroja, literalmente, sombra sobre esta entrega modélica a las actividades consideradas propiamente femeninas: las lamias lavan, sí, pero lo hacen en la noche, es decir, invierten el patrón propio de los seres humanos, que trabajan de día y duermen de noche[189].

[189] La hora en la que Yorgos el Govostis topa con las lamias tampoco está elegida al azar: el mediodía es un momento de descanso en la sociedad griega tradicional, en el que no resulta fausto emprender trabajos ni desplazamientos. En ese momento, cuando se la supone desierta, que las lamias acuden a la fuente. Mediodía y medianoche son, en este sentido, períodos intercambiables, en cuanto ambos están marcados como horas no aptas para el trabajo.

Si observamos las tradiciones populares sobre lavanderas sobrenaturales nocturnas, nos encontramos con que se trata frecuentemente de almas en pena que purgan sus culpas (el lavado de las ropas es una metáfora de la purificación de sus almas). Si algún mortal las ve, ello anuncia una desgracia inminente.

Lavado y peinado revelan así su cara oculta: si en principio parecen dar fe de la naturaleza escrupulosa de quienes los practican, su carácter de actividad eterna (como el castigo de las Danaides) sugiere más bien que están tratando infructuosamente de eliminar una mancha indeleble. Pensamos en el asesino que, muchos días después del crimen, sigue lavándose obsesivamente las manos[190]. La Lamia aristofánica no lava sus ὄρχεις: las modernas del folklore neohelénico y vasco han emprendido la tarea de asearse, pero solo consiguen parecer limpias a fuerza de no detener jamás su actividad: un segundo de asueto y sus cabellos se convertirían en greñas[191]; un movimiento en falso y sus túnicas o faldas dejarán al descubierto sus pezuñas o escamas.

67. Caracterización como ama de casa torpe.

Hacer las cosas al revés (por ejemplo, parir por la boca: →§56 o lavar la ropa de noche: →§66) es una forma de hacerlas mal. Hay otras: utilizar el instrumento equivocado, o dar a Dios lo que es del Cesar (y viceversa). En algunos testimonios del folklore neohelénico, las lamias aparecen como amas de casa expertas en todos estos errores. Aparecen así como lo que son: modelos femeninos negativos, que enseñan lo que no debe hacerse.

67.1. Barridos de Lamia.

Escribe Politis (1871: 193) que las lamias neohelénicas son

> incapaces en todo, sobre todo en la administración de la casa. Así, no son capaces de barrer, o muy imperfectamente, de lo que vino también el refrán «barridos de Lamia».

Hemos hablado ya de este refrán (→§15.5). Las lamias barren mal: puede parecer que lavan mejor (→§66), pero el hecho de que lo hagan a deshora es en sí sospechoso. La incapacidad para barrer nos recuerda dos importantes cualidades que le faltan a Lamia: pulcritud (→§56) e inteligencia (→§68).

67.2. Cocer el pan.

Prosigue Politis (1871: 193):

---

[190] O como apunta, atinado, Campoamor: «¿Por qué saben las gentes que has pecado? / Lo saben porque rezas demasiado» (Ramón de Campoamor, *Humoradas, cantares y fábulas*, humorada CXLIX de la segunda parte).

[191] En una tradición vasca de Ataún, una lamia es atrapada por los hombres al quedar sus cabellos enredados en los dientes de una grada (Erkoreka 1978a: 487).

> Tampoco su pan saben cocerlo, porque echan primero el pan en el horno y luego ponen el fuego.

La alteración del orden lógico en las labores humanas es un recurso humorístico común: se trata, ni más ni menos, que de empezar la casa por el tejado. La utilidad de una noticia como esta es doble: por una parte, se enfatiza la ineptitud de las lamias; por otra, se enseña a los futuros cocineros o cocineras cómo (no) deben proceder.

67.3. Limpiar el horno con los pechos.

> O limpian el horno con sus senos, quemándose por culpa de su torpeza, hasta que, llegando algún hijo de rey, las guía, recibiendo de ellas grandes muestras de agradecimiento por su buena acción. (Πολίτης 1871: 193)[192]

Aprender qué debe hacerse directamente con las manos y qué con un instrumento adecuado constituye una lección importantísima en cualquier cultura. En este caso, las lamias ejemplifican cómo no obrar: al utilizar inadecuadamente sus enormes senos (→§49.1) se dañan a sí mismas[193]. En muchas ocasiones, un manejo inadecuado del horno lleva a las brujas de los cuentos populares a un mal fin: alguien las convence para que metan dentro la cabeza, y después las empuja dentro y las quema vivas (*Hänsel y Gretel*, Grimm 1976: 25-6)[194]. Aquí son las propias lamias las que se queman los pechos: su estupidez parece aún mayor al oyente griego, porque el verbo mismo utilizado para «limpiar», πανίζω, indica el instrumento preciso para tal labor (τό πανί, «el paño»): preguntarse con qué πανίζεται es como hacer cábalas sobre el color del caballo blanco de Santiago.

67.4. Dar paja a los perros y huesos a los caballos.

> Tienen perros y caballos, pero dan como alimento paja a los perros, y huesos a los caballos, lo cual se parece a cierto refrán antiguo, referido por Apostolio: «Dándole paja al perro y al asno huesos»[195] (Πολίτης 1871: 193)

Las lamias tienen, pues, animales domésticos, pero no saben alimentarlos adecuadamente: lo que recuerda a su incapacidad, mucho más grave, para criar sus propios hijos (→§70). El error a la hora de establecer qué es apropiado para unos y otros encaja bien en un ser que, en cualquier aspecto de su caracterización, tiende a la impropiedad y la incongruencia.

---

[192] En Garnett y Stuart-Glennie 1896: II 17 puede leerse un relato en el que aparece, efectivamente, este motivo.
[193] En otro momento afirma Politis (1871: 202) que las lamias limpian el horno lamiéndolo con la lengua.
[194] La destrucción mediante el horno aparece también en el relato oriental que Ting denomina *El rey y la lamia* (aunque su protagonista se parece más a Melusina que a Lamia): un rey se enamora de una mujer que resulta ser un monstruo (mujer-serpiente, ogresa, animal, espíritu), y por consejo de un sabio, construye un horno o una gran caja de hierro, lo calienta y pide a su mujer que cueza pan. Cuando esta abre el horno para meter la masa, el rey la empuja, y la lamia muere achicharrada. Entre sus cenizas se encuentra un tesoro (la piedra filosofal, una corona de oro o dos bolas de pasta que dan un suministro inagotable de oro) (Ting 1966: 151-2).
[195] Κυνὶ δίδως ἄχυρα, ὄνῳ δ᾽ ὀστέα: *Corpus Paroemiographum Graecorum*, ed. Leutsch, en Apostolio, 31.

68. Estupidez.

Al examinar la familia de palabras formadas sobre la raíz *lam* topamos con un personaje femenino llamado Lamo, al que los escolios aristofánicos presentan, junto a otro llamado Maco, como estúpido y duro de mollera (→§8.12).

Puede que estemos ante una variante de Lamia, como piensa Pellizer (1982: 150, 154); puede que no. Lo que es seguro es que, si las lamias antiguas no eran tontas, las del folklore neohelénico sí lo son, como hemos tenido ocasión de ver a propósito de las tareas domésticas (→§67). La incapacidad para realizar tareas sencillas es un fallo bien conocido de los malos espíritus: de ahí que se les pueda mantener ocupados toda una noche en trabajos como contar las puntas de una flor[196].

La estupidez se revela a veces en el curso de la narración. En una canción popular (→§17), el joven al que la Lamia del mar ha convencido para que baje por el tronco vacío de un árbol, en busca de un supuesto anillo, la engaña fácilmente asustándola con su supuesta capacidad para provocar el rayo:

> Con un cordel lo descolgó, por que la prenda hallara.
> y un nido de serpientes vio, de bichas enroscadas.
> —Mi niña, tira, sácame, tira que no hallé nada,
> que un nido de serpientes hay con bichas enroscadas
> y hay una sierpe mala que tu anillo, sombra, guarda.
> —Mocoso, allí de donde estás no hay vuelta ya que valga.
> Yo soy la Lamia de la playa, que a los bravos traga.
> —¡Y yo el hijo del rayo! ¡Voy a hacerte arder en llamas!
> Del rayo vínole temor, de vuelta ya lo saca

En este caso, el monstruo aterrador se revela a la vez crédulo y medroso: su arma esencial, el miedo, se vuelve contra él. Podemos recordar que los amuletos contra los seres espantosos sobrenaturales a menudo no son otra cosa que representaciones de rostros iguales a los suyos: funcionan como un espejo en el que se miran y del que huyen, asustados de su propia imagen (Faraone 1992: 36-53).

---

[196] «El eguzki-lore (flor del cardo silvestre) es una planta que crece en los prados pegada a la tierra, y que dispone sus hojas espinosas en una configuración matemática no-linear que recuerda a un cristal de hielo visto con lupa. Dicen que las brujas se entretienen contando todas las puntas de la planta hasta que las sorprende el día, momento en que regresan a casa sin haber lanzado sus conjuros» (Iñaki Aguirre, *Cocoweb* s.v. *Inguma*; sobre el eguzki-lore v. también Barandiarán 1984 s.v. *Eguzki*). Cf. el método de defensa contra los duendes: «los duendes tienen las manos con un agujero, y por eso se puede dominarlos obligándolos a contar granos de trigo o de mijo, que indefectiblemente perderán por el agujero de las palmas de las manos.» (Chema Gutiérrez, mensaje 8397 a la lista Memoria, en la Red, 3-10-2000, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/8397). Una estrategia similar se utiliza contra los chaneques mexicanos: «en el sur de Mexico, se detiene a los chaneques (espiritus traviesos) en la puerta, dejándoles un monton de granos de sal. Al cerrar la puerta, se dice "Chaneque, chaneque, cuéntame cuantos granos hay aquí"» (Norbert Schwarzt, mensaje 9954 a la lista Memoria, en la Red, 27-2-2002, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/9954).

69. Intentos de integración en la comunidad.

La imaginación de Lamia, como la de otros personajes similares (en especial Gelo) presenta una paradoja: por una parte, se insiste en que su sitio está fuera del espacio acotado como vivienda de los hombres; por otra, se refieren los repetidos intentos de la criatura marginal por trascender los límites de la ciudad o del hogar familiar y llegar lo más cerca posible de su centro (→G§29.2).

La contradicción evoca la caracterización freudiana de lo siniestro como aquello que alguna vez fue familiar pero resultó más tarde expulsado al exterior: en otras palabras, de lo reprimido o marginado (Freud 1919, Trías 1988)[197]. Se lo define como aquello que pertenece al exterior: pero tras la oración enunciativa late una de tipo votivo: "¡que nunca esté cerca!".

En el caso de Lamia, nos encontramos con cuatro testimonios referentes a su fallida integración entre los humanos: el primero corresponde a la Comedia Antigua, y se ubica en el ágora de Atenas (→§69.1); el segundo es el episodio de la Novia de Corinto, situado en dicha ciudad (→§69.2); el tercero es una canción popular neogriega, cuya acción sucede junto a una iglesia ortodoxa (→§69.3); el cuarto, muy escueto, es una tradición vasca (→§69.4)[198].

69.1. En el ágora de Atenas.

La Comedia Antigua nos ha legado algunos retazos relativos a la presencia de Lamia dentro de la ciudad. El fragmento principal de la *Lamia* de Crates que conservamos nos dice de ella que σκυτάλην ἔχουσ᾽ ἐπέρδετο, «llevando un bastón» (o maza) «se peía» (L2A); frase que Aristófanes deforma en *V.* 1077, cuando Filocleón, exhortado a hacer relatos elegantes, comienza:

πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο,

lo primero, cómo Lamia habiendo sido capturada se pedorreaba (L3A).

Aristófanes menciona el bastón de Lamia en otra ocasión (L3E): cuando las mujeres se van reuniendo, al principio de las *Asambleístas* (vs. 73-78), presumen de haberse disfrazado bien de hombres, tomando los vestidos de sus maridos y sus

[197] Lo siniestro (*unheimlich*) es «lo *heimlich-heimisch*, lo "íntimo-hogareño" que ha sido reprimido y ha retornado de la represión» (Freud 1919: 30) En la concepción freudiana, aquello que se expulsa (de la conciencia) es en realidad interiorizado (va a parar al inconsciente). Aquí se trata, literalmente, de arrojar a las lamias fuera de la ciudad o aldea. Su insistencia en regresar resulta tan repugnante como la idea de volver a admitir en el cuerpo aquello que una vez estuvo en su interior pero después fue arrojado al exterior (saliva, mucosidades, semen, flujo) (Douglas 1991: 143; Cortés 1997: 37-8).:

[198] Cabe interpretar también en este sentido todos los casos en que la lamia intenta casarse con un mortal o es secuestrada y adoptada sin éxito (→§126.1).

bastones (βακτηρία, «bastón de paseo», con sentido muy preciso: un instrumento civilizado y en principio inofensivo). Una de ellas afirma que ha cogido el bastón (σκύταλον) de su marido, llamado Lamio. Σκύταλον es un término de sentido amplio: puede referirse al bastón de paseo, pero significa también «maza» —como la de Heracles— o «palo». Este σκύταλον de Lamio, robado durante el sueño, recuerda inmediatamente a otra mujer presente el que llevaba Lamia en la obra de Crates, y con el cual (o por medio del cual) se paseaba tirándose pedos:

Πρ. καὶ μὴν τά γ᾽ ἄλλ᾽ ὑμῖν ὁρῶ πεπραγμένα.
Λακωνικὰς γὰρ ἔχετε καὶ βακτηρίας
καὶ θαἰμάτια τἀνδρεῖα, καθάπερ εἴπομεν.
Γυ.α ἔγωγέ τοι τὸ σκύταλον ἐξηνεγκάμην
τὸ τοῦ Λαμίου τουτὶ καθεύδοντος λάθρᾳ.
Γυ.β τοῦτ᾽ ἔστ᾽ ἐκείνων τῶν σκυτάλων ὧν πέρδεται.

PRAXÁGORA. Lo demás, veo que lo habéis hecho. Tenéis sandalias de Laconia, bastones y vestidos de hombre, como dijimos.
MUJER A. Mira, yo me he traído el palo de Lamio, mientras dormía, a escondidas.
MUJER B. Es una de esas mazas con las que se pedorrea[199].

La eficacia cómica reposa en la semejanza (nominal y de carácter) entre un hombre llamado Lamio, que tiene un bastón de paseo, y la Lamia de los cuentos, llevada a escena por Crates, que se pedorreaba por la polis acompañada también de un bastón (¿o de una maza?).

Los escolios (L3E-1) intentan aclarar así el juego:

Λαμίου · τις πένης καὶ ἀπὸ ξυλοφορίας ζῶν. (διὸ καὶ βακτηρίαν ἔξενέγκασα αὐτοῦ φησιν εἶναι. κωμῳδεῖται γὰρ καὶ ὡς δεσμοφύλαξ. ἀρσενικῶς δὲ Λαμίαν. ὕπερ ἧς ὁ Κράτης λέγει ἐν τῷ ὁμωνύμῳ δράματι, ὅτι σκυτάλην ἔχουσα ἐπέρδετο).

De Lamio. Un hombre pobre y que vive de acarrear madera. Y por eso, la que ha tomado el báculo dice que es de este. Pues se le ridiculiza también como guardián de la cárcel. Y es Lamia en masculino[200]. Acerca de la cual dice Crates en la obra homónima que teniendo un bastón se tiraba pedos.

[199] Ussher (1966: 377) opina que el texto de este verso está corrupto: «"This is one of the sticks by means of which..." is nonsense (and not here *deliberate* nonsense, surely)». Propone τοῦτ᾽ ἔστ᾽ ἐκείνου τὸ σκύταλον, ὃς πέρδεται, «este es el bastón de ese que se tira pedos». Sin embargo, carece de sentido que el bastón de Lamio recuerde al de otro que se tira pedos, cuando la pedorra proverbial era un personaje femenino, Lamia, bien conocido de Aristófanes y de su público, y cuyo nombre tanto se parece a Lamio. La conjetura, por tanto, me parece inconvincente. La idea de tirarse pedos con un bastón puede resultarnos chocante u oscura, pero está claro que tenía sentido pleno para los que conocían la historia de Lamia.
[200] Sigo la interpretación de Taillardat (1964), según la cual el nombre del marido es Lamio y no, como

ὧν πέρδεται· ἀντὶ τοῦ ὧν φέρει· ἢ ἴσως ὑπὸ τοῦ βάρους ἐπέρδετο. Τὸ σκύταλον τὸ ῥόπαλον.

Con los que se tira pedos: En vez «de los que lleva»; o quizá, porque agobiado por el peso se tiraba pedos. El báculo es una maza.

Como Taillardat (1964: 39) señala, este Lamio ξυλοφόρος, «porteador de leña», es con toda probabilidad el mismo del que nos habla Hesiquio:

Λάμιον τὸν πρίονα ἢ Λάμιος ὁ πέλεκυς· ἦν τις Ἀθήνησις ὃς ἐκωμῳδεῖτο.

Lamio el Sierra o Lamio el Hacha: era uno de Atenas, del que se hace burla en la comedia.

Los apodos corresponden a un trabajador de clase baja que corta y porta madera: un personaje adecuado para reírse de las ventosidades que, agobiado por el peso de la carga, dejaba sin duda escapar con frecuencia.

El escoliasta nos dice que Lamio era también δεσμοφύλαξ, guardián de la cárcel. Como tal guardián (que debiera estar siempre alerta), queda en ridículo al dejarse robar el bastón (del mismo modo, quizá, como a Lamia le robaban los ojos en el cuento popular). Sugiere Taillardat (1964: 39) que esta referencia a un segundo oficio de Lamio ha surgido para explicar los versos siguientes, atribuidos, dependiendo de los editores, a Praxágora o a alguna de las asambleístas anónimas:

νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρ᾽ ἐπιτήδειός γ᾽ ἂν ἦν
τὴν τοῦ πανόπτου διφθέραν ἐνημμένος
εἴπερ τις ἄλλος βουκολεῖν τὸν δήμιον.

Por Zeus Salvador, sería idóneo,
si se vistiese la pelliza de Panoptes,
como cualquier otro para llevar a pastar al verdugo.

Τὸν δήμιον es la lectura de los códices, y nos explica que el escoliasta haya querido ver en Lamio a un carcelero, con autoridad sobre el verdugo. Modernamente se acepta, sin embargo, la corrección de Bothe τὸ δήμιον, diminutivo de δῆμος: «para llevar a pastar al pueblecillo», con dilogía de βουκολεῖν, que significa «llevar a pastar (al ganado)», pero también «engañar». Si la *emendatio* es correcta, piensa Taillardat que habría que descartar el oficio de carcelero de Lamio como una invención tardía que busca justificar un texto corrupto.

---

suele traducirse, Lamias. Cf., más adelante, la glosa de Hesiquio.

Sin embargo, corregido el texto, sigue habiendo un paralelismo tentador entre los tres personajes: este Lamio que se deja robar el bastón mientras duerme; Argo Panoptes, el de los mil ojos (que se deja adormilar y dar muerte por Hermes), y la Lamia del cuento popular que, probablemente, tras haber capturado algún niño, se quitaba los ojos para descansar: ojos que la víctima o algún valedor le robarían, y que obligaban a la ogresa a salir a la calle ciega, apoyada en un bastón. Tanto Argo como Lamia actúan como guardianes: el primero tiene prisionera a Ío, la segunda a sus víctimas. No es extraño que el escoliasta haya querido ver también en Lamio a un carcelero, aunque en Aristófanes lo sea solo metafóricamente.

Si el pobre leñador fuera todo ojos, como Argo, podría ser un demagogo de primera, que mantuviera preso y engañado al pueblo, llevándole por donde quisiera como a un dócil rebaño (como Argo a Ío, convertida en vaca). Sus defectos (baja extracción social, grosería) resultan virtudes para el cargo: lo hacen un digno émulo de Cleón. A juicio de Aristófanes, uno y otro se parecen a Lamia, como hace notar explícitamente: son sucios, repugantes, impúdicos. Algo les diferencia, sin embargo: Cleón es astuto, nada se le escapa (*Eq.* 74, 862), a todo echa el ojo (ἐφορᾷ γὰρ αὐτὸς πάντα: *Eq.* 75); Lamio en cambio es torpe, es un mal vigilante, como revela el hecho de que se deje robar el bastón, sin enterarse de que su mujer sale de la casa (como Lamia se dejaba robar los ojos; como el propio Argo se deja adormecer y dar muerte). Como el pastor necesita su garrote, también el demagogo necesita un bastón, pues se ve elegante cuando se apoya en él para hablar (*Ec.* 149-50); metafóricamente, necesita tener con qué guiar y enderezar al pueblo, como a una res. Lamio, que ha perdido su σκύταλον, nunca será un buen pastor, ni un buen demagogo: no sabe vigilar lo que es suyo (Taillardat 1964: 40-2).

Lamia, en cambio, sí tenía su bastón o maza, y con ella caminaba por Atenas, lanzando gruesas ventosidades. Los lexicógrafos añaden que estos paseos tenían lugar en la mismísima ágora. Hesiquio (L39A) nos dice:

> Λάμια· ᾽Αριστοφάνης φησὶν [ὡς τηκούσης] ἐν τῇ ἀγορᾷ τινος λαμιώδους γυναικὸς ἐνδιατριβούσης <ὄνομα>. τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναῖκα <Λαμίαν εἶναι>.
>
> Lamia. Aristófanes dice que es <el nombre> de una mujer semejante a una lamia que pasaba su tiempo en el ágora. Pero otros, que la mujer que se peía en el ágora <era Lamia>.

Según Focio (L54C), Lamia era «una mujer que pasaba el tiempo entre los atenienses en el ágora, que tenía un bastón y *hacía ruido*»:

> Λαμία· γυνὴ ᾽Αθήνησιν ἐν ἀγορᾷ διατρίβουσα, σκύταλον ἔχουσα καὶ ἐπιψοφοῦσα[201].

[201] ᾽Επιψόφω, «hacer ruido», es aquí un divertido eufemismo por πέρδομαι. Cf el eufemismo castellano «incongruencia sonora».

Menos eufemístico, el sch. Paus. (L61) llama a las cosas por su nombre:

> ᾿Αριστοφάνης δέ φησιν <ἀπὸ λαμιώδους> γυναικὸς ἐν τῇ ἀγορᾷ ἑστηκούσης. τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναῖκα Λάμιαν εἶναι·
>
> Y Aristófanes habla <de una> mujer <semejante a una Lamia> que solía estar en el ágora. Pero algunos, que la mujer que se pedorreaba en el ágora era Lamia.

La insistencia sugiere que los cuescos de Lamia tuvieron un valor cómico importante en las primeras comedias atenienses: pertenecen al tipo de comicidad chocarrera que Aristófanes dice detestar al comienzo de *Las ranas*, pero al que él mismo recurre con frecuencia. El fragmento de Crates (L2A) presenta a Lamia tirándose pedos sin razón expresa: una actividad gratuita, propia de un ser sucio y bestial (→§56). En cambio el pasaje de Aristófanes ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο (L3B) asocia las ventosidades al cautiverio de Lamia: la mención trae a la memoria la representación del lécito de figuras negras, estudiado por Halm-Tisserant (1989), que muestra a un monstruo femenino antropomorfo (probablemente Lamia) brutalmente torturado (→§39). Es muy verosímil que Lamia, una vez reconocida como persona *non grata*, se anticipara al tratamiento que los atenienses de a pie (o los sátiros del drama) iban a dispensarle, y perdiera el control de sus tripas. Recordemos que eso es exactamente lo que le sucede al medroso Dioniso cuando topa en el Hades con la Empusa (→E2B, E§28.7), y que, por ejemplo, en *Dinero* se nos presenta a una vieja atemorizada que se tira unos pedos tremendos, peores que los de una comadreja (*Plu.* 693):

> ὑπὸ τοῦ δέους βδέουσα δριμύτερον γαλῆς.

En cuanto al bastón, representa un papel menos evidente: la fórmula σκύταλην ἔχουσ᾽ ἐπέρδετο plantea un interrogante que no cabe satisfacer con entera certeza. ¿Por qué tanto énfasis en que Lamia llevaba un bastón mientras se peía? Quizá, como sugirió Edmonds (1957: I 161), alguien le había robado los ojos mientras descansaba, y Lamia salía ciega en su busca, apoyada en un bastón. Por otra parte, en las *Asambleístas* el bastón aparece como uno de los instrumentos masculinos de los que las mujeres se apropian para disfrazarse. Como Lamia, van a intentar pasar desapercibidas; pero si bien ellas tienen una buena razón para intentar pasar por hombres, y por tanto llevar bastón, ¿qué móvil lleva a Lamia a adoptar este σκύταλον que le es doblemente ajeno, en cuanto que no es un ser humano propiamente dicho y en cuanto que no es un varón?

A lo primero cabe responder que Lamia busca pasar (sin éxito) por ser humano; a lo segundo que, siendo un ser estúpido y andrógino, tiene su lógica que

adopte irreflexivamente un utensilio marcadamente varonil, fálico, llamando así la atención y precipitando la captura, que no tarda en producirse[202].

Por lo que toca al pasaje aristofánico sobre «los bastones con los que se tiraba pedos» (L3E), si la interpretación de Taillardat es correcta, su sujeto elíptico no es otro que Lamio: pero no cabe duda de que la broma estaba en que este porteador de leña venía de hecho a hacer honor a su nombre, tirándose con frecuencia pedos dignos de su parónima Lamia. Teniendo en cuenta el tratamiento dispensado a Lamia, no parece que Lamio tuviera mucho de que alegrarse con esta comparación.

69.2. Lamia-Empusa a las afueras de Corinto.

Dado que en el episodio de la Novia de Corinto Filóstrato presenta a la protagonista a la vez como Lamia (a los ojos del vulgo) y Empusa (a los más entendidos de Apolonio), el cuento debe situarse en el corpus de testimonios de ambos personajes. Si bien su sentido general no varía, ambas lecturas han de ser algo distintas: situada en el contexto de los demás escritos referentes a Lamia, la narración se presenta como caso particular de algunos motivos recurrentes en el *corpus*: el intento frustrado de integración en un espacio habitado por seres humanos, la voracidad vampírica y caníbal del personaje, su condición ambigua, atrayente a la vez que repulsiva.

En el contexto de las tradiciones referentes a Empusa, quedan de relieve algunos de estos aspectos, pero destacan otros que resuenan en el conjunto: la naturaleza falsa de la apariencia de la Novia y de todas las riquezas que genera, la vinculación con el Hades del que proviene, su proverbial capacidad metamórfica, el uso del vino como arma de seducción, la especial relación que Apolonio mantiene con la Empusa, con la que también se encontró en las cercanías del Indo.

Ambas lecturas resultan, pues, no ya posibles, sino necesarias, lo que nos hará volver repetidas veces al texto de Filóstrato, tanto en esta sección como en la consagrada a Empusa (→E§37.4). Examinémoslo ahora a la luz del episodio de Lamia en el ágora ateniense (→§69.1): en este caso Lamia se acerca al joven Menipo cuando este pasea por el camino del puerto (Cencreas), en las afueras de Corinto, y le invita a visitarla en la casa que, según le señala, se encuentra en un arrabal (προάστειον) de la ciudad. Menipo acepta y se convierte en visitante habitual del lugar. De este modo, el establecimiento de las relaciones entre ambos supone la residencia provisional de Lamia en Corinto: abandona el desierto que le es propio, y vive felizmente allí hasta que se entromete en sus vidas Apolonio. Cuando el sabio la desenmascara, suponemos

[202] Johnston (1995: 373) apunta que cuando las mujeres de *Asambleístas* exhiben los bastones que han tomado prestados seguramente señalan que, pese a ser personajes femeninos, llevan la prótesis fálica que correspondía a los papeles masculinos: «Stage business regarding that most essential piece of male comic-theatrical attire, the phallus, surely occurred here».

(aunque el narrador no nos lo dice) que torna a los espacios inhóspitos que son su morada habitual.

La presencia salvadora de Apolonio cumple el mismo papel que los conjuros escritos contra Gelo que las madres colocaban en los umbrales de su hogar: sirve para rechazar fuera de los límites aquello que nunca debió atravesarlos. Como los sátiros del lécito ateniense (→§39), Apolonio tortura a Lamia para castigarla. Si en la Comedia el monstruo, sorprendido, se deshace en ventosidades que expresan su temor, aquí llora y suplica clemencia, lo que guarda el decoro adecuado al género.

69.3. Lamia va a misa.

Anteriormente (→§17) hemos examinado ya una canción popular griega en la que se describe cómo una Lamia de la playa seduce a un joven e intenta, infructuosamente, darla muerte. Observemos ahora que los primeros versos tienen como tema único la lograda imitación que Lamia hace de una mujer común, vistiéndose como ella y asistiendo como ella al culto religioso:

> La Lamia negra de la playa que a los bravos traga
> se echaba ropa de mujer, tal ropa se calzaba;
> como mujer a misa va, por tal se arrodillaba,
> de la mano del cura cual mujer el pan tomaba.
> Como mujer salió y allá a la puerta se sentaba,
> con el cabello suelto, por el llanto doblegada.

Una vez logrado su objetivo de disfrazarse o transformarse hasta pasar por una feligresa más, Lamia procede, como hizo en Corinto, a engatusar a un joven. En este caso no será un tercero, sino el propio joven quien percibirá a tiempo que ha sido engañado, y reaccionará engañando a su vez a su captora para conseguir que lo libere, amenazándola con un castigo que, a diferencia de lo sucedido en Atenas y en Corinto, no pasa de mero futurible: quemarla con un rayo. El relato se interrumpe cuando el muchacho es liberado. De la lógica de la situación se sigue que la Lamia regresa al mar, fracasado de nuevo su intento de internarse en la sociedad humana para lograr una víctima.

69.4. Lamias en romería.

Leemos en Erkoreka (1978: 469) que

> estas señoritas bajaban a las romerías, y allí se tapaban los pies (pues los tenían como los de las gallinas), para que la gente no se diera cuenta de que eran lamiñas.

El texto plantea de forma económica el problema: las lamias quieren participar en la fiesta como mujeres comunes: pero para ello tienen que tapar los pies delatores. Ahora bien, ¿se puede bailar con la atención puesta en que nadie te vea los pies? Aunque el breve texto no lo diga, sabemos que, antes o después, «se descubre al Diablo por su rabo»

(motivo G 303 en el *Motif-Index* de Thompson): como en Atenas, Corinto o la Grecia moderna, también en Euskadi las lamias intentan algo en lo que necesariamente han de fallar[203].

70. Dificultades en la crianza de niños.

En el mito creado o trasmitido por Duris, Lamia pierde todos sus hijos como castigo de la celosa Hera (→§111.1). Las tradiciones vascas y neogriegas imaginarán a las lamias como fértiles, pero las presentarán como desidiosas o incapaces en sus labores maternas: se dejarán robar los hijos (aunque acudan luego a recuperarlos) (→§70.1); o bien precisarán para parir la ayuda de una comadrona mortal (→§70.2).

70.1. Adopción fallida.

Leemos en las *Tradiciones* de Politis (1904: nº 806):

> Hubo una vez aquí, en la comarca, una vieja muy mala. Se peleaba con todo el mundo, y por esa razón tampoco Dios le dio hijos ni nietos. Y con su marido no comía dulce en ninguna ocasión[204], y del disgusto también aquel desdichado murió. La casa estaba cerca de la fuente que está donde los sauces, sobre la orilla. Trabajaba para otros todo el día, y sus labores las hacía de noche.
>
> En una ocasión, tenía pan para amasar, y en cuanto comenzó la masa por la tarde se le hizo de noche para amasar. La cogió para calentarla, pero miró por aquí, miró por allí... No había agua. Todos sus cántaros estaban volcados boca abajo. ¿Qué hacer entonces? Coge un cántaro y baja a la fuente, allí al fondo, para coger agua. Era de noche, medianoche, y había una oscuridad portentosa. El tiempo era invernal, pero tranquilo, sin nieve ni ventisca. Baja pasito a pasito la vieja, creyendo que falta poco para que alumbre. Llega a la fuente, pero, ¡qué ve! Una muchacha de aspecto divino, una criatura angelical de seis o siete años sentada allí sobre el lecho donde se vierte el agua. ¡Qué cabellos rubios tenía, y hermosos, ojos grandes y azules, y mejillas como manzanas de sidra! La vieja lo coge como un tesorito, porque no tenía niños ni nietos, y en cuanto llenó su cántaro, la coge de la mano y la lleva directa a su casa. «Vamos a nuestra casa», le decía, «niña mía, y yo te daré de todo lo bueno».
>
> En cuanto la llevó a su casa, atizó el fuego que tenía cubierto por la ceniza, y soplando encendió la leña seca. Y como vio de cerca aquella niña tan hermosa y regordeta, empezó a mimarla, pero a ella no le agradó mucho. De repente, en el momento en que la acariciaba, se escucha desde fuera una potente voz: «¡Cabellos de oro, tonta!». «Escucha, mami me canta», dice desde dentro la criatura, contenta. «¡Lleva de vuelta a la niña a la fuente, vieja mala, porque entraré y te haré pedazos!».
>
> Tan pronto oyó esa voz la vieja, cogió a la niña de la mano, y la bajó muy despacito de vuelta a la fuente. En cuanto llegaron allí, Cabellos de Oro se tornó invisible, y la vieja, con un suspiro, volvió a su casa y cerró fuerte la puerta.

Como vemos, una mujer mortal rapta a una niña lamia con la intención de adoptarla, pero se ve forzada a devolverla cuando la madre acude a reclamarla. En el

[203] También revela esta incapacidad para integrarse en la sociedad humana la historia en la que una lamia intenta casarse con un humano, y una vez muerto este se acerca a su entierro, pero no puede traspasar la puerta de la iglesia o del camposanto (Erkoreka 1978: 87-90).
[204] Eufemismo: no mantenía relaciones sexuales.

País Vasco, encontramos historias similares: la principal diferencia estriba en que es la propia lamia adoptada o secuestrada la que se escapa. En la recopilación de testimonios de Antón Erkoreka encontramos cinco variantes en las que la lamia reacciona gritando cuando en la cocina ve hervir la leche (1978: 486-8). La primera de ellas representa bien el tipo de relato:

> Yo anduve de joven trabajando en la región de Mendaro (Elgoibar), abriendo caminos.
>
> En un caserío de allá dormía con algunos otros compañeros. Y en aquel caserío contaban que una vez un hombre de allí mismo se apoderó de una lamiña (lamia) en el monte y la llevó a casa. Decían que aquella lamia era semejante a un mono[205].
>
> En ningún momento podían hacerla hablar. Estaba sentada junto al fogón, y una caldera de leche, pendiente del llar, se estaba cociendo.
>
> En esto, todos los de la casa (toda la familia) salieron de la cocina, dejando allí sola a la lamia.
>
> La leche empezó a desbordarse, y entonces la lamia gritó: *Txurie goora!* (Lo blanco para arriba) y se escapó ella por el agujero del escape de humos y en adelante no hubo noticias de ella.
>
> (Recogida en Ataún).

En la tradición neohelénica, la belleza extrema de la niña representa aquello que la vieja más puede desear, pero tratándose de un personaje malvado, suponemos desde el principio que no va a ver colmadas sus expectativas[206]. La integración fugaz es posible merced al descuido de la madre lamia, que deja a su niña sola[207]: pero se deshace cuando la vieja se achanta ante la amenaza y devuelve la criatura a su lugar.

En los relatos vascos, no se trata de niños sino de lamias adultas: al menos, no se menciona su edad[208]. La mudez del personaje capturado indica la imposibilidad de su integración en la sociedad de los hombres[209]: cuando por fin hablan, las lamias lo hacen gritando, y a continuación huyen. La adopción o rapto concluye así con la salida del elemento extraño del espacio habitado por los hombres.

70.2. Asistencia humana en el parto de las lamias.

Hay numerosas tradiciones vascas sobre lamias que, a la hora de dar a luz, buscan la ayuda de comadronas humanas (Erkoreka 1978: 477-80 y 1978b: 85-7). El

---

[205] Sobre las lamias simiescas, →§94.

[206] La niña de cabellos dorados cumple aquí el mismo papel que el peine de oro robado a las lamias en las tradiciones vascas (Erkoreka 1979: 73-83): un tesoro sobrenatural del que los hombres se apropian inapropiadamente, y que deben, por tanto, devolver.

[207] Hay aquí un juego de simetría o inversión: la lamia, raptora de niños, ve aquí raptada su hija; del mismo modo que, siendo desventradora, es desventrada; o, aterradora, resulta aterrada.

[208] En Asturias encontramos un relato similar en el que la criatura sobrenatural raptada por un mortal sí es, explícitamente, un niño: una mujer se encuentra un *xanín* y se lo lleva para que sus hijos jueguen con él. La *xana* sale en busca de su hijo, y le oye llorar tras la puerta de una casa. Desde fuera, ofrece plata y oro para que le devuelvan al niño (de Llano 1972: 39).

[209] Como escribe Erkoreka (1978b: 72), «el tema de la lamia secuestrada por el hombre aparece en relatos de diversos pueblos del país vasco; pero en ningún caso se llegó a domesticarla ni a retenerla, al parecer, durante mucho tiempo en una casa». En un curioso ejemplo asturiano, la *xana* tiene un hijo ya mayor y jamás ha conseguido que pronuncie una palabra: termina buscando ayuda humana (de Llano 1972: 38).

parto trascurre felizmente, y las lamias recompensan el servicio prestado, aunque la codicia humana estropea con frecuencia la reciprocidad, al intentar la comadrona robar algún objeto precioso, lo que siempre es advertido por las lamias[210].

La necesidad de ayuda humana sugiere la incapacidad de las lamias para valerse en este punto: lo que antaño fuera una maldición de Hera, que hacía morir a todos los hijos de Lamia, aparece aquí suavizada como una ineptitud que les lleva a buscar auxilio para parir a sus hijos.

[210] Un relato del mismo tipo está documentado en Asturias: una *xana* que está de parto pide la ayuda de una costurera, y tras dar a luz felizmente le ofrece para que elija entre varias alhajas y prendas de oro. La costurera elige unas tijeritas (de Llano 1972: 35-6).

CAPÍTULO V
LOCALIZACIÓN

71. Generalidades.

Cuando Lamia (o las lamias) no se encuentra en busca de presas, y/o intentando infructuosamente integrarse en la sociedad humana, ¿dónde hallarla? Podríamos decir que su morada se define negativamente como aquel lugar donde no viven los humanos: parajes inhóspitos, como el mar (→§72) y su margen, la playa (→§73), por los que los hombres pueden pasar, pero en los que no pueden quedarse a vivir; en tierra firme, frecuentan el agua: ríos (→§74), fuentes (→§75) y pozos (→§76), o la vegetación: bosques, valles y cañadas (→§77), árboles (→§78) y huertos (→§79); pero también ocupan los parajes áridos, arenosos o pétreos, donde nada crece: los desiertos (→§80), las cuevas (→§81), las rocas (→§82). A veces pueblan espacios que el hombre ocupó pero ha abandonado: torres ruinosas (→§83), o aquellos, simbólicamente muy marcados, donde se cruzan los caminos (→§84). Es posible, en fin, conjurarlas en el reverso de la realidad: los espejos (→§85).

72. El mar.

Al hablar de Lamia como numen marino (→§17), y de su visión como pez (→§29) o sirena (híbrido de mujer y pez) (→§45.4) tuvimos ocasión de examinar ya los numerosos testimonios que la sitúan en el mar.

Podemos recoger en un cuadro diacrónico las relaciones dispares que Lamia ha ido estableciendo con este elemento. Tanto en el folkore griego antiguo como en el moderno encontramos una doble visión de Lamia como personaje individual y como especie o grupo. Varía, eso sí, la concepción de las lamias plurales: peces en un inicio, después peces con rostro humano (o mujeres con cola de pez) y, finalmente, seres totalmente antropomorfos.

MAR		
Antigüedad	Medievo	Folklore moderno
Lamia, madre de Escila	*	Lamia, reina de las nereidas
λάμιαι (peces)	*lamiae* (mujer/pez)	λάμιες (forma humana)
		lamias = sirenas (folk. vasco)

En su visión como ser marino, la relación de λάμια con las nociones de oquedad (primera acepción de λαμυρός, idea de espacio vacío: →§9.1) y voracidad (segunda acepción de λαμυρός: →§9.2) se expresa en su identificación o relación con el remolino y la tromba, la *uorago*. El mar mismo es λαμυρός, según la glosa

λαμυρά θάλασσα que aparece en Hesiquio: puede decirse, pues, que Lamia promueve (o se identifica con) los fenómenos que expresan la condición abismal y voraz de este, su deseo de hundir los barcos y devorar a sus tripulantes[211].

A este respecto resulta reveladora la asociación con Escila, monstruo que expresa igualmente lo que de λαμυρός hay en el mar: semejante al pulpo[212], vive en una cueva, en un estrecho de aguas voraginosas, y rapta desde ahí a los marinos. Su madre (Lamia según Estesícoro) es para Homero Κρατα ίς, nombre que puede traducirse como la *Poderosa*, y que probablemente hace relación al poder del oleaje: poder con el que aparecen también relacionadas las lamias modernas.

De habernos llegado una caracterización detallada de la Lamia marina, no podría haber sido muy distinta de la de Escila: personaje con el que además, como pez, se confunde (→§29). Como escribe Bowra de Lamia:

> Lamia was an ogress, whose original home seems to have been Libya and who stole and killed children. (...) She was therefore well suited to be mother of Scylla, who stole sailors from ships and killed them (Bowra 1967: 95).

Fontenrose va más lejos, y tras analizar las relaciones de Escila con Lamia (entre otras, la cercanía de Escila a la ciudad italiana de Síbaris, fundada en recuerdo del monstruo Lamia/Síbaris), concluye:

> We can see now that it was ancient systematisers who called her Lamia´s daughter; in origin she was Lamia herself (Fontenrose 1980: 103-4).

Si bien la afirmación de Fontenrose es innecesariamente audaz, sí resulta razonable constatar una cierta identidad funcional entre Lamia y Escila, ambas raptoras y devoradoras de hombres, ambas antiguas hermosas devenidas en monstruos por celos divinos, ambas exponentes de la agresividad del mar, λαμυρά θάλασσα.

Lamia, vinculada al lado inhóspito, estéril y peligroso del mar, se identifica con sus peligros, y toma a veces rasgos de otros monstruos marinos afines: especialmente, de las sirenas (el canto fatal, la forma híbrida mujer-pez). Por otra parte, su vinculación con Escila, reflejada como parentesco o identidad, está justificada por un estrecho paralelismo funcional, en cuanto raptora y devoradora de hombres.

Añadamos aún ciertos trazos: cuando se nos da una genealogía de Lamia, se la vincula con Posidón, lo que supone un nuevo lazo con las aguas. La caracterización de

[211] Una de las acusaciones habituales contra las brujas (*lamiae*, *strigae*) es precisamente la de provocar la tormenta y la ruina de los barcos con sus hechizos (→§165, §169.13). En los conjuros contra Gelo, la demonesa declara que esta es una sus ocupaciones habituales (→G§38.12).

[212] La multitud de cabezas o tentáculos es, como bien vio Propp (1987: 363), un modo de expresar el carácter iterativo e incansable de la voracidad y agresividad del monstruo.

Lamia como reina de las Nereidas en el folklore de la Élide presenta, por otra parte, un matiz que exige nuestra atención:

> La Lamia es reina de las Nereidas. Se encuentra en un monte, cerca del mar de Arcadia. Causa muchos males a los barcos, y todos los marinos la temen, porque ella provoca las trombas de agua y los torbellinos (Πολίτης 1904: nº 821).

Lamia, ser marítimo, no vive en este caso en el mar, sino en un monte[213]. No estamos ante una excentricidad: en su investigación sobre las raíces históricas del cuento maravilloso escribe Vladimir Propp, a propósito de las serpientes del folklore, que

> la serpiente tiene además otro nombre, se llama «Serpiente Montaña». Vive en los montes, pero este lugar suyo de residencia no le impide el ser al mismo tiempo un monstruo marino (Propp 1987: 317).

La distinción entre lamias marinas y terrestres no es, pues, tan tajante como pudiera parecer: el factor que contribuye a este desdibujo es, precisamente, que cualquier territorio inhóspito es igualmente adecuado como morada de este tipo de seres.

73. La playa.

En una de las canciones griegas sobre lamias que ya examinamos (→§17) la denominación de «Lamia de la mar» (Λάμια τοῦ πελάγου) alterna con la de «Lamia de la playa» (Λάμια τοῦ γιαλοῦ). Si bien la morada del personaje debe encontrarse en el piélago, en altamar, la búsqueda de víctimas la obliga a abordar la orilla. Tal es también el comportamiento del pez lamia, que tiende a acercarse a las zonas costeras (→§29)

Hay un notable paralelismo entre este movimiento del mar a la playa y el de las fieras libias, que se acercan a las ciudades del litoral para atacar a los hombres. En uno y otro caso, las lamias abandonan su hogar, situado en lo inhóspito, para acercarse a una zona limítrofe con el territorio habitado por los hombres.

74. Ríos.

Al hablar del pelo de agua de las lamias (→§48.3) y de las lamias como lavanderas (→§66) examinamos ya varios testimonios del folklore griego y vasco que las sitúan en arroyos. La vinculación no es nueva: ya san Martín de Braga, recriminando a los campesinos gallegos su culto a los demonios, escribía en el siglo VI que

[213] En las tradiciones vascas nos encontramos también con dos lamias enterradas en un monte, del que proceden las malas tempestades (Erkoreka 1979: 95).

multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mari, aut in fluminibus, aut in fontibus, aut in silvis praesident, quod similiter homines ignorantes Dominum, quasi Deos colunt, et sacrificant illis, et in mari quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lami(n)as, in fontibus Ninfas, in silvis Dianas.

muchos demonios de aquellos que fueron expulsados del cielo mandan en el mar, o en los ríos, o en las fuentes, o en los bosques, a los cuales al modo de hombres que ignoran al Señor como a dioses los veneran y les hacen sacrificios: y en el mar los llaman Neptuno, en los ríos Lami(n)as, en las fuentes Ninfas, en los bosques Dianas, los cuales todos son demonios malignos y viles espíritus, que a los hombre infieles, que no saben protegerse con el signo de la cruz, dañan y atacan.

Los ríos, difíciles a menudo de vadear, se cobraban muchas vidas: a sus remolinos, temibles, se les llamaba también lamias, según indica el Mitógrafo Vaticano (L41):

Lamiae sunt enim fossae camporum pluuiis plenae, uel uoragines fluminum, unde ipsa ferocissima bestia Lamia dicebatur.

Tanto en el folklore vasco como el neohelénico las tradiciones sobre lamias que se peinan junto a los arroyos o lavan en ellos su ropa son comunes. El folklorista griego Kyriakidis nos dice de ellas que

Sus lugares de residencia son las fuentes, los arroyos, las aguas subterráneas y los ríos (Κυριακίδης 1965: 199-200).

En una de las tradiciones recogidas por Politis (1904: nº 810) un hombre ve a una lamia, la Manca, que se acicala junto a un río. Caro Baroja nos ofrece un pasaje paralelo sobre las lamias vascas[214]. Según Erkoreka (1978: 454), en los pueblos costeros de Euskadi es común concebir a estas criaturas como sirenas, mitad mujeres mitad peces, que habitan los remansos de los ríos

La relación llega a ser tan estrecha que al menos tres arroyos reciben su nombre de las lamias que los habitan: Lamiñategui (en Motrico), Lamiñerreka (en Ceberio) y Lamixain (en Arano) (Erkoreka 1979: 115-6, Barandiarán 1984, s.v. *Lamia*)[215]. En Ataún encontramos también un remanso llamado Lamiñosin, Lamiñosiñe o Lamiosin (Erkoreka 1979: 115).

[214] «Una vez, el ama vieja del casería de Portula vio a una lamia que se estaba peinando, encima de una peña a la orilla del río, los cabellos, que parecían dorados. Al ver que un ser humano se acercaba a ella se zambulló en el agua» (Caro Baroja 1974: 51).

[215] Podrían aludir también a las lamias los nombres de arroyos Lamusin y Lamuxain, en Sara (Erkoreka 1979: 116).

75. Fuentes.

La vinculación de Lamia a los manantiales va estrechamente unida a su carácter ctónico. Como ya vimos al hablar acerca de la invisibilidad del personaje (→§62), en el relato de Antonino Liberal sobre Síbaris (L28) el monstruo al despeñarse se vuelve invisible y en el lugar de su caída brota una fuente. Presumiblemente, Lamia se convierte así en lo que nos presentan varias tradiciones neohelénicas: un espíritu guardián de las fuentes, invisible para casi todas las miradas, al que solo se puede divisar a horas determinadas (a mediodía: →§88, al caer la tarde: →§89, durante la noche: →§90) o por mediación de alguien que tiene el don de ver los espíritus y hacer que otros los vean (Πολίτης 1904: n^{os} 806 y 811; →§132.2).

Si bien san Martín de Braga, haciéndose eco de las creencias gallegas del siglo VI, adjudica a las lamias los ríos, reservando para las ninfas las fuentes (L46): *in fluminibus Lami(n)as, in fontibus Nymphas*, más al oeste hallamos testimoniado en el Cartulario de san Millán de la Cogolla, del año 945 el topónimo *Lamiturri* («fuente de lamias», en la ladera del monte san Quilez): *de illo fonte qui uocatur lamiturri* (Erkoreka 1978: 465-6)[216].

La relación entre lamias y fuentes es, pues, antigua, y debió de ser común en buena parte de la Europa medieval. En el siglo XV Poliziano (L80) da fe de la creencia que situaba a las lamias en una fuente de Fiésole:

> *Audistine unquam Lamiae nomen? Mihi quidem puerulo auia narrabat esse aliquas in solitudinibus Lamias, quae plorantes gluttirent pueros. Maxima tunc mihi formido Lamia erat, maximum terriculum. Uicinus quoque adhuc Fesulano rusculo meo Lucens Fonticulus est, ita enim nomen habet, secreta in umbra delitescens, ubi sedem esse nunc quoque Lamiarum narrant mulierculae quaecunque aquatum uentitant.*
>
> ¿Habéis oído alguna vez el nombre de Lamia? A mí, cuando era niño, solía contarme mi abuela que en ciertos lugares solitarios había unas lamias que se tragaban a los niños llorones. Las lamias eran entonces para mí el mayor de los pánicos, el más grande de los terrores. Y cerca de la finquita que tengo en Fiésole está todavía la Fuentecilla Luciente (así la llaman), que mana en un lugar sombrío y solitario[217], donde, según dicen las mujercillas que van allí por agua, aún hoy tienen su morada las lamias.

En el folklore neogriego, como indica Kyriakidis (1965: 199-200), las lamias «habitualmente aparecen solitarias, ocupando determinadas fuentes o arroyos». Varias de las tradiciones recogidas por Politis (1904) presentan a una o tres lamias ocupando el lugar al que las gentes del pueblo acuden a por agua: generalmente, eso sí, en las horas (mediodía, noche) en que no resulta adecuada la presencia humana fuera del ámbito doméstico.

---

[216] Otras fuentes llevan hoy día nombres relacionados con las lamias: así la de Laminachi, fuente del Gorbea, atestiguada en un documento de 1882 (Erkoreka 1979:114, 120).

[217] Dado que la fuente se encuentra en un lugar sombrío, es probable que sea la presencia sobrenatural de las lamias lo que produce la luz a la que se refiere su nombre.

En Aráhova de Levadía se decía de Lamia que «muchos la han visto que caminaba por el pueblo, o que se sentaba en una roca e hilaba con su rueca cerca de la fuente de Plico» (Πολίτης 1904: nº 805). En Patras se creía en una lamia, Manoliá, que solía estar «allí donde comienza la cañada, un poco más abajo, en la fuente del effendi Mustafá. Si alguno va a mediodía o a medianoche a coger agua, se lo impide, y o lo mata o atrae sobre él graves enfermedades»; después de que dos compadres bravos le dieran su merecido, el fantasma o espíritu protector del lugar (στοιχειό) desapareció para siempre: «aquel fantasma hace ya bastante tiempo que desapareció y ya no molesta. Y la gente va sin temor a la fuente del effendi Mustafá a coger agua» (Πολίτης 1904: nº 806). En Bréscena, Lacedemonia, un lugareño que acudió a la fuente que hay a las afueras de pueblo a coger agua a mediodía (mal momento), halló allí a tres lamias que se peleaban con palas de lavar, rodeadas de mujeres comunes que observaban como hipnotizadas la escena (Πολίτης 1904: nº 807). En Sotopó, Acaya, «en la fuente Vageniti sale cada atardecer, tan pronto como anochece, una Lamia, y tiene un peine de oro y un cepillo de plata, y se peina. También en otras fuentes hay de noche lamias y se peinan» (Πολίτης 1904: nº 808). En la tradición macedonia sobre la frustrada adopción de Cabellos de Oro (→§70.1), la vieja protagonista encuentra a la niña lamia cuando acude por la noche a la fuente «que está donde los sauces, sobre la orilla», y allí la deja al final del relato, tras acudir iracunda su madre a reclamarla (Πολίτης 1904: nº 809). En Koropí, en fin, aldea del Ática, «en una vieja fuentecilla salía una Lamna, que hería a los seres vivos y sorbía su sangre» (Πολίτης 1904: nº 817).

La presencia de las lamias viene, pues, a actuar como refuerzo imaginario de la prohibición de usar la fuente a deshora. En este punto, se aplica a los adultos el mismo tratamiento doble (prohibición directa y amenaza mediante asustadores imaginarios) que suelen recibir los niños para evitar que, por ejemplo, se asomen a un pozo (→§76).

76. Pozos.

Encontramos en Euskadi varios nombres de pozos que hacen referencia a las lamias: Laminosin o Laminosine (en Juxu), Lamiñaposu o Lamiñapotsu (en Cenauri), Lamiñosiña (en Azpeitia), Lamiturri (en Betolaza, atestiguado en un documento de 1750; distinto de la fuente Lamiturri, que se encuentra en Belorado).

Estos topónimos sugieren que las lamias son concebidas con frecuencia como habitantes de pozos, similares a las «mujeres del pozo» (*Bunnerfrauen*) del folklore alemán (Róheim 1969: 344)[218]. Es frecuente que a los niños se les prohiba asomarse a los pozos, para evitar que se caigan, y que dicha prohibición venga reforzada por la

[218] Cf. el inicio del cuento de los Grimm *Die Wassernixe*: «Un niño jugaba con su hermanita al lado de un pozo y, estando jugando, cayeron en él. En el fondo se encontraba una ondina (*wassernixe*)» (Grimm 1976: 200).

amenaza de un espíritu que supuestamente acecha en el interior: espantaniños de este estilo son Na Maria Enganxa (Mallorca) y el Pauet (Barcelona):

> Asustaniños de Ses Salines, pueblo del sur de la isla de Mallorca. Se trata de una señora mayor que habita en el fondo de los pozos o cisternas y que se lleva a los niños que se asoman a ellos. Lo hace cogiéndolos por el cuello con un gancho y se los lleva abajo. Se trata de una historia que me contaba mi abuela para evitar que me asomase al pozo. (*Cocoweb* s.v. *Na Maria Enganxa*).

> En Barcelona, para evitar que los pequeñuelos a que se asomen a los pozos, se les cuenta que cierta vez un chico que se llamaba Pauet, al asomarse descuidadamente al pozo, se cayó al fondo, donde aún se halla su alma, que a veces grita y llora porque no quiere estar sola, y que al asomarse otro chico lo agarra fuertemente y lo arrastra con él, siendo ya muchos los infelices que ha hecho caer al fondo. Los mayores nos enseñaban el cristal de las aguas del fondo y nos hacían ver en ellas las caras angustiadas de Pauet y de sus compañeros (Amades 1957: 268).

El refuerzo de la prohibición es en este caso análogo al que se produce en las tradiciones griegas sobre lamias que atacan a quienes acuden a mediodía o durante la noche a las fuentes (→§75).

77. Bosques, valles, cañadas.

En la Grecia antigua a menudo se situaba a las lamias en lugares de vegetación espesa, especialmente en hondonadas. La madriguera de las lamias líbicas se encontraba en un bosque «denso y salvaje», δρυμὸν πυκνόν τε καὶ ἄγριον (L17B). La fuente Síbaris, que brotó tras la caída del monstruo homónimo, dejaba correr sus aguas por el fondo de un gran barranco, entre los montes de Delfos.

Tiene un interés especial un escueto pasaje de Dionisio de Halicarnaso (L12), que a propósito del estilo de Tucídides, señala que este difirió de sus antecesores (los llamados logógrafos)

> κατὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ μυθῶδες προσάψαι, μηδ᾽ εἰς ἀπάτην καὶ γοητείαν τῶν πολλῶν ἐκτρέψαι τὴν γραφήν, ὡς οἱ πρὸς αὐτοῦ πάντες ἐποίησαν, Λαμίας τινὰς ἱστοροῦντες ἐν ὕλαις καὶ νάπαις ἐκ γῆς ἀνιεμένας, καὶ Ναΐδας ἀμφιβίους ἐκ Ταρτάρων ἐξιούσας καὶ διὰ πελάγους νηχομένας καὶ μιξοθήρας, καὶ ταύτας εἰς ὁμιλίαν ἀνθρώποις συνερχομένας, καὶ ἐκ θνητῶν καὶ θείων συνουσιῶν γονὰς ἡμιθέους, καὶ ἄλλας τινὰς ἀπίστους τῷ καθ᾽ ἡμᾶς βίῳ καὶ πολὺ τὸ ἀνόητον ἔχειν δοκούσας ἱστορίας.

> en el no utilizar ningún material mítico, ni dirigir la escritura hacia el engaño y el encantamiento de los muchos, como hicieron todos los anteriores a él, cuando escribieron acerca de ciertas lamias que se alzan de la tierra en los bosques y cañadas, y sobre Náyades anfibias que salen del Tártaro y nadan por los mares, mitad bestias, al encuentro de los

> hombres; y sobre hijos semidivinos de las uniones de mortales y dioses, y acerca de otras historias inverosímiles en nuestra época y que parecen tener mucho de estúpido.

Sin duda, los lectores cultos contemporáneos de Dionisio podían apreciar su despectiva ironía, e identificar con precisión al autor o autores que trasmitían estas noticias sobre lamias levantándose de bosques y cañadas. Nosotros, lamentablemente, hemos perdido la posibilidad de apreciar cabalmente la broma: no sabemos a quién zahiere, ni podemos sino conjeturar qué naturaleza exacta tenían estas lamias[219].

Avancemos, con todo, una conjetura: el pasaje podría interpretarse a la luz de la leyenda trasmitida por Antonino Liberal (L28). Puesto que ἀνίημι tiene a veces el sentido de «dar fruto, hacer brotar, producir», podríamos entender ἐκ γῆς ἀνιεμένας como «brotando de la tierra». La caída del monstruo llamado Lamia o Síbaris hace brotar una fuente homónima en el fondo de la cañada (νάπη): parafraseando a Dionisio de Halicarnaso estamos, pues, ante una Lamia ἐν τῇ νάπῃ ἐκ γῆς ἀνιεμένη.

El folklore neohelénico nos ofrece relatos en los que la morada de Lamia parece estar en el interior de una cañada, un λαγκάδι (equivalente al griego antiguo νάπη):

> A media hora del río de Levkas, un poco más arriba del camino de los calabritos, está la cañada de Manoliá. Manoliá es una mujer de largos cabellos y se sienta y se peina con un peine de oro sobre la fuente, que está allí donde comienza la cañada, un poco más abajo, en la fuente del effendi Mustafá. (Πολίτης 1904: nº 806).

En Euskadi encontramos también un topónimo, Lamiaran, «valle de lamias» (en Usansolo), lo que sugiere que estas habitan con alguna frecuencia este tipo de espacios. En una de las versiones de la historia sobre un muchacho que está a punto de casarse con una lamia, este declara que su amada «solía venírseme a la selva» (Erkoreka 1979: 89). También en unas selvas (las de la India) se encuentran los soldados de Alejandro Magno con las lamias (→§107).

En los enciclopedistas medievales Tomás de Cantimpré (L76), Vincent de Beauvais (L77A) y San Alberto Magno (L78B) encontramos lamias que ocupan, como en Dión Crisóstomo, no valles sino bosques (*siluae*). En este caso, las abandonan al caer la noche:

---

[219] Es posible que nos hallemos ante un plural figurado. En otro pasaje no menos despectivo nos habla Dión Crisóstomo (L17D) de las *Escilas* de Homero: «Admiras solo a los leones y a las águilas y a las Escilas y los Cíclopes, con los que aquel [Homero] fascinaba a los tontos, como las nodrizas les cuentan a los niños la Lamia» (μόνους δὲ θαυμάζεις τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ἀετοὺς καὶ τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκεῖνος ἐκήλει τοὺς ἀναισθήτους, ὥσπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδία διηγούμεναι τὴν Λάμιαν). Quizá Dionisio tuviera en mente una única Lamia; la combinación con un verdadero plural (καὶ Ναΐδας ἀμφιβίους ἐκ Ταρτάρων ἐξιούσας καὶ διὰ πελάγους νηχομένας καὶ μιξοθήρας) no es óbice para esta interpretación, pues también Dión une a las *Escilas* (plural fictivo) con los *Cíclopes* (plural real).

Lamia, ut dicit Liber rerum, animal est magnum et crudelissimum. Nocte siluas exit et intrat hortos (L76; texto prácticamente idéntico en L77A y L78B)

De día las lamias ocupan un lugar salvaje, inhóspito: de noche se introducen en un terreno que forma parte de la comunidad de los hombres, pero de algún modo, al presentar vegetación y no estar edificado, es una suerte de «bosque interiorizado» (→§79).

78. Árboles.

En varias tradiciones y canciones populares griegas encontramos lamias en relación con un árbol: se peinan bajo su sombra, o utilizan su tronco hueco como trampa para sus víctimas. Se trata de sauces (→§78.1), chopos (→§78.2), pinos (→§78.3) y olivos (→§78.4), o de un árbol indefinido (→§78.5).

78.1. Sauce.

Nos hemos detenido ya anteriormente en la canción popular del Epiro en la que una lamia engaña a un joven (→§17, →§68, →§69.3). Aunque la lamia lleva el epíteto τοῦ γιαλοῦ, «de la playa», no conduce a su víctima al agua, sino a un sauce, por cuyo tronco hueco le pide que baje para buscar el anillo que, supuestamente, se le ha caído:

– ¿El sauce aquel lo puedes ver, que el rayo ha calcinado?:
su copa cubre bruma gris y el tronco niebla blanca.
Se me cayó el anillo, que mi prenda era primera,
y el que entre por cogérmelo mi esposo amado sea.
De su belleza se prendó, su novia quiso hacerla.
–Adentro vaya, niña, yo, y a dártelo que vuelva.
Con un cordel lo descolgó, por que la prenda hallara.
y un nido de serpientes vio, de bichas enroscadas.
–Mi niña, tira, sácame, tira que no hallé nada,
que un nido de serpientes hay con bichas enroscadas
y hay una sierpe mala que tu anillo, sombra, guarda.
–Mocoso, allí de donde estás no hay vuelta ya que valga.
Yo soy la Lamia de la playa, que a los bravos traga.
–¡Y yo el hijo del rayo! ¡Voy a hacerte arder en llamas!
Del rayo vínole temor, de vuelta ya lo saca.

La fuente donde una vieja encuentra a la niña lamia Cabellos de Oro se encuentra «donde están los sauces» (ποῦ εἶναι οἱ ἰτιαῖς) (Πολίτης 1904: nº 809). Se trata, pues, de un árbol asociado a estas criaturas: como lo está a Gelo, que en su huida tiene como uno de sus cómplices al sauce (G13; → G§40.1).

También en Euskadi las lamias aparecen ocasionalmente vinculadas a este árbol:

> En Bizkaia yace, a medio camino entre Amorebieta y Gernika, una linda, pacífica aldehuela llamada Gorozika, y en ella, según se va de Zugaztieta arriba hacia la iglesia, se ve en la cima de un ribazo una casa espaciosa llamada *Munaguren* (literalmente, Cima de Ribazo). Tiene esta casa, muy junto a la misma, un pozo llamado *Lamiñapozu* (pozo de lamias). Dicho pozo ostenta en medio un árbol muy pequeño, un sauce. En sus ramas solía estar con frecuencia y peinándose alguna que otra lamiña (Erkoreka 1979: 78).

El motivo del sauce habitado por espíritus siniestros es conocido desde la literatura sumeria: en la historia del año 2000 a. C., titulada *Gilgamesh y el sauce*, el héroe recibe de Inanna el encargo de liberar el árbol que en su día ella hizo crecer, y en el que ahora habitan una serpiente inmune a todo encanto, el pájaro Zu y la doncella Lil-la-ke (Kramer 1938). El narrador sumerio explica que

> El árbol crecía, pero su tronco no producía follaje, (porque) en sus raíces la serpiente «que no conoce hechizo» había puesto su nido; en su copa el pájaro Imdugud había colocado a sus pequeñuelos; en su interior la joven Lilith [*Ki-sikil Lil-la-ke*] había construido su casa (Lara Peinado 1992: 168-9).

El paralelismo es notable, y realmente llamativo habida cuenta de la distancia temporal. El árbol habitado por Lil-la-ke tiene en su raíz una serpiente; el de la canción griega guarda en el fondo serpientes malignas que son cómplices, auxiliares o prolongaciones de la lamia.

El sauce ocupado por Lil-la-ke, la serpiente y el pájaro Imdugud no produce follaje; el del conjuro contra Gelo (G13) es maldecido por los santos, que le niegan para siempre el fruto (→ G§40.1); el de la canción epirota ha sido golpeado por un rayo, y en su interior (espacio análogo al vientre materno) guarda solo serpientes y culebras. Es difícil pensar mejor morada para un personaje caracterizado como madre fallida y, en consecuencia, enemiga de la maternidad.

78.2. Chopo.

En la canción sobre la lamia del mar o de la playa que se desafía a un pastor a una prueba de resistencia, que tuvimos ocasión ya de examinar (→§17), la madre prohibe a su hijo que se pare junto al chopo (λεύκη), en el lugar donde crece un único árbol (μονοδέντρι):

> —La bendición, mi Yanis, si de mí y tu padre quieres
> no pares donde el árbol y hasta el chopo no te llegues
> (...) Y Yanis desoía de su madre las palabras:
> se paró donde el árbol, hasta el chopo se llegaba.

Yanis se detiene junto al chopo y se pone a tocar la flauta, provocando así la aparición de la Lamia: la madre ha indicado así al hijo, sin quererlo, el camino de su perdición. El texto hace énfasis en el aislamiento del árbol, que enfatiza la soledad correspondiente de quien se cobija a su vera.

78.3. Pino.

La recopilación de canciones populares de Yorgos Yoannu (1996) ofrece una variante de la canción que acabamos de examinar: en ella, el árbol en el que el pastor se detiene no es un chopo sino un pino (πεῦκο):

σὲ μονοδέντρι μὴ στάσεις, σὲ πεῦκο μὴ σταλίσεις,
κι ἀπάνω σὲ ξερὴ κορφὴ φλουέρα μὴ λαλήσεις.
(...) σε μονοδέντρι στάθηκε, σὲ πεῦκο πάει σταλίζει,
κι ἀπάνω σὲ ψηλὴ κορφὴ λαλάει τὴ φλουέρα.

(Ιωάννου 1996: 52-3)

El cambio en el tipo de árbol sugiere que la especie tiene relativamente poca importancia: se trata de un elemento que puede variar sin que el sentido del poema se resienta. Los conjuros contra Gelo presentan la misma duda: en uno de ellos el árbol cómplice de la demonesa es el sauce (G13), en otros dos el pino (G10, G11).

Más importante que la alternancia sauce / pino es la descripción más pormenorizada que se hace del árbol, señalando que su copa está seca (ξερή). Cuando se repite formulariamente la secuencia, se varía la adjetivación, añadiendo así un dato nuevo: es un árbol alto, de copa elevada (ψηλή)[220]. Destaca así el paralelismo con el sauce de la canción del Epiro, seco también al haber sido calcinado por un rayo (ἀστραποκαμμένη): parece claro que la presencia del εξωτικό es causa o consecuencia de la ruina del árbol. Entre Lamia tal como la presentaba Duris, malograda como madre, y el árbol seco (concebido como ser femenino, madre de sus frutos) hay una fuerte analogía. En los conjuros G10 y G11, los santos enemigos de Gelo castigan al pino con una maldición que, precisamente, incide en la sequedad y en una progenie anómala: su brote no tendrá raíz y su fruto será seco (ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου); lo último recuerda cómo la demonesa seca los pechos maternos (→G§38.1).

[220] La altura del árbol se corresponde con la de la propia Lamia (→§108.1).

78.4. Olivo.

En una tradición de Kondovázena, en la Arcadia, encontramos una lamia que aparece en un olivo:

> Sobre un viejo olivo se sienta de noche una mujer alta, de edad, y se peina sus cabellos (Πολίτης 1904: 815).

El árbol, seco en la balada recopilada por Yoannu (→§78.3), es aquí un ejemplar viejo (παλιά): lo que se corresponde con la decrepitud de la propia Lamia, que está entrada en años (ηλικιωμένη). Esta correspondencia confirma que la presencia del εξωτικό va asociada a la falta de vigor del árbol, producida por un rayo o por el simple paso del tiempo[221].

78.5. Árbol indefinido.

En la ciudad de Lamia (Λαμία) se recogió la siguiente tradición (Πολίτης 1904: 814):

> Cerca de Gardiki, en la Ftiótide, hay un gran árbol. En su hueco han visto muchos de noche que se sienta una mujer alta de largos cabellos. Esa era la Lamna.

El árbol, seco (→§78.3) o viejo (→§78.4), está en este caso hueco, como el sauce de la canción epirota (→§78.1). El simbolismo resultante del conjunto de los testimonios es coincidente: un espíritu estéril, que una vez fue acaso fértil, ocupa un árbol solitario que también es una figura materna cuya fecundidad se ha visto malograda por un rayo, por el paso del tiempo o por la cercanía de la propia Lamia. En definitiva, tan similar a la ogresa como a las madres que sufren sus ataques.

79. Huertos.

La lamia de la que nos hablan los enciclopedistas medievales Tomás de Cantimpré, Vincent de Beauvais y Alberto Magno vive de día en los bosques (*siluae*), pero de noche sale de su madriguera y penetra en los huertos, donde provoca graves daños:

> *Lamia, ut dicit Liber rerum, animal est magnum et crudelissimum. Nocte siluas exit et intrat hortos et frangit arbores et ramos eius dissipat et hoc per brachia forcia nimis habilata* [*habilitata*: G] *ad omnem actum. At ubi homines superuenerint ad prohibendum, pugnat cum eis et mordet eos.* (L76).

[221] A diferencia del sauce y del pino, el olivo es aliado de los santos que persiguen a la demonesa Gelo, quienes la bendicen por ello, otorgándole un fruto útil y próspero (G10, G11, G13, G15, G17 y G18).(→G§40.1).

Lamia, sicut dicit liber rerum, est animal magnum, & crudelissimum; nocte sylvas exit, & hortos intrat, arbores frangit, earum ramos dissipat, & hoc per brachia fortia nimis ad omnem actum habilitata; cumque superueniunt homines ad prohibendum, pugnat cum eis, & mordet eos (L77A)

Lamia est animal magnum et crudelissimum, nocte siluas exiens et <h>ort[h]os intrans et frangens arbores et dissipans eo quod habet brachia fortia in omnem actum habilia et cum homines superuenerint ut dicit Aristoteles pugnat cum eis et morsibus ulnerat. (L78B)

La conducta de las lamias sigue pautas que ya nos son conocidas: al llegar la noche, cuando los seres humanos reposan en su hogar, ella sale del lugar que le es propio; en cuanto le es posible, se acerca a los humanos para dañarlos; y causa la ruina de los árboles y sus frutos, del mismo modo que ataca a las madres y a sus hijos.

En una tradición griega de la localidad de Yánitsa, las lamias han tomado como su morada un huerto, llamado en su honor λαμνοπερίβολο: en consecuencia, se podría decir que lo han reconquistado para la naturaleza salvaje, pues los hombres no se atreven a entrar en él:

> En Kesfina, el monte que está cerca de Yánitsa, se encuentra un lugar con un pequeño huertecillo circular, que tiene todo madroños. Lo llaman Huerto de lamias, y nadie se atreve a cortar ni una rama, ni ningún pastor deja su rebaño pasar por allí, porque temen enfadar a las lamias. (Πολίτης 1904: nº 813)

En Álava encontramos una huerta llamada Lamininza, lo que sugiere que también en Euskadi las lamias tienen tendencia a ocupar este tipo de espacios (Erkoreka 1974a: 468).

80. El desierto.

El lugar propio de Lamia es aquel donde el hombre no vive: lo inhóspito, el desierto. El desierto, en el sentido que le damos a la palabra al pensar en el Sáhara, es solo un caso concreto de este tipo de espacio: como lo es el mar, igualmente hostil a la vida humana.

Una de las definiciones de λάμιαι es, precisamente, οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων (L39C), sintagma que, con las dificultades de interpretación ya reseñadas, apunta claramente a su aislamiento de los hombres (→§8.6). Nada más lógico, pues, que el hecho de que este ser μόνος τῶν ἀνθρώπων habite ἐν τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης (Dión, L17B). Libia es, además, un país prácticamente marcado en su totalidad como ἀοικήτος, una comarca llena de fieras salvajes, hostil al hombre (→§97); y está vinculada muy de cerca a Posidón, padre o abuelo de Lamia (→§93.2)[222].

[222] Sobre Libia en el imaginario griego v. Gómez Espelosín 1994: 225-32.

La característica fundamental de estos parajes es que son intransitables por el hombre, ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον (L17B). Las lamias viven en sitios solitarios, al mismo que contribuyen a que estos lugares sean tales, apartados e intransitables para los humanos, pues quien se pierde por ellos termina indefectiblemente siendo su presa[223]:

> ἀλλὰ γὰρ δὴ τούς τε ναυαγοὺς ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐπανιόντας καὶ εἴ τινας τῶν Λιβύων κατ᾽ ἀνάγκην διεξιόντας ἢ πλανωμένους ἐπιφαινόμενα ἥρπαζε τὰ θηρία.
>
> Pero, en efecto, a los naúfragos que marchaban tierra adentro desde el mar, y lo mismo si algunos de los libios por necesidad atravesaban o andaban errantes, apareciendo las fieras los capturaban (L17B).

Que el rasgo fundamental de este hábitat es su naturaleza salvaje, inhóspita, lo indica bien el hecho de que las madrigueras de las lamias no se encuentran en un paisaje de dunas, sino en un espeso bosque cercano a la población costera de Sirtis, un bosque cuya hostilidad al hombre viene expresada por su carácter de ἄγριον:

> Προστιθέασι γὰρ ὡς δὴ βασιλεύς τις τῶν Λιβύων ἐπεχείρησεν ἀνελεῖν τόδε τὸ φῦλον τῶν θηρίων, ἀγανακτῶν τῇ διαφθορᾷ τοῦ λαοῦ. τυγχάνειν δὲ αὐτῶν πολλὰς αὐτοῦ κατῳκισμένας, ὑπὲρ τὴν Σύρτιν δρυμὸν καταλαβούσας πυκνόν τε καὶ ἄγριον.
>
> Pues añaden que en verdad cierto rey de los libios trató de aniquilar esta raza de las fieras, enojándose con la destrucción de su pueblo. Y sucedía que había muchas de esta especie instaladas allí, tras ocupar un bosque espeso y salvaje cerca de Sirtis (L17B)

Tras Dión, que es el primero que sepamos en hablarnos de los lugares desiertos como hábitat de Lamia, nos encontramos con Filóstrato, cuya narración de la Novia de Corinto (L31A) se diría escrita tras una lectura del *Discurso quinto* del sofista.

En efecto, la aparición maligna que protagoniza el cuento (Λαμίας τι φάσμα, según lo llama Apolonio en su discurso ante el Emperador: L31B) sale al paso de su víctima cuando pasea solo por las afueras de la ciudad:

> κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνὴ τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψην ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα,

[223] Del mismo modo que habitan árboles quemados o enfermos (→§134).

> Pues en el camino de Cencreas, mientras paseaba solo, le salió al encuentro una aparición y tomó forma de mujer y le tendió la mano diciéndole que le amaba de antiguo. (L31A).

La visión árabe de este ser, la *algola*, habita igualmente lugares apartados de los hombres, y sigue la misma táctica, como hemos visto en la *Historia del hijo del rey y la algola*, ya citada (Cansinos Asséns 1961: 435-6), con algunos retoques propios de los relatos milyunachescos: la *algola* toma primero forma de bestia *disforme* (sic), y se aparece así a su víctima, un príncipe, en el curso de una cacería; el príncipe sale en pos de la bestia, y se aleja de su séquito, hasta encontrarse en un lugar lejano y solitario. La bestia disforme no aparece, y en su lugar el joven encuentra a una bella muchacha que llora en el camino, pidiendo su socorro: es una forma adoptada por la cruel *algola*, que busca conducir al príncipe hacia sus hambrientos cachorros, para que estos lo devoren.

Igualmente, el paralelo hebreo de Lamia, Lilith, vive en lugares solitarios (así Edom, castigada por la mano de Dios, y convertida en un lugar salvaje: *Isaías*, 34, 14) y ataca a los niños y a los hombres que están solos[224]. El parecido tipológico es tan claro que el contemporáneo de Filóstrato Símaco (siglo II/III, L33), en su traducción al griego del AT, vertió el nombre de Lilit por el de Lamia: ἐκεὶ ἠρέμησεν λαμία, práctica en la que le siguió, aprobándola, San Jerónimo (L38): *Quin ibi quietem aget lamia, et invenit sibi requiem*, traducción a la que acompaña el comentario (L38C):

> *Et lamiam, quae Hebraice dicitur LILITH, et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum* ἐριννὺν*, id est, furiam, suspicantur*[225].

Dentro de la tradición grecolatina, esta visión pervive también en el Medievo occidental, como se ve en las palabras de San Alberto Magno (L78B):

> *Hoc animal in desertis et ruinosis habitare diligit.*

En suma: la visión de Lamia (con sus paralelos semíticos, la Lilith hebrea y la *algola* árabe) como habitante de lugares deshabitados e inhóspitos va unida a su carácter de acechadora de víctimas solitarias, desasistidas de la compañía de otros hombres.

Al mismo tiempo, la agresividad de Lamia (ἄγριον ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον: sch. *Pax* 758 = L3C-1) se corresponde con el carácter de su morada, que es también un lugar ἄγριος (Dión, V, 18; L17B), hostil al hombre.

---

[224] *Talmud Babilonio*, tratados Erubin 18b, *Shabbat* 151b. Sobre estos pasajes v. Graves y Patai 1986: 59-60, Hurwitz 1990: 84-9, Pereira 1998: 75-9.

[225] *Origenis Hexapla*, ed. Field, t. II, pág. 498, 2ª columna. En relación con la identificación de Lilith/Lamia con las Erinias, es notable el hecho de que también Apuleyo (L21) utiliza ambos términos (lo que indica su cercanía) como insultos figurados sucesivos contra las brujas tesalias y las hermanas de Psique.

La comparación con el mar revela en este sentido rasgos propios de cada hábitat: en el mar, el elemento de soledad no está tan acentuado, y las víctimas de Lamia pueden ser los tripulantes de todo un barco; en el desierto, la soledad del paraje se corresponde con la de la víctima (aislada de la comunidad de los hombres) y con el carácter del predador, que rehuye a los hombres como grupo.

Por otro lado, como sucedía en el caso del mar, lo común es que los ataques no se produzcan en la morada de la lamia, donde por definición no procede la presencia humana, sino en un campo limítrofe. La costa de Libia, cercana al mar, es el lugar de este encuentro fatal buscado por la lamia, que πλανᾶσθαι δὲ αὐτὸμέχρι τῆσδε τῆς θαλάττης ἐπὶ τὴν Σύρτιν τροφῆς ἕνεκα, «vaga hasta este mar, junto a Sirtis, por comida»; las fieras ἐγγὺς ἀφικνεῖσθαι τῶν οἰκουμένων μέχρι τῆς Σύρτεως. ἔστι δὲ ἡ Σύρτις κόλπος θαλάττης εἰσέχων ἐπὶ πολὺ τῆς χώρας, «acuden cerca de las poblaciones, hasta Sirtis. Y Sirtis es un golfo de mar que se interna por buena parte del país».

En este caso, el maridaje de la zona desierta y el mar es especialmente interesante: pues el mar es el territorio propio de Posidón, mientras el desierto país lo es de la Ninfa Libia. Personajes que el mito presenta unidos en amores, y de cuya unión surge la descendencia de los pobladores del país, tal como la unión de sus territorios (tierra y mar) produce un clima menos inhóspito, donde surgen las poblaciones humanas; y es también el lugar fronterizo donde lamia (híbrida de mujer y bestia) busca sus víctimas.

Expresándolos en un cuadro, los paralelos y relaciones hallados son estos: en primer lugar, un fuerte hincapié en la soledad y el aislamiento de los hombres, rasgos que Lamia comparte con sus paralelos semíticos, y que se enfatizan triplemente: el agresor es solitario, el lugar donde vive o ataca es un sitio poco frecuentado o inhabitable, y la víctima suele ser atacada cuando va sola, y está aislada de la sociedad humana.

Al mismo tiempo, es frecuente la atribución del rasgo de *salvaje*, hostil al hombre, tanto a la lamia (o paralelo) como a su hábitat.

	Soledad, aislamiento	**Agresividad contra el hombre**
Agresor	λάμια, μόνος τῶν ἀνθρώπων	ἄγριον θηρίον
	algola, «mocita sola y perdida»	«bestia salvaje»
	Lilith: rechaza a Adán, huye a lugares desiertos	rechaza a Adán y ataca a hombres y niños
Hábitat	τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης	δρυμὸν ἄγριον
	algola: lugar apartado, alejado del reino	
	Lilith: Edom, lugar inhóspito, poblado de todo tipo de fieras por maldición divina.	

Víctima	(Μενίππῳ) βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ	
	las fieras libias atacan a los náufragos y a los que se apartan de sus caravanas en el desierto.	
	algola: en su persecución, el príncipe deja atrás a su séquito y prosigue solo	
	Lilith: «es malo que el hombre duerma solo» (Lilith ataca); ataca a los niños solos, sobre todo a los no circuncidados (no integrados en la comunidad).	

Por otro lado, se da un paralelismo entre Posidón y Libia, sus respectivos territorios y el propio carácter híbrido de Lamia:

Posidón + Libia = Belo; Lamia; el pueblo libio
mar + tierra = zona mixta, costera, habitada
mujer + bestia = Lamia, σύνθετον τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν

81. Cuevas.

Una de las acepciones de λάμια como palabra común es, según hemos visto (→§8.5), χάσμα, πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες (L66): un espacio ancho, abismo o sima. Este sentido está, además, directamente relacionado con la primera acepción del adjetivo λαμυρός, «hueco», «profundo» (→§9.1).

Dentro de este mismo campo de ideas encaja la cueva, τὸ ἄντρον, palabra que se usa también a veces con el sentido más laxo de «madriguera». Nada tiene de sorprendente, pues, que cuando Lamia tiene un escondite o morada este sea casi siempre una caverna: incluso en el caso de la Lamia del Mar del folklore neohelénico, su lugar de descanso es un monte cercano al mar, y dentro del monte seguramente un χάσμα o ἄντρον (Πολίτης 1904: nº 820).

Coinciden en situar a Lamia en una gruta dos de los relatos más importantes y diversos en apariencia que tenemos sobre ella en la literatura griega antigua: la narración de Diodoro (L10), que racionaliza la historia de la Lamia líbica, y la de Antonino Liberal (L28), que recoge un desarrollo anterior del poeta helenístico Nicandro (L9A = L28) sobre un monstruo llamado Lamia o Síbaris que acechaba a los habitantes de Delfos.

En la crónica de Diodoro (XX, 41), el mito de Lamia viene introducido dentro del relato de una campaña de guerra en Libia: Ofelas, virrey de Cirene, acampa con un gran ejército en los alrededores de Automala[226]. Allí tiene ocasión de ver un monte

[226] Ofelas, general macedonio al servicio de Ptolomeo I, fue designado por este gobernador de Cirene en el año 322 a.C. Murió en el 308, durante la primera guerra púnica, en la que participó apoyando a Agatocles

escarpado, con un profundo precipicio (un tipo de χάσμα), y en él una cueva cubierta de hiedra y de tejo. En ella, según se decía, había vivido la reina Lamia:

> Ὀκτωκαίδεκα μὲν οὖν ἡμέρας ὁδοιπορήσαντες καὶ διελθόντες σταδίους τρισχιλίους κατεσκήνωσαν περὶ Αὐτόμαλα· ἐντεῦθεν δὲ πορευομένοις ὑπῆρχεν ὄρος ἐξ ἀμφότερων τῶν μερῶν ἀπόκρημνον, ἐν μέσῳ δ᾽ ἔχον φάραγγα βαθεῖαν, ἐξ ἧς ἀνέτεινε λισσὴ πέτρα πρὸς ὀρθὸν ἀνατείνουσα σκόπελον· περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν·
>
> Cuando llevaban dieciocho días de camino, tras haber atravesado tres mil estadios, acamparon alrededor de Automala. Y allí a la vista de los que pasaban había un monte escarpado por ambos lados, y que en medio tenía un profundo precipicio, del cual surgía una piedra lisa, que se alzaba hasta un sólido pico. En la base de esta había una cueva bien grande, enteramente cubierta de hiedra y de tejo, en la que cuentan que vivió la reina Lamia, distinguida por su belleza.

En el monte Cirfis, en las cercanías de Delfos, se contaba, según Nicandro (L9A = L28), una historia similar: también allí, en una cueva que aún podía verse, se decía que había vivido Lamia.

> Παρὰ τὰ σφυρὰ τοῦ Παρνασσοῦ πρὸς νότον ὄρος ἐστίν, ὅ καλεῖται Κίρφις, παρὰ τὴν Κρῖσαν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐστιν ἔτι νῦν σπήλαιον ὑπερμέγεθες, ἐν ᾧ θηρίον ᾤκει μέγα καὶ ὑπερφυές, καὶ αὐτὸ Λάμιαν, οἱ δὲ Σύβαριν ὠνόμαζον.
>
> En la ladera del Parnaso hacia el sur hay un monte, que se llama Cirfis, junto a Crisa, y en él se encuentra, aún hoy, una cueva de enormes dimensiones, en la que vivía una fiera grande y prodigiosa, a la que llamaban unos Lamia y otros Síbaris.

Tenemos, pues, en ambos relatos una caverna cargada de leyenda; pero el antro está integrado con acierto desigual en uno y otro. El texto de Diodoro hace desaparecer a los dioses de escena: Lamia es tan solo una reina que pierde a sus hijos, y por envidia manda matar a todos los ajenos. Empero, según se dice, a ratos «se sacaba los ojos» y se despreocupaba de su reino, encenagándose en la bebida. En ese punto termina Diodoro el mito, sin referencia ninguna a la gruta, que difícilmente podría haber sido el alcázar real al comienzo de la historia. Se impone más bien pensar que, como era opinión popular, en un determinado momento Lamia se apartó de los hombres (o quizá, pensando al modo racionalista del siciliano, fue expulsada por sus súbditos durante uno de sus *ciegos*) y terminó sus días en aquel lugar.

---

de Siracusa en su lucha contra los cartagineses. Agatocles asesinó a Ofelas y se apropió de su ejército.

Mucho mejor integrada está la cueva en la narración de Antonino Liberal: tras sus depredadores paseos, la fiera se refugia allí a disfrutar su pillaje. Y allí, por consejo del oráculo de Delfos, llevan los sacerdotes a un efebo escogido como víctima, para que aplaque la voracidad de Síbaris. Sin embargo, el héroe (que pasaba providencialmente por allí) se enamora de la víctima y decide sustituirla. La procesión le lleva hasta el cubil de la fiera, y entonces el protagonista procede a solucionar una situación compleja con brusca sencillez: entra en la gruta, coge a Lamia (que dormía plácidamente) y la despeña sin más barranco abajo:

> Ἐπεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς απήγαγον εἰς τὸ σπήλαιον, εἰςδραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριψεν. Ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. Καὶ αὐτὴ μὲν ἐκ τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγή, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοιο καλοῦσι Σύβαριν·
>
> Y luego que los sacerdotes le condujeron a la cueva, corriendo hacia Síbaris y arrancándola de su lecho, la sacó a plena luz y la arrojó desde las rocas. Esta, al caer, se golpeó la cabeza contra la ladera de Crisa. Y del golpe desapareció, y de aquella piedra brotó una fuente, y los lugareños la llaman Síbaris.

La cueva es, en la Mitología griega, madriguera por antonomasia de los monstruos terrestres: sin salirnos de los trabajos de Heracles, tanto la Hidra de Lerna como el León de Nemea habitaban sendos ἄντρα, de los que el héroe vino a sacarlos. También vive en una espelunca la equidna con la que, como vimos, tiene una fecunda relación amorosa (→§45.1). Se puede encontrar a Lamia, por tanto, donde uno ubicaría por defecto a cualquier monstruo.

La cueva se presta, por otra parte, a consideraciones interesantes de orden simbólico[227]. En el mito, las cuevas dan a menudo acceso al otro mundo: de ahí que Fontenrose, forzando un tanto la evidencia disponible, piense que la entrada de Euríbato en la cueva de Lamia es una κατάβασις reducida a su mínima expresión, un indicio exiguo del motivo, ampliamente desarrollado en otras partes, del descenso del héroe al país de los muertos (Fontenrose 1980: 88).

En el folklore vasco las lamias a menudo habitan cuevas (Erkoreka 1978: 462-5). Algunas reciben de hecho su nombre de tales habitantes, como Lamiazulo (sendos antros en Navarra y Larraun), Lamienleze (Zugarramurdi), Lamienzulo (Vera) Laminacilo (dos cuevas, una en Isturitz y la otra en Ezpeleta), Laminaciloak (Sara, Camou y Ascain), Laminazulo (Anboto y Gizaburuaga), Laminen-eskaratz (Gizaburuaga), Laminenziluak (Camou y Barcus), Laminotei (Vizcaya), Laminzilo

[227] Para un análisis más prolijo de las cuevas como guarida de seres sobrenaturales v. E§37.6.

(Urrugne) y Lamiñen-eskaatza, «la cocina de las lamias» (Mondragón) (Erkoreka 1978: 464 y 1979: 114-5, 120-1).

En Sicilia se llama Lamia a una gran cueva, situada a dos millas de Mineo. Según la leyenda, Lamia nació allí:

> *Due miglia lontan di quì si trova un luogo, che se chiama Lamia, dove è uno speco o antro grandissimo, che dal volgo oggi è chiamato Dafrone, dove dicono i Menenini che nacque e fu nudrita Lamia, quella incantatrice e maga* (Fazello, *De rebus Siculis decades duae*, primera década, libro 10, capítulo II)[228].

En el folklore griego reciente las lamias aparecen también en rocas y cuevas, aunque su hábitat más común son las fuentes (Πολίτης 1904: nº 805, 811). Se las relaciona además con el fluir de las aguas subterráneas, como se ve en esta tradición laconia:

> A diez minutos del barrio (de Cardamili) hay una corriente boscosa, a la que llaman Mortsilia. Cuando caen muchas lluvias en un lugar de allí, que se llama Lamia, sale con estrépito mucho agua, y corre bastantes días. Un poco más arriba hay una pequeña cueva, donde se sientan las lamias. Las han visto muchas mujeres a mediodía: eran hermosas y se sentaban y se peinaban sus largos cabellos (Πολίτης 1904: nº 811).

El caso de Lamia no es aislado: tanto Onoscélide (→E§37.6) como Gelo (→G§46) aparecen también asociadas a espeluncas.

82. Piedras.

En el relato de Antonino Liberal, Lamia-Síbaris es despeñada desde unas rocas, y su cuerpo golpea al caer una piedra, de la que brota de inmediato una fuente (L28). En el de Diodoro, la reina habitó una cueva que se alzaba al pie de una gran peña (L10).

Este carácter metonímico de las piedras, que no constituyen la morada de Lamia, pero se encuentran en las cercanías, se mantiene en la práctica totalidad de los testimonios posteriores. En las tradiciones vascas y neogriegas, la roca es como un escaparate, un asiento en el que las lamias se exponen para que pueda verse cómo se peinan o cómo hilan: así, en Aráhova de Levadía se contaba que Lamia «se sentaba en una roca e hilaba con su rueca cerca de la fuente de Plico» (Πολίτης 1904: nº 805). En el caserío de Portula, una vieja afirmaba haber visto a «una lamia que se estaba peinando, encima de una peña a la orilla del río» (Caro Baroja 1974: 51). En Marquina-Echebarria «decíase que las lamias se peinaban sentadas sobre unas piedras que asomaban sobre el agua» (Erkoreka 1979: 82)[229].

---

[228] No he logrado encontrar el texto original. Cito la tr. al toscano de Remigio Fiorentino, *Storia di Sicilia, Deche due*, Palermo, 1880, vol. II, p. 398.

[229] Cf. Bachelard (1994: 130): «sobre las piedras del vado, el río juega cual cabellera viva».

Anexos de la fuente o del arroyo, o accidentes de este último, los peñascos prometen al curioso la aparición de seres sobrenaturales. Algunos llegan a recibir un nombre alusivo a las lamias, como Lamiarriaga (Irún), Lamiarrieta (Fuenterrabía), Laminarriak (Askain) y Laminatea (Fuenterrabía) (Erkoreka 1979: 113-4, 119 y 121).

En las rocas se encuentran a veces restos de esta presencia prodigiosa: varios relatos vascos comienzan con el hallazgo en el roquedal de un peine de oro perteneciente a las lamias (Erkoreka 1979: 73-83; otras veces el peine aparece en una cueva, o en la orilla de un río), objeto prodigioso que, como la niña Cabellos de Oro (→§70.1), suscita la codicia humana, pero finalmente debe ser devuelto a sus legítimos dueños.

Tanto el valor de escaparate como la vinculación metonímica a arroyos aparecen bien testimoniados en tradiciones paralelas sobre sirenas u ondinas: en Portugal se cree que las *mouras encantadas* exponen en los peñascos «ropa moito brilhante e alva» (Pedroso 1988: 221), del mismo modo que se peinan en ellos o dejan abandonados objetos de valor. En Chile, el folklorista Oreste Plath ofrece dos ejemplos en que una sirena se aparece (al atardecer en un caso; en noches de luna llena en el otro) sobre una roca que sobresale de las aguas de un río (Plath 1979: 108 y 1994: 188).

83. Torres.

Las lamias habitan en ocasiones torres. En su manifiesto contra los herejes valentinianos pregunta Tertuliano (L34) a propósito de las fantasías teológicas de la secta:

> *nonne tale aliquid dabitur te in infantia inter somni dificultates a nutricula audisse, Lamiae turres et pectines Solis?*
>
> ¿acaso no te habrá sido dado el escuchar algo así a tu nodriza en tu infancia, cuando tenías dificultad para dormir, las torres de Lamia y los peines del Sol?

Poco o nada sabemos de estas «torres de Lamia»: el paralelo con los cuentos modernos sugiere a Friedländer (1921: 92-3) que quizá Lamia recluyese a los niños que secuestraba en la torre de un castillo, de donde conseguirían escapar tras robar y esconder los ojos del monstruo. La referencia de Alberto Magno (L78B) al gusto de las lamias por las ruinas (*Hoc animal in desertis et ruinosis habitare diligat*) podría interpretarse como una referencia a fortificaciones abandonadas, lo que encajaría con la costumbre de Lamia de habitar lugares poco frecuentados, y con la tendencia general del folklore a atribuir población fantástica a las construcciones antiguas abandonadas (así, por ejemplo, la localización de los *mouros* y *mouras* en los castros gallegos: v. Llinares 1990).

En época medieval solo hallamos una referencia directa que relacione lamias y torres. Según testimonio de un testigo que mereció la atención de Tomás de Cantimpré, las *lamias* de Oriente habitaban en las cercanías de la más célebre de todas las torres ruinosas, en el campo Senaar (Mesopotamia)[230]:

> *Audivi a quodam, quod lamie sunt bestie in oriente circa partes illas que continent turrim Babel in campo Senaar* (L76)[231].

En las tradiciones populares vascas hallamos un caso interesante, que viene a confirmar la suposición de que las lamias prefieren torres abandonadas. En la recopilación de leyendas de Antón Erkoreka leemos que

> les laminak vivaient jadis dans le tour (viele fortalesse) de la montagne *Gaztelu*, site entre Donamartiri (St-Martin d'Arberoue) et Isturitz. Une port située au fond de la dite tour communiquait avec des vastes souterrains existant aun sein de la montagne. Là les laminak possédaient quatorze demeures ou chambres magnifiques. (Erkoreka 1978: 462)

> *Laminacilo, laminzilo o Laminen-zilo* (la bien conocida cueva de Isturizt), situada en la colina *Gaztelumendi*, también servía de vivienda a las lamias. Sobre la colina existe una torre de tipo medieval. Dícese que las lamias tenían en este comarca tres torres y siete cuevas.

> De las torres, además de esta de *Gaztelu-mendi*, están las de *Belsunce* en Ayerre y la de *Sorhaburua* o *Jauregia* en St. Esteben.

> (...) Al pie de la colina, en su lado oriental, se halla el caserío *Otsozelai* u *Oxozelai*, que, según ciertas leyendas del contorno, está en comunicación con la torre de *Gaztelu-mendi* y con la cueva de Isturizt o *Laminacilo* que se halla más abajo que la torre (Erkoreka 1978: 463)

Cavernas y torres abandonadas aparecen así como puntos de acceso y salida de un vasto espacio subterráneo: las leyendas son similares a las referidas en Salamanca sobre la Cueva de San Ciprián, la Cueva de la Madre Celestina, la Cueva de la Peña de Hierro y la de la Peña Pobre, todas las cuales se suponen interconectadas en una compleja trama subterránea, una auténtica «ciudad interior» (Flor 1987: 20-1).

Por lo que al folklore griego se refiere, en un cuento neogriego recogido por Bernhard Schmidt (1871: 76-9), *La princesa encantada o La torre mágica*, una lamia (*lámnissa*) rapta a una princesa y la encierra en su torre mágica, donde duerme cuarenta días y cuarenta noches hasta que un hijo del rey la libera. Esta torre en la que la víctima de la lamia duerme durante casi seis semanas resulta análoga al vientre mismo del monstruo (de lamia, del Lobo Feroz o de la ballena de Jonás), donde el protagonista muere temporalmente para después renacer intacto. La simbología materna de la torre tiene un papel importante en los conjuros contra Gelo (→G§29.3).

---

[230] El país o campo de Senaar aparece en el *Génesis* (11: 2) como el lugar donde se establece la humanidad tras el diluvio, elevando allí la torre de Babel.

[231] Vincent de Beauvais reproduce, sin variación estimable, la información de Cantimpré (L77A). San Alberto Magno elimina la referencia a Babel y localiza a las lamias *in Caldea* (L78B).

La idea de que todo espacio abandonado por los hombres (casas o torres en ruinas) es automáticamente poblado por espíritus marginales aparece en las tradiciones populares de muchas culturas. Por ejemplo, hablando de los demonios en el ámbito semítico escribe Langton (1951: 14) que

> le desert es considéré comme leur habitat préferé, de même que les attirent les endroits solitaires ou les ruines.

En el *Apocalipsis* (18: 2) la caída Babilonia se convierte en «morada de demonios (κατοικητήριον δαιμονίων)[232], en refugio de todo espíritu impuro, en refugio de todo pájaro impuro y repugnante»: este testimonio de la Santa Escritura puede haber influido en la extraña noticia ya citada de Tomás de Cantimpré sobre lamias que vivían en las cercanías de la Torre de Babel (L76), integradas seguramente en la población maligna ya descrita[233]. En *Is.* 34: 11-15 Edom sufre un destino similar, llenándose de animales y plantas salvajes, δαιμόνια y onocentauros (según la *Septuaginta*) o lamias (según la *Vulgata*).

84. Encrucijadas.

En su esquema sobre la disposición espacial de los εξωτικά, Stewart (1991: 165) sitúa a las lamias, además de en arroyos, fuentes y pozos, en molinos, umbrales, puentes y encrucijadas. Por desgracia, su estudio no incluye testimonios sobre esta vinculación. Tampoco las demás fuentes consultadas hasta ahora relacionan a las lamias con los cruces de caminos: por lo demás, la relación no tiene nada de sorprendente, pues se trata de lugares liminares en los que se sitúa habitualmente a demonios, ánimas en pena y criminales. Para el simbolismo de la encrucijada en general y la relación de Onoscélide y Gelo con estos espacios, bien atestiguada, →E§28.11, E§37.5, G§13.6.

85. Espejos.

Un texto medieval, que recoge supuestamente las decisiones de un sínodo celebrado en Irlanda bajo la dirección de san Patricio, Auxilio e Isernino en el siglo V (L42 = S18), condena la creencia supersticiosa en una lamia o estrige que aparece en los espejos:

> Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.

---

[232] No es convincente la interpretación de Luck (1985: 164), según la cual el origen de la expresión estaría en la idea de que, aniquilada la población, solo restan en las ruinas los dioses locales, degradados a demonios. Cf. el apotegma de Graves (1970: 227, n. 4): «Los demonios y espectros son invariablemente los dioses o sacerdotes de una religión reemplazada». Tamaña generalización es inadmisible.

[233] Sin embargo, Cantimpré piensa que estas lamias son animales lactíferos, domesticados y explotados por el hombre (→§93). Es posible que la vinculación con Babel fuera en origen independiente de esta caracterización dulcificada, aunque el enciclopedista las presente superpuestas.

> El cristiano que creyere que hay una lamia en el espejo (es decir, una striga) debe ser excomulgado, quien quiera que haya impuesto esta reputación sobre un alma.

En la parte de este trabajo consagrada a las estriges hemos examinado detenidamente este texto y su contexto (en especial, las creencias sobre el espejo como lugar de manifestación de espíritus) (→S§21): digamos solo aquí que el espejo está en relación con la inversión: invierte la imagen, del mismo modo que las lamias invierten las costumbres al trabajar a mediodía y a medianoche.

El espejo aparece no como morada sino como instrumento de seducción de los espíritus acuáticos malignos en algunas tradiciones bretonas:

> In Brittany the spirit lures women and children into the depth through mirrors floating in the water (Róheim 1969: 349).

La artimaña es conocida en otros lugares, con variantes. Según Amades (1957: 256-7), en la Barcelona de principios del s. XX se creía que el Home del Sac engatusaba a los niños mediante «vistas en colores y otra suerte de espejuelos».

86. Otros lugares (molinos, umbrales, puentes).

En su estudio sobre los εξωτικά, Stewart atribuye a las lamias relaciones con algunas de las ubicaciones ya tratadas (arroyos: →§74, fuentes: →§75, pozos: →§76 y encrucijadas: →§84, así como con otras que hasta ahora no habían hecho aparición (molinos, umbrales, puentes). Por desgracia, no documenta con testimonios la localización de lamias en estos últimos espacios.

En el folklore vasco hallamos noticia de varios de ellos: hay un molino llamado Lamiategui, «lugar de lamias», en Oñate (Erkoreka 1978: 467) y otro denominado Lamindania en Lacarry, cuya construcción se adjudicaba a los maide, maridos de las lamias (Erkoreka 1978: 468). Bajo el puente de Utsalea, en St-Pée, se creía que vivían también lamias (Erkoreka 1978: 468). Se atribuía a las lamias la construcción de varios puentes, levantados por medios sobrenaturales en una sola noche y, en el caso del puente de Licq, a cambio de una víctima humana (la muchacha más hermosa del lugar) (Erkoreka 1978: 472-4).

Umbrales y puentes tienen un sentido liminar muy marcado (el primero es la fuente misma de la idea de liminaridad, construida a partir del nombre latino del umbral, *limen*; el segundo establece un vínculo artificial entre dos espacios separados por un accidente natural). En varios testimonios, las lamias recompensan a la partera humana que las ha ayudado dándole objetos de oro, con la condición de que no vuelva la vista atrás en el camino a casa: en el umbral mismo, con un pie dentro y otro fuera, la mujer no puede contener la curiosidad y mira atrás: las lamias le arrebatan entonces

la mitad de sus tesoros (Erkoreka 1979: 86). Los puentes están, por su parte, en obvia relación con los ríos, morada habitual de las lamias (→§74).

Por lo que a los molinos se refiere, aparecen en un interesante texto del historiador eclesiástico Sozomeno, donde se cuenta cómo san Ambrosio castigó a un tal Sozomeno, que pretendía haber capturado a una Onoscélide, a la que supuestamente rapó la cabeza y arrojó a un molino (E24: →E§55).

Aparecen aún otros escenarios en el folklore vasco: un barrio de la la localidad de Dima se llama Lamindau o Lamindano, «lugar de lamias»; un caserío de Markina recibe el nombre de Lamikiz, «cuesta o ladera de lamias»; Laminaga es un pico de la zona de Valcarlos; Laminaran y Lamiñaran, labrantíos de Araya y Orenin-Urizar respectivamente, pueblos alaveses; Lamibea, un labrantío de Betolaza, también en Álava. La presencia en labrantíos y caseríos puede tal vez estar en relación con la creencia de que las lamias se acercan de noche a las huertas (→§79) y en general a los espacios humanos temporalmente desiertos.

CAPÍTULO VI
MOMENTO DE APARICIÓN

87. Generalidades.

Las apariciones de Lamia o las lamias suelen estar restringidas a momentos específicos, en los que se espera que los humanos guarden reposo y no se aventuren fuera de las puertas de su casa o las lindes de su pueblo o ciudad: el mediodía (→§88), el atardecer (→§89) y la noche (→§90).

88. Mediodía.

Hemos ido examinando, a propósito de varios temas, tradiciones neogriegas en las que alguien se encuentra con lamias cuando acude a mediodía a determinados lugares, como fuentes (→§75), cuevas (→§81) o el mar (→§72). Recapitulemos brevemente: la lamia Manoliá ocupa una fuente cercana a una cañada, y «si alguno va a mediodía o a medianoche a coger agua, se lo impide, y o lo mata o atrae sobre él graves enfermedades» (Πολίτης 1904: nº 806); en Bréscena, un lugareño que acude a la fuente a mediodía encuentra allí a tres lamias vestidas de blanco que se persiguen armadas con palas de lavar (Πολίτης 1904: nº 807); y en una cueva de Cardomili, en Laconia, muchas mujeres han visto cómo a mediodía se sientan las lamias a peinarse los cabellos (Πολίτης 1904: nº 811). Por otra parte, en Koroni, al sur del Peloponeso, se cree que uno no debe bañarse a mediodía, porque la lamia, mitad mujer mitad pez, aparecerá para ahogarlo (Stewart 1991: 172), y en el Parnaso se cuenta que si un pastor toca la flauta a mediodía en la costa, aparece la Lamia de la playa e intenta seducirlo, matándolo si se niega a seguirla al fondo del mar (Lawson 1964: 172).

En las fuentes antiguas no aparece esta relación de Lamia o las lamias con la hora de mayor calor del día: en cambio, es parte esencial de la caracterización de la Empusa (→E§38.1, con discusión amplia de las creencias sobre demonios de mediodía).

En el folklore griego la actividad maligna a tal hora no es exclusiva de las lamias: también las nereidas aprovechan el descanso general para raptar niños y llevárselos a sus cuevas (Πολίτης 1871: 106-9).

89. Atardecer.

Al hablar acerca de los cabellos rubios de las lamias y su peine de oro en las tradiciones populares griegas y vascas, mencionamos la sugerencia algo mülleriana de Cabal sobre el efecto que la luz del amanecer y la del ocaso produce en las aguas, como si estas se llenaran de hilos o cabellos de oro y plata (→§48.2). Sin que ello

suponga necesariamente una confirmación de su tesis[234], hallamos al menos un texto en que la aparición de las lamias que se peinan tiene lugar al caer el sol:

> La Lamia que se peina (Sopotó).
>
> En la fuente Vageniti sale cada atardecer, tan pronto como anochece, una Lamia, y tiene un peine de oro y un cepillo de plata, y se peina. (Πολίτης 1904: nº 808).

La hora del ocaso aparece enfatizada en otras ocasiones: la lamia o empusa de Corinto cita al atardecer (ἑσπέρας) a Menipo (L31A): ἐσπέρας... ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος; en los *Relatos verídicos* de Luciano (E11B), los marineros llegan a esa misma hora a la isla de las Ὀνοσκελεῖς.

Algunos testimonios sobre sirenas colocan también su aparición en la hora bruja que une el día con la noche:

> En el punto de unión de los ríos Achibueno y Perquilauquén existía una gran roca que solo se podía apreciar en verano, ya que en invierno las aguas la cubrían totalmente. En esa roca se sentaba al atardecer una hermosa sirena rubia que peinaba sus cabellos con un peine de oro (Plath 1994: 188)

90. Noche.

Como acabamos de ver, la lamia o empusa de la *Vida de Apolonio de Tiana* cita a su amante al atardecer (→§89). Fuera de este testimonio, no contamos con ninguna otra fuente antigua que vincule explícitamente a Lamia con la noche, aunque no faltan evidencias indirectas: su identificación en la obra de Filóstrato con la Empusa, aparición nocturna por excelencia (L31A), y el uso de Lamia en *Isaías* 34:14 para traducir el nombre de la demonesa Lilith, personaje también eminentemente noctívago (L38A).

Los textos medievales de los siglos XII y XIII sí son explícitos. Juan de Salisbury (L70), en su obra *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (1156-9), se hace eco de las concepciones emergentes en su época sobre el sabbath o aquelarre, al que las brujas son convocadas de noche por una misteriosa deidad, Nocticula o Herodías[235]. Como parte del procedimiento habitual de esta asamblea nocturna, algunos niños son entregados a las lamias (¿nombre aquí de las brujas que asisten a la asamblea, de un grupo particular de ellas o de espíritus malignos no humanos al servicio de la diosa?): *infantes exponi lamiis*.

---

[234] En la medida en que esta pretenda ser una explicación reductivista del origen de la tradición y no un movimiento, pertinente pero no único, por el eje metafórico de las connotaciones.

[235] El libro segundo del *Policraticus*, al que pertenece el fragmento, está dedicado a las distintas variedades de magia conocidas en el siglo XII. El análisis de estas creencias forma parte de un mosaico más amplio (libros I-III: *De Nugis Curialium*) sobre la vanidad y superficialidad de la vida cortesana.

Algunos años más tarde, Gervasio de Tilbury (Gervasius Tilleberensis, c. 1160 - 1234/1235) habla también de las lamias como criaturas nocturnas en sus *Otia imperialia* (*c.* 1210), obra destinada a entretener las horas de asueto del emperador Otón IV de Brunswick, y en la que se reúnen en miscelánea cosmografía, historia y paradoxografía. En realidad, nos ofrece dos visiones distintas del personaje, aunque en ambas queda claro su carácter nocherniego. Por una parte, nos habla como Juan de Salisbury de la creencia de que ciertas mujeres, las brujas, cabalgaban de noche por los aires, y precisa que lo hacían en compañía de lamias. Se cuenta, nos dice, de las hechiceras que

> *se, dormientibus uiris suis, cum cetu lamiarum celeri penna mare transire, mundum percurrere, et si quis aut si qua illarum in tali discursu Christum nominauerit, statim in quocumque loco et quantovis periculo fuerit, corruit.*
>
> estando dormidos sus maridos, en compañía de una asamblea de lamias con ágil pluma atraviesan el mar, recorren el mundo, y si alguno o si alguna de ellas en tal ir y venir nombrare a Cristo, al momento, en donde sea y por mucho peligro que corra, cae. (L74C; →§123.4)

Las lamias parecen ser aquí las brujas mismas, reunidas en un grupo o asamblea (*coetus*), aunque la mención posterior a algún posible participante masculino deja la duda de si tal vez las lamias dirigen y guían a los mortales en el vuelo nocturno, pero no son humanas ellas mismas (como no lo es Noctícula o Herodías en el texto del *Policraticus*). Brujas (¿y brujos?) serían, en ese caso, invitados al *coetu lamiarum*, pero no *lamiae*.

En el libro III de sus *Otia* Gervasio habla en otras dos ocasiones de las lamias, pero esta vez no las presenta volando por el cielo, sino introduciéndose de noche en las casas de los hombres (L74A y L74B): en un caso las presenta como *mulieres* (→§28) y en el otro como *nocturnae imaginationes* (→§20), remitiéndose al juicio de san Agustín para sugerir que se trata en realidad de *demones* (→§19).

Se ocupó también de las lamias nocturnas Guillermo de Auvergne (Guilielmus Alvernus, Guillaume d' Auvergne, William of Auvergne o Wilhelm von Auvergne) (1180-1249), renombrado filósofo y teólogo, obispo de París y autor de un *Magisterium diuinale* (1233-40). Tras hablar de varias supersticiones despreciables, prosigue Guillermo, dirigiéndose a su alumno lector:

> *Idem et eodem modo sentiendum est tibi de aliis malignis spiritibus, quos vulgus striges et lamias vocant, et apparent de nocte in domibus, in quibus parvuli nutriuntur, eosque de cunabulis raptos laniare vel igne assare videntur. apparent autem in specie vetularum. Vetularum autem nostrarum desipientia opinionem istam mirabiliter disseminavit et provexit atque animis mulierum aliarum irradicabiliter infixit.*
>
> Y lo mismo y del mismo modo has de juzgar acerca de otros espíritus malignos, a los que el vulgo llama estriges y lamias, y [que] aparecen de noche en las casas, en las que se amamanta a pequeños, y a estos raptados de las cunas se cree que los despedazan o los asan al

fuego. Y aparecen, en efecto, en forma de viejas. En efecto, el loquear de nuestras viejas esparció extraordinariamente esta fama y la promovió y la implantó en el ánimo de otras mujeres sin que pueda erradicarse.

Las fuentes medievales nos ofrecen, pues, lamias nocturnas que vuelan por el cielo o entran en las casas. Se trata en todos los casos de criaturas humanas o al menos antropomorfas. En paralelo a estas, aparecen en los enciclopedistas del siglo XIII lamias que pertenecen al reino de las bestias (L76, L77A y L78B): también estas son nocturnas, y abandonan al ponerse el sol los bosques en los que viven (→§77) para adentrarse en los huertos, donde causan graves destrozos (→§79).

En el folklore griego las lamias aparecen también ligadas a la noche en varios testimonios: en el primer tomo de su *Mitología neohelénica* (1871), Politis escribe que

> Las lamias atacan a sus víctimas de noche. Como casi todas las apariciones. Así, en cierto cantar popular se dice de ella:
>
> *Levántate, extranjero: ¿por qué velas? Te cogió la oscuridad,*
> *pondrá el pie en ti el fantasma, y te comerá la Lamia.*
>
> (Πολίτης 1871: 197)

En nota al pie de estos versos se refiere Politis a un cuento popular en el que la Lamia ataca también de noche:

> En cierto cuento, tres hermanos llegan a un lugar habitado por lamias. En tanto los demás duermen y vela el mayor, viene una lamia a devorarlos, a la cual mata aquel sin decir nada a sus hermanos. Mientras vela el mediano, vienen dos lamias, a las cuales también mata sin despertar a los que duermen. Y durante la guardia del más pequeño vienen tres, a las cuales mata también sin decir nada.

En una de las tradiciones recogidas en su libro homónimo (*Tradiciones*, 1904), aparece una lamia (λάμνα) de este tipo, que entra repetidamente de noche en la casa de una mujer llamada Lambo para ahogar a sus hijos (Πολίτης 1904: nº 816). También de noche salen lamias, en este caso a peinarse (→§51.1), en las fuentes de Sopotó (nº 808), y en sendos árboles de Lamia (nº 814) y Kondovázena (nº 815), y, según una tradición macedonia, una vieja que acude de noche a una fuente encuentra allí a una niña lamia (nº 809).

En el folklore vasco nos encontramos con lamias lavanderas que realizan de noche su trabajo (Erkoreka 1979: 83), así como con lamias que construyen puentes en una sola noche (Erkoreka 1978: 472-4). Hay también casos en que «las lamias dan sustos o sobresaltos desagradables a los hombres durante la noche» (Erkoreka 1979: 69)

En el conjunto de los testimonios, es posible detectar algunas líneas de fuerza: durante la noche, las lamias, fuerzas maléficas o salvajes, quedan sueltas y pueden ocupar entonces espacios que durante la mayor parte de la jornada (exceptuando, quizá, el mediodía: →§88) son frecuentados por los humanos, como las fuentes y los árboles. Llegan incluso a internarse en los terrenos que son propiedad de los hombres, como los huertos, e incluso las casas, en las que penetran para ahogar a los niños o causar pesadillas a los durmientes. Eventualmente, entran en contacto con sus colaboradores humanos (las brujas), a las que conducen al sabbath: o bien ellas mismas son las brujas, que al caer la noche pueden abandonar su disfraz o *modus uiuendi* humano y salir a los espacios libres para celebrar sus ritos mágicos.

La noche queda marcada como un tiempo nefasto para cualquier actividad humana, y adecuado en cambio para la actividad de las lamias, que, pletóricas, pueden entonces realizar demostraciones de su fuerza (desarraigar árboles, construir a velocidad de vértigo puentes). La peligrosa presencia de las lamias es un argumento disuasorio para quienes quieran trabajar de noche, viajar o acercarse a las fuentes o a los árboles.

La práctica totalidad de las asustaniños u ogresas griegas (y de los espíritus malignos en general) actúan también con especial fuerza en la noche (o bien actúan *solo* de noche): →E§29, E§38.2, G§11.25, G§11.40, G§32, S§23, M§11.

CAPÍTULO VIII
IMAGEN GLOBAL DE LAMIA

91. Conclusiones.

Este primer recorrido por una imagen más o menos estática del personaje nos permite extraer algunas notas invariantes características del mismo.

El nombre Lamia, analizado en su dimensión parlante, e inscrito dentro de su familia de palabras, nos da tres notas que constituyen la sustancia connotativa que el nombre, por su mero sonido, podía evocar en un oyente griego: abismo, voracidad, lujuria. De estas tres nociones, es la segunda la que se impone abrumadoramente en la familia de palabras, por lo que Lamia puede traducirse aproximadamente por «la Tragona» o «Devoradora».

Este ser devorador, cuyo nombre es claramente griego (e IE) es objeto de caracterizaciones diversas, pero conserva siempre su configuración básica de ser voraz, devorador de hombres y de sangre. Las etimologías populares propuestas por los antiguos (de ἔχειν μέγαν λαιμόν o de λάπτω, *sorber*) son psicológicamente muy reveladoras de esta imagen de peligrosa ansiedad, que se expresa en los relatos por la antropofagia y la ingesta de sangre.

Los usos traslaticios de la palabra van orientados en el mismo sentido: aplicada a mujeres, λάμια designa un tipo de mujer ávida y peligrosa; mientras que en su aplicación a hombres se hace hincapié en la voracidad extremada, que lleva a comer ὑπὲρ κόρον. El mismo sentido tiene la expresión «tener la lamia», que indica ser presa de bulimia: λάμια se identifica así con los parásitos intestinales, que viven unidos al hombre y roban parte de su vigor.

Otras nociones importantes en la caracterización de la figura no provienen en cambio de este sentido triple de la raíz λαμ-, por lo que su explicación deberá buscarse más tarde y en otra parte: las más importantes son la de aislamiento de la sociedad humana (οἱ μονοὶ τῶν ἀνθρώπων) y la pareja contradictoria belleza / fealdad.

La insociabilidad es un rasgo fundamental, pues implica que el hábitat de Lamia es un lugar alejado de las poblaciones humanas, y que su presa predilecta son quienes andan a solas, sin apoyo de otras personas. La unión que se establece entre cazadora y víctima es una relación íntima, y en ella los rasgos de voracidad y lujuria confluyen: el acto sexual equivale a la omofagia.

En cuanto a la relación belleza / fealdad, es rasgo notable del personaje el que ambos aspectos le son propios simultáneamente. La tensión de ambos se expresa de

modo cronológico, como una evolución del personaje de mujer hermosa a bestia, o bien implicada en otra serie de tensiones consideradas análogas: apariencia/realidad, superficie/interior, visible/invisible. En cualquier caso, la tensión atracción/repulsión persiste.

Otro rasgo importante de Lamia es su discurso: caracterizado como ἄλογον y θηριῶδες, se imbrica dentro de la concepción griega del amor femenino como algo seductor, que arrebata por medio de la sensualidad, recurriendo a la artimaña para bloquear o engañar al razonamiento. Esta idea o forma de lo femenino se rechaza socialmente (como compañera estable del hombre y reproductora de sus hijos), pero al tiempo es objeto de deseo: de ahí que se proyecte en el ámbito del sexo extramatrimonial, especialmente en las heteras.

El hábitat de Lamia aparece marcado siempre como inhóspito para el hombre: de ahí que el mar y el desierto sean sus manifestaciones privilegiadas, isomórficas pese a su disparidad. Al mismo tiempo, la noción de abismo se expresa en la pareja λαμυρὰ θάλασσα / ἄντρον, χάσμα: son morada habitual de Lamia los abismos del mar y las cuevas.

Dentro de estos campos Lamia es vista a veces como figura humana (individual), y otras como bestia (especie). Por lo que podemos saber por la cronología, la visión antropomorfa parece más antigua. Al menos, la tenemos documentada con anterioridad: Lamia es primero madre de Escila y reina de Libia, y después se disgrega en seres claramente animales que conservan sus rasgos distintivos: los tiburones (λάμιαι o λάμναι), los Λιβυκὰ θηρία. En esta relación subyace también la oposición mujer/bestia, belleza/fealdad, ya señalada.

El conjunto de las nociones apuntadas: las etimológicas (abismo, voracidad, lujuria) y las que no lo son (insociabilidad, atracción/repulsión) constituyen los rasgos fundamentales con los que un contador de historias antiguo (por ejemplo, Eurípides, Dión Crisóstomo; pero también cualquier niñera con imaginación) podía construir un personaje Lamia conforme a la tradición, capaz de responder a las expectativas que una terrible *Devoradora* despertaba en el público.

II. HISTORIAS SOBRE LAMIA.

CAPÍTULO I
FAMILIA

92. Generalidades.

En aquellos testimonios en que Lamia es un personaje individual, es frecuente que se le asignen ascendientes y descendientes. Entre los primeros (→§93) siempre aparece, como padre o abuelo, Posidón. En cuanto a los segundos (→§94), las tradiciones discrepantes obedecen a tendencias contrapuestas: por un lado, el deseo de adjudicar a Lamia la maternidad de personajes que le son, de algún modo, afines; por otro, la tendencia a marcarla como madre frustrada.

93. Ascendientes.

93.1. Tradiciones divergentes.

Acerca de los padres de Lamia conocemos dos tradiciones distintas, cuya prioridad en el tiempo no es fácil establecer.

Para el historiador helenístico Duris, cuya versión viene recogida por el sch. Ar. *Pax* 758 (L3C-1), los padres de Lamia fueron Belo y la Ninfa Libia: λέγεται δὲ ἡ Λάμια Βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ.

Según otra versión, que aparece recogida en un oráculo de la Sibila délfica citado por Favorino (L19), y en textos de Plutarco (L18D) y Pausanias (L26), Lamia sería hija de Posidón.

El texto de la Sibila recogido por Favorino (*Or.* 37. 13) dice lo siguiente:

> ...εὐδαίμων πιτυώδεος ὄλβιος αὐχὴν
> ᾽Ωκεανοῦ κούρης ᾽Εφύρης, ἔνθα Ποσειδῶν,
> μητρὸς ἐμῆς Λαμίας γενέτωρ, προὔθηκεν ἀγῶνα
> πρῶτος ἅμ᾽ ᾽Ηλίῳ, τιμὰς δ᾽ ἠνέγκατο μοῦνος.[236]
>
> Feliz istmo próspero de Efira, abundante en pinos,
> hija del Océano, donde Posidón,
> padre de mi madre Lamia, instituyó un certamen
> el primero junto a Helios, y se llevó honras solo.

Plutarco y Pausanias, al hablar de la primera Sibila, dicen que fue hija de Lamia, hija a su vez de Posidón. Según Plutarco, «algunos dicen que [la primera Sibila] vino de los de Malis, siendo hija de Lamia, la hija de Posidón», ἔνιοι δέ φασιν (τὴν

[236] Traduzco el texto tal como lo cita y edita Stephan Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis*, Stuttgart, 1990, pág. 201.

πρώτην Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος (L18D). Pausanias dice por su parte que considera a esta Sibila la primera, «la cual dicen los griegos que era hija de Zeus y de Lamia, hija de Posidón»: ἥν θυγατέρα Ἕλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνος φασιν εἶναι (L26).

93.2. Vinculación a Posidón.

Si, como afirma Duris, Lamia es hija de Belo, es nieta de Posidón, pues por otros testimonios (Esquilo, *Suplicantes*, 312-8; Apolodoro, 2.1.4) sabemos que Belo y Agenor fueron hijos gemelos que Libia engendró con el dios. Hija o nieta del dios, siempre está vinculada a la tierra libia: como hija de Belo, es reina del país, y como hija de Posidón es madre de la Sibila líbica.

La antigüedad relativa de las dos formulaciones es imposible de establecer con seguridad, pues de los desarrollos literarios o populares de ambas apenas nos han llegado breves trazos. Con todo, hay que decir que la versión que hace a Lamia hija de Posidón podría ser muy antigua, si es que Bergk tiene razón en su sugerencia de que el texto corrupto del sch. A.R. 4.825-31 (= Stesich. fr. 220 Davies, L1A):

> Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ †εἶδός τινος† Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι

debe corregirse en

> Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ τῆς Ποσειδῶνος Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι.

Si la conjetura es acertada, la genealogía que hace a Lamia hija de Posidón se remontaría al siglo VII/VI, y sería anterior al desarrollo de Duris (siglo IV), que hizo a Lamia hija de Belo (y nieta, por tanto, de Posidón).

La vinculación al dios es muy significativa, pues muchos de los descendientes de Posidón son «seres monstruosos y turbulentos» (García Gual 1992: 125), como la propia Lamia[237]: el cíclope Polifemo; los gigantes Crisaor, Oto, Efialtes, Anteo, Orión y Lamo (rey de los lestrigones, gigantes antropófagos); los caballos Pegaso y Arión[238]; el bandido Cerción y el vengativo Nauplio. A estos nombres hay que sumar a los seis hijos anónimos que tuvo con Halia, tan brutales que el dios tuvo que matarlos, pues

[237] Cf. Aulo Gelio, *Noches Áticas* 15. 21: *ferocissimos et immanes et alienos ab omni humanitate tamquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt* (*poetae*), *Cyclopa et Cercyona et Scirona et Laestrygonas*. «Los poetas han llamado a los hijos de Neptuno Cíclopes, Estrigón y Lestrígones, arrogantes, crueles y desprovistos de rasgos humanos, como hijos del mar» (tr. J. M. de Cossío).

[238] «Mitos antiguos incluso lo hacen padre directo del primer caballo: en el culto a Posidón Petraîos en Tesalia y Posidón Hípico en Atenas se decía que Posidón depositó su semen en una roca y nació el primer caballo» (Grupo Tempe 1998: 310).

trataron de violar a su propia madre. Posidón también una hija con Halia, Rode, epónima de la isla de Rodas; y otra con Deméter, un personaje misterioso cuyo nombre estaba prohibido pronunciar y a la que se llamaba Δέσποινα, «Señora».

93.3. Incompatibilidad de las variantes.

La superposición de las dos genealogías que poseemos sobre Belo nos ofrece un cuadro sorprendente: Belo aparece a la vez como hijo y marido de Libia.

POSIDÓN – LIBIA
⬀ ⬂ ⇨ LAMIA
AGENOR BELO

Más que suponer un incesto, hay que entender que las dos variantes se excluyen. Al extenderse la que afirmaba que Posidón fue esposo de Libia, y Belo hijo de ambos (genealogía que, como veremos, subyace al mito de las Danaides, en la forma que contribuyó a fijar y extender la adaptación trágica de Esquilo), la otra posibilidad combinatoria perdió fuerza, y el mito de Lamia como hija de Belo y Libia quedó en una posición marginal, al no integrarse bien en el ciclo más conocido.

93.4. La herencia de Belo.

El tema de la herencia de Belo tiene interés particular a la hora de distinguir versiones. Se dice que Belo dominó los países africanos y los legó a su descendencia. La versión más conocida dice que tuvo amores con Anquínoe (hija del dios Nilo), y engendró con ella a los gemelos Egipto y Dánao: al primero le correspondió la Arabia, y al segundo Libia. Egipto conquistó después por su cuenta el País del Nilo, al que dio su nombre (Apolodoro 2. 1. 4).

Duris le atribuye, en cambio, amores con la Ninfa Libia, con la que engendró a Lamia, que fue reina de Libia.

Es decir, en un caso tenemos un régimen patriarcal, donde Belo distribuye su soberanía entre los dos hijos varones (Egipto y Dánao), mientras que en otro el reino de Libia parece haber sido una γυναικοκρατία, al menos durante el mandato de Lamia[239].

BELO – ANQUÍNOE	BELO – LIBIA
⬀ ⬂	⇩
EGIPTO DÁNAO	LAMIA
(rey de Egipto) (rey de Libia)	(reina de Libia)

[239] La descendencia de Belo plantea problemas adicionales, aunque de menor interés para nuestro estudio. Según Apolodoro (2. 1. 4), Eurípides atribuía a Belo y Anquínoe dos hijos varones más: Cefeo (el padre de Andrómeda) y Fineo (el pretendiente de su joven sobrina, al que dio muerte Perseo).

93.5. Lamia y Danaides.

Este cuadro revela además un hecho muy interesante: que las Danaides y Lamia eran primas; al menos, tanto a esta como a aquellas se atribuía (aunque fuese en tradiciones mutuamente excluyentes) el mismo abuelo, Belo. Desde este punto de vista, la actitud de las Danaides, que matan a sus esposos en la noche de bodas, ofrece un claro isomorfismo con la conducta erótica de Lamia, que mata igualmente a su víctima tras fingir estar dispuesta al amor (o, incluso, durante o después del coito). Solo Hipermestra traiciona este molde lamiesco, al respetar la vida de su primo Linceo: pero esta excepción queda explicada al aclararse que este no tuvo trato sexual con ella. Incluso el castigo de las Danaides en el Infierno (esforzarse en llenar un tonel sin fondo) es paralelo en cierta forma a la insaciabilidad voraz de Lamia (→§59), cuya sed de sangre es eterna, lo mismo que su insomnio (castigo de Hera).

Tanto el castigo en el Hades como la venganza de Linceo, que mata a todas las Danaides, prueban que, fuesen del calibre que fuesen las razones que asistían a Dánao y sus hijas, el mito reprobaba la conducta de estas doncellas sangrientas: el fantasma de la muerte por sorpresa en el acto sexual (propio de las Danaides y de Lamia) era una de las imágenes más temibles del imaginario siniestro masculino antiguo, y aún hoy lo es, como puede constatarse en el éxito de producciones literarias y cinematográficas modernas (así, *Basic Instinct* de Paul Verhoeven, 1992) que hacen uso de este mismo motivo.

93.6. Lamia y Libia.

La genealogía de Libia, la ninfa epónima madre de Lamia, presenta también variantes importantes. Es habitual verla como hija de Épafo, que es a su vez hijo de Ío y de Zeus; pero a veces es hija ella misma de Ío, y no nieta.

Todas las tradiciones coinciden en que tuvo hijos con Posidón, pero discrepan en el número. Ya hemos visto que se le atribuía la maternidad de Belo y Agenor; pero, además, otros le atribuyen como hijos a Enialio (epíteto de Ares), Busiris (el tirano egipcio al que mató Heracles) y otros.

93.7. Lamia y Busiris.

De entre los parientes cercanos de Lamia nos interesa particularmente Busiris. Una tradición lo hace hijo de Posidón y la nereida Lisianasa: hermano, pues, de Lamia por parte de padre; otra lo supone hijo del dios y de Libia: hermano cabal de Lamia.

Sabemos que Eurípides escribió un drama satírico perdido llamado *Busiris*. Con toda probabilidad, el mito subyacente al mismo es el recogido por Apollod. 2.5.11 y sch. A.R. 4. 1396. Busiris, hijo de Posidón y Lisianasa, hija de Épafo, reina como tirano en Egipto. Durante nueve años sucesivos el país sufre malas cosechas. Un adivino extranjero que visita la corte, Frasio de Chipre, profetiza que los malos años acabarán si el rey sacrifica cada año un forastero en honor a Zeus. Busiris comienza la

serie de sacrificios con el adivino mismo, y ordena hacer lo mismo con cuantos arriben al país en el futuro. Heracles, procedente de Libia, llega a Egipto; es capturado y preparado para el sacrificio, pero se revuelve, rompe sus cadenas, y mata a Busiris, a su hijo Amfidamas y a todos sus cómplices sobre el mismo altar. Al tratarse de un drama satírico, resulta muy probable que el Coro de sátiros estuviese prisionero del tirano, y que Heracles los dejara libres tras matar a este[240].

Durante mucho tiempo se pensó que Lamia podría aparecer en este perdido *Busiris* euripideo. Tal es aún, por ejemplo, la interpretación de Parke (1988: 104-6, 121-2), que, siguiendo a Snell, adjudica al prólogo del *Busiris* el fragmento 922 de Eurípides (L4A):

> τίς †τοὔνομα το ἐπονείδιστον† βροτοῖς
> οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;
>
> ¿Quién el nombre odiosísimo para los mortales
> no conoce de Lamia, la líbica de linaje?

Según varias fuentes (Lact.: L4B, sch. Pl.: L4C y Phot.: L4D) Eurípides habló de la Sibila líbica *in prologo Lamiae* / ἐν τῷ πρόλογῳ τῆς Λαμίας. En una primera lectura, parece claro que *Lamia* es el título de la obra a la que pertenecía dicho prólogo: suele citarse, por tanto, *Lamia* como una de las obras perdidas de Eurípides [así, aun con dudas, lo hacen Pechstein (1998: 179-84) y Jouan y Van Looy (2002: 333-7); con convicción Collard y Cropp (2008: 559)]. Hay, sin embargo, otra lectura menos evidente de de la expresión. Wilamowitz[241] pensó que la expresión debía leerse como

---

[240] Sobre la prisión y liberación de los sátiros como característica del drama satírico, v. Conacher 1967: 324. González Merino (1998: 187) señala que el esquema prisión / liberación / venganza aparece no solo en el drama satírico, sino también en algunos de los mitos más conocidos sobre Dioniso, como el de su captura por unos piratas (*Himno Homérico* 7) y el relativo a Sileno (donde el regalo que el dios concede a Midas viene a revelarse como una refinada venganza). Steffen (1971b: 215-6), a la vista de los vasos en que se representa la muerte de Busiris, en que aparecen jóvenes negros, piensa que probablemente eran estos y no sátiros los integrantes del coro. Como argumento adicional, cita al gramático Diomedes (p. 490, 20), que hablando de las diferencias entre la atelana y el drama satírico escribe: *Latina Atellana a Graeca satyrica differt, quod in satyrica fere satyrorum personae inducuntur aut si quae sunt ridiculae similes satyris, Autolycus, Busiris.* El *Autólico* es un ejemplo de drama con coro de sátiros, mientras que el *Busiris* lo sería de drama con *personae ridiculae similes satyris* (los jóvenes negros, que parecerían tales al público ateniense). Sin embargo, el *POxy*, 3561, que conserva restos de la hipótesis del *Busiris*, menciona explícitamente a los σάτυροι (Jouan y Van Looy 2002: 42-3).

[241] Wilamowitz-Moellendorf 1893: 18:

> *Busiridis satyricae certas reliquas paene nullas habemus, nec per se magni ducendum, quod servus inducebatur qui ingratam domino veritatem vereretur proloqui (313). sed huic optime convenit frm. 907; describit enim nuntius barbarus Herculis, captivi puto, voracitatem et hilaritatem, qui epulatus sit* ἄμουσ᾽ ὑλακτῶν, *ὥστε* βαρβάρῳ μαθεῖν, *i. e., cantans modis quos dissonos esse vel barbarus intellegat. qui Euripidis versum elegantem non intellegerent, multi fuerunt. praeterea certo ad Busirin rettuli olim Lamiae prologum 922: monstrum ridiculum, quod nunc e vascularum picturis novimus, satyris tantum convenit, nec ulla praeterea fabula in Libia scaenam habuit.*
>
> Wil. 1959: 267-8:

«en el prólogo pronunciado por Lamia», y que dicho prólogo correspondería al *Busiris*. Bruno Snell y H. W. Parke se han adherido modernamente a la opinión del gran maestro.

Según esta interpretación, Eurípides habla de la Sibila libia «en el prólogo de(l personaje) Lamia», es decir, en un prólogo pronunciado por ella[242]. A ese mismo prólogo pertenecería el fragmento 922, trasmitido por Diodoro (L4A). El prólogo formaría parte de un drama satírico perdido, el *Busiris*. El propio Parke cita para apoyar su hipótesis el Papiro de Oxyrrinco XXVII, 2455, fr. 19, del siglo II d.C., que recoge argumentos de obras de Eurípides y, aparentemente, cita el fr. 922:

Fr. 19:

] ων αρ[χηι[243]

]νειδιστ[

Sin embargo, en 1975 W. E. H. Cockle propuso integrar el fr. 19 dentro del fr. 17, que había sido editado por Turner como:

Φ[οι]νισσαι [ων αρ]χηι
τ[.]ν ε[.]..[ ]φ[

Cockle y Haslam editan así el fragmento (Haslam 1975: 151):

Φ[ο]ινισσαι ων αρχηι

Dass eine Lamia den Prolog des euripideischen Busiris sprach, Fr. 922, darf als gesichert gelten.

En un estudio previo, el mismo autor renunciaba a encuadrar el fragmento en ninguna de las obras conocidas:

> *Fabularum nominibus quotquot certo et indubitato testimonio nituntur conlatis iustum numerum explevimus. restat, ut dubia examinemus, ne per arbitrium quae voluisemus effecisse videamur.* μὴ σῳζομένας *fabulas huc non facere iam docuimus, quibus sublatis paucae et nullo negotio tollendae supersunt. nam Scyllam, quam locum Aristotelis poet. 1454ª 31 prave interpretati, Lamiam, quae prologum nescio cuius fabulae recitasse (cuius initium extat fr. 914) non fabulae nomen dedisse traditur, ultro sustulerunt illam Piraeicum hanc Albanum marmor.* (Wil. 1875: 159).

[242] La interpretación no tiene apoyo en casos paralelos: como indican Krumeich, Pechstein y Seidensticker (1999: 475 n. 6) en todos los demás ejemplos que conocemos, la expresión *in prologo* (o su equivalente griega) + nombre de persona en genitivo sirve para indicar el título, no el personaje que pronuncia el prólogo.

[243] La *iota* adscrita intrusiva en el nominativo es recurrente en el papiro: Turner, *loc.cit.*

η[λ]ιε [θοα]ι[ς ιπποισι]ν ειλισσ[ων] φ[λογ]α

Si esta nueva lectura es correcta, el papiro no contiene restos del fr. 922 de Eurípides: lo que se había tomado por tal es en realidad parte del verso 3 de las *Fenicias*, que, como prueba esta hipótesis (y otras evidencias, directas e indirectas), sería originariamente el verso 1 de la obra (Haslam 1975).

Aun si Cockle y Haslam están equivocados en su lectura, y el fr. 19 del Papiro sí corresponde al fr. 922 de Eurípides, como piensan Snell y Parke, se ha señalado que la lectura del mismo parece demostrar errada la idea de Wilamowitz, pues nos muestra que el fr. 922 era el inicio de una obra cuyo título estaba en plural. Esto excluiría como títulos válidos tanto *Lamia* como *Busiris*, por tratarse de nombres en singular. Turner, el editor del papiro, tomando en cuenta el orden alfabético del mismo y las obras que, por haber sido mencionadas en otros fragmentos del mismo papiro, deben ser descartadas, se inclina por pensar que el fragmento corresponde a una de estas tres obras: *Temeneidai*, *Segadores* (*Theristai*, considerada perdida en el mundo antiguo, pues por tal la da el argumento o ὑπόθεσις de *Medea*), o *Cretenses*.

Quienes siguen convencidos de que el fragmento pertenece al *Busiris* han tenido que buscar un modo de solventar esta dificultad. Lo hallaron: pasa por suponer que la referencia en plural ὧν ἀρχή vaya concordando con σάτυροι, fórmula utilizada en ocasiones para designar a los dramas satíricos. Apoyándose en esto, Bruno Snell, en una breve nota publicada en *Hermes* en 1963 y en su suplemento de 1964 a la edición de los trágicos de Nauck[244] , edita el fr. 922 como perteneciente al *Busiris*, completando así el Papiro de Oxyrrhinco:

[Βούσιρις σάτυροι] ὧν ἀρ[χή· τίς το ὄνομα τούπο]νείδιστ[ον].

Esta conjetura ha sido objeto de una fuerte crítica por parte de Steffen (1971a y 1971b), que para intentar falsarla analiza el modo de referirse a los dramas satíricos en varios tipos de textos. El resumen de las obras de Eurípides, al que pertenece el fragmento en discordia, no contiene ningún título íntegro de drama satírico: de los dos mencionados, de uno, el *Escirón*, solo queda el nombre propio; mientras que del otro, el drama al que pertenecía el fr. 922, resta solo, como pista, el pronombre relativo en plural. No es posible saber, por tanto, si en el resumen se especificaba el carácter satírico de algunas obras, ni, caso de ser así, cómo se especificaba. En la tradición filológica alejandrina, tras el título de los dramas satíricos se seguía la siguiente convención: si el título iba en singular, se colocaba después el adjetivo σατυρικός, concordando con él en género y número; si el título iba en plural, se colocaba siempre la aposición σάτυροι. Se escribía, pues, Πρωτεὺς σατυρικός, Κρίσις σατυρική, pero Θερισταὶ σάτυροι.

[244] *TGF*, ed. Nauck; *Supplementum* de B. Snell, Hildesheim, 1964, pág. 7.

De un total de 49 ejemplos analizados por Steffen de citas de títulos de dramas satíricos en singular en gramáticos y otros autores, 45 siguen esta regla. Restan 4 excepciones en las que un título en singular va seguido de la aposición σάτυροι en plural (como supone Snell en su conjetura al papiro). Steffen minimiza estas excepciones, indicando que aparecen en tres autores tardíos (Estrabón, Filodemo y Galeno[245]) que no son gramáticos. A su juicio, si el autor del resumen de las obras de Eurípides hubiera querido indicar que el *Busiris* era un drama satírico, habría escrito Βούσιρις σατυρικός: suponer una excepción a la regla en un texto de este tipo, escrito por un gramático, es ir contra la evidencia disponible. Es preciso, a su juicio, buscar un lugar para el fr. 922 en un drama satírico euripídeo con título en plural: lo que nos lleva al único de los que conocemos que cumple esos requisitos, αἱ Θερισταὶ, por más que la noticia de que esta obra se perdió tempranamente suponga un inconveniente serio a la atribución. Esta debe, por tanto, permanecer dudosa.

Parke (1988: 104-6, 121-2), que sí acepta la interpretación de Snell del papiro, se apoya como argumento adicional en la adecuación de los personajes al escenario, a la trama y entre sí: la leyenda del rey Busiris sucedía en Egipto, país vecino de Libia, al que pertenecían Lamia y su hija la Sibila; la práctica atribuida a Busiris de asesinar a todo extranjero que llegase a sus costas apunta a la existencia de un Oráculo, pronunciado quizá por la Sibila, que le anunciaba su muerte a manos de un forastero; por último, tanto Lamia como Busiris son hijos de Posidón, según algunas versiones.

La atribución del fr. 922 al *Busiris* sufrió un golpe de gracia con la publicación en 1984 del *POxy.* 3651, de fines del siglo II o comienzos del III, que conserva restos de una hipótesis del *Busiris*:

Βούσειρι[ς σατυρικός, οὗ ἀρχή·
] ὦ δαῖμον ο[
ἡ δ᾽ ὑπόθεσ[ις·
]. . . α μῆλα δ.[
σ]άτυροι προ.[
..]ερ. [
.]τες [
].. ιγυ[
.]μι.[
.]..[
.]. το [

Luppe (1990), cit. en Jouan y Van Looy 2002: 43, propone la siguente reconstrucción conjetural de parte de la hipótesis:

ἡ δὲ ὑπόθεσι[ς... Ἡρακλεῖ τὰ χρυσ]ᾶ μῆλα λ[άβοντι τὰ τῶν Ἑσπερίδων σ]άτυροι προσ[απήντησαν

[245] Galeno, vol. 17, 1 p. 879 y 17, 1 p. 881; Estrabón 1. 60 y Filodemo, *De pietate* p. 36 Gomp.

Argumento.... Los sátiros se encuentran con Heracles, que se ha apoderado de las manzanas doradas de las Hespérides

Si *POxy.,* 2455, 19 contiene el fr. 922, citado como primer verso de una obra euripidea, es, pues, obvio, que esta no puede ser el *Busiris*. El relativo plural ὧν hace también improbable que se trate de un drama llamado *Lamia*: la reconstrucción de Jouan y Van Looy (2002: 335) supone, como la de Snell, conjeturar σάτυροι como aposición a un título en singular, lo que va en contra de la evidencia disponible:

Λάμια σάτυροι] ὧν ἀρχή·
τίς τοῦμὸν ὄνομα τοὐπο]νείδιστ[ον βροτοῖς κτλ.

Ahora bien, si, como piensan Haslam y Cockle, dicho fragmento papiráceo no contiene el fr. 922, entonces no sabemos qué posición ocupaba el fr. 922 en la obra a la que pertenecía (podría aparecer al principio, en el prólogo; pero no necesariamente en el v. 1), y todas las posibilidades de atribución (al *Busiris*, a *Lamia* o a algún otro drama satírico) quedan abiertas.

Volvamos, pues, al análisis de las tradiciones míticas, para ver qué puede decirnos sobre la posibilidad de que Lamia interviniera en el *Busiris*. Además del parentesco y la localización geográfica, algo importante une a Lamia y Busiris: ambos tuvieron una conducta tiránica[246] y fueron por ello víctimas de Heracles, quien andaba «limpiando la tierra de bestias y tiranos» (Dión: L17B). Muchos de los tiranos y bestias combatidos por el héroe fueron, significativamente, hijos de Posidón (el gigante libio Anteo, el lestrigón Lamo, Lamia, Busiris). Heracles, hijo de Zeus, hermano de Posidón, era primo de todos ellos.

Desde otro punto de vista, es interesante destacar que la conducta de Busiris y Lamia tiene un antecedente en la de su ancestro Apis (hijo de Foroneo, y este a su vez hermano de Ío), quien fue otro tirano violento (Apolodoro 2. 1. 1)[247].

La relación tanto de parentesco como tipológica entre Lamia y Busiris es indudable: ahora bien, si tenemos en cuenta tanto el papiro de Oxirrinco como el material aducido por Steffen, y aceptamos (contra Haslam y Cockle) que *POxy.*, 2455, fr. 19 contiene el fr. 922, se impone aceptar que dicho fragmento pertenecía a un drama satírico (o, menos probablemente, una tragedia) cuyo título estaba en plural, probablemente *Los Segadores*. Es, pues, improbable que Busiris y Lamia compartieran espacio en obra alguna: de hecho, precisamente porque ambos son personajes idóneos para ejercer la función de villano monstruoso típica del drama satírico, resultaría anómalo que ejercieran a la vez esa función en la misma obra, pues vendrían más que nada a estorbarse, lo que no sucede en ningún drama satírico de aquellos cuya trama, con mayor

[246] En el relato de Diodoro (L10), cuando Lamia pierde a sus hijos ordena matar a todos los niños que nazcan en su reino, procediendo así a un genocidio.
[247] La visión del personaje de Busiris cambió en el paso del siglo V al IV en Atenas: sofistas y rétores, como Polícrates e Isócrates, llegan a presentarlo, irónicamente, como paradigma de monarca virtuoso (Steffen 1971b: 215).

o menor certeza, columbramos[248].

El argumento de la localización aducido por Parke también es endeble: Libia y Egipto eran, sin duda, países próximos (cuando se concebía Libia como un país y no como África toda), pero distintos[249]. Suponer a Lamia en Egipto es ejercer violencia contra los testimonios que (comenzando por el fr. 922 mismo) insisten en su vínculo con Libia.

Por otra parte, cualquiera que sea la obra a la que pertenecía el fr. 922, la mención en este de Lamia no significa necesariamente que la misma apareciera como personaje: a no ser, claro está, que se acepte la conjetura de Meineke, que corrige τοὔνομα en τοὐμὸν ὄνομα, poniendo así las palabras en boca de la misma reina libia[250]. El propio Busiris podría referirse a la celebérrima Lamia para después presentarse como su hermano; también los sátiros podrían referirse en algún momento a ella.

Pensemos por un momento, ajustándonos a la evidencia disponible, que el fragmento pertenezca a *Los Segadores*. Aplicando lo que sabemos tanto del drama satírico como de Lamia no es difícil imaginar un argumento verosímil de este tipo: los sátiros van a caer, naúfragos, a las costas de Libia, donde son capturados por Lamia. Los sátiros son obligados a trabajar en el campo al servicio de la malvada soberana, hasta que llega un héroe (probablemente, Heracles) y los libera. El lécito analizado por Halm-Tisserant nos ofrece una instantánea del final feliz de la obra: los sátiros se vengan de la ogresa torturándola salvajemente (→§39)[251].

Lo que, por el momento, es imposible determinar es si Eurípides se ocupó en dos ocasiones de Lamia, en sendos dramas, *Lamia* y *Segadores*, o si, después de todo, Wilamowitz vendría a tener razón, al menos en un punto, y el «prólogo de Lamia» no sería otro que la obertura de los *Segadores*, en la que la reina aparecía en escena momentos antes de su primer contacto con el coro de los sátiros, presentándose con

[248] De más está señalar que el mito de Busiris, tal como lo narran Apollod. 2. 5. 11 y el Schol. in Apoll. Rhod. 4. 1396, no contiene referencia alguna ni a Lamia ni a la Sibila líbica.

[249] Libia tenía dos acepciones: designaba todo el continente africano, incluyendo Egipto (así en Heródoto 2. 169), o bien toda África menos Egipto.

[250] En Krumeich, Pechstein y Seidensticker (1999: 476 n.9), Pechstein observa, con razón, que la conjetura de Meineke reposa sobre un supuesto no comprobado (que sea Lamia quien pronuncia estas palabras) y animó a Wilamowitz a suponer, erradamente, que Lamia pronunciaba el prólogo del *Busiris*.

[251] La ausencia prácticamente total de información sobre el drama no permite hacer ninguna hipótesis falsable sobre su contenido: Jouan y Van Looy (2002: 343-4) consideran que «le seul sujet qui puisse s'accorder avec le titre est l'historie de Lityersès et d'Heracles». Litierses, hijo ilegítimo de Midas, residía en Frigia y era el segador por excelencia: desafiaba a los viajeros que llegaban a su reino a segar con él, y tras derrotarlos les cortaba la cabeza. Heracles, mientras vivía como siervo de Ónfale, aceptó el reto de Litierses, lo venció y le decapitó [Schol. Theocr. 8. 93a y 10. 41; Ateneo 10 415B; *Suda s.u.* Λιτυέρσης (λ 626 Adler); Tzetzes, *Chil.* 2. 592 ss.; Pollux 4. 54; Hesch. *s.u.* Λιτυέρσης (1161 Latte); Servius, *ad Verg. Ecl.* 8. 68]. Hay evidencia de que la leyenda fue llevada a escena como drama satírico: se conserva un fragmento de una obra de esta especie llamada *Dafnis o Litierses*, del poeta alejandrino Sositeo (siglo III a. C.): *TrGF* 1, 99 F 1a-3 (p. 270-2). Krumeich, Pechstein y Seidensticker (1999: 476) encuentran también probable que el drama satírico se basara en la historia de Heracles y Litierses.

las palabras altaneras del fr. 922 y mencionando un poco más adelante a su hija, la Sibila líbica.

Como Steffen (1971b: 218) apunta, los *Segadores* se perdieron en fecha muy temprana: Aristófanes de Bizancio, en la ὑπόθεσις de *Medea*, describe así la trilogía del año 431, a la que pertenecía:

Μήδεια, Θιλοκτήτης, Δίκτυς, Θερισταί. οὐ σώζεται.

Teniendo en cuenta que *Medea* presenta una madre filicida, si los *Segadores* presentaban a Lamia, también asesina de sus hijos o madre frustrada, tendríamos un interesante caso de intertextualidad entre una de las tragedias y el drama satírico que las acompañaba[252].

Si la obra no llegó a la Biblioteca de Alejandría, para suponer que el prólogo de Lamia pertenecía a los *Segadores* hay que pensar que, al menos, por tradición indirecta sí quedaba noticia de los dos primeros versos, como la había del hecho de que en el prólogo se mencionaba a la Sibila líbica[253]. En caso contrario, solo resta suponer que el fr. 922 pertenece a un drama satírico con título en plural, distinto de los *Segadores*, cuyo nombre no nos ha llegado. Además de los ocho dramas cuyo título conocemos (*Autólico, Busiris, Euristeo, Segadores, Cíclope, Sísifo, Escirón y Sileo*), el *Marmor Piraeicum* (*IG* II/III ed. min. 2363) nombraba un noveno del que solo se conserva la letra inicial, Π . Como apunta Steffen (1971b: 218), el prólogo pronunciado por Lamia, que abría el fr. 922, podría pertenecer también a esta obra (¿Παλαισταί, «Luchadores»?), o alguna otra sobre cuyo título y argumento no conservamos noticia alguna[254].

Ante tan desoladora incertidumbre rescatemos al menos una conclusión cierta y suficiente: cualquiera que fuese el título de la obra en que intervenía (*Lamia*, *Busiris*, *Segadores*, *Luchadores* u otro desconocido), Lamia, cuyo nombre (fr. 922) era *odiosísimo para los mortales*, no podría tener otra función en ella que la formularia de ogresa, opresora del coro y vencida por el héroe, con regocijo de los sátiros. En ese papel, más que compañera de Busiris es su equivalente funcional: ambos, con matices propios, son realizaciones del mismo tipo del Cíclope: el hijo de Posidón que ejerce su

[252] Sobre la relación del drama satírico con la trilogía trágica a la que seguía, v. Melero (1988: 415-6), que analiza el ejemplo del drama de Esquilo *Amimone*, representado tras la trilogía de las *Suplicantes*, *Egipcios* y *Danaides*.

[253] Las hipótesis conservadas en *P.Oxy.* 2455 forman parte de un *corpus* del que se conservan fragmentos menores en otros papiros, y que fue utilizado por los mitógrafos antiguos (Haslam 1975: 150). Contra la suposición general de que se trata de hipótesis compiladas en Alejandría, Haslam (1975: 151-6) argumenta convincentemente que podría tratarse de las redactadas en el siglo IV a.C. por el peripatético Dicearco de Mesinia, mencionadas por Sext. Emp. *Math.* 3. 3. En ese caso, no sería sorprendente que, pese a no haber llegado hasta los alejandrinos los *Segadores*, sí lo hubiera hecho la breve sinopsis de la obra.

[254] Tras sucesivos descartes venimos, pues, a parar a la docta ignorancia que confesaba Wilamowitz en sus *Analecta Euripidea* de 1875.

poder desmedido en una tierra exótica, y atenta contra el deber de la hospitalidad con quienes llegan a su país.

93.8. Otras enemigas de Hera.

Lamia, descendiente de Belo, lo es, por tanto, de Ío (hija de Ínaco y bisabuela de Belo), uno de los amores de Zeus más castigados por los celos de Hera. Al tiempo, es ascendiente lejano de las Prétides[255], que enloquecen por menospreciar la efigie de madera de Hera, y huyen a lugares desérticos; por efecto de una locura creciente llegan, incluso, a matar a sus propios hijos (Apolodoro 2. 2. 2).

Como se ve, el encuentro fatal con Hera es continuo en las mujeres de esta estirpe de Ínaco (Ío, Prétides), y las consecuencias son semejantes a las que sufre Lamia, especialmente en el caso de las Prétides: enloquecimiento, huida a lugares desiertos, infanticidio.

93.9. Lamia y Nauplio.

También es ascendente Lamia de Nauplio, hijo como ella de Posidón, que lo engendró en una de las hijas de Dánao, y padre de Palamedes; se trata de un personaje al que la tradición atribuye maniobras bastante siniestras como venganza por la muerte de sus hijos. Se decía que Nauplio atraía a los barcos hacia la muerte, utilizando para ello las antorchas (Apolodoro 2. 1. 5); y que aconsejaba a las mujeres de los caudillos aqueos ausentes (como Clitemestra) traicionar a sus maridos, y probablemente asesinarlos (Grimal 1989 s.v. *Nauplio*).

Todos estos rasgos tienen su paralelo en la figura de Lamia, que igualmente intenta vengar la muerte de sus hijos (a manos de Hera, o por su propia mano guiada por la diosa), lleva a los barcos a la ruina[256] (→§117.5, →§120.13) y es emblema del amor extramatrimonial y de la muerte por sorpresa del amante.

93.10. Lamia y el linaje de Ínaco.

Los ascendientes de Lamia (Belo, Libia) la vinculan con una familia mítica célebre, el linaje de Ínaco, padre de Ío[257]. Dentro de esta familia aparecen de forma recurrente motivos que también encontramos en el mito de Lamia:

---

[255] Preto, su padre, era hijo de Linceo (hijo a su vez de Egipto) e Hipermestra, una de las Danaides.

[256] Cf. la tradición griega (Politis 1904: nº 821): «Las lamias del mar bailan y cantan y saltan sobre las olas, brincan alto por el aire y de nuevo caen del aire al mar. Pero sobre todo, les gusta la tempestad, y encuentran muy grato el extraviar los barcos que viajan. A veces con sus cantos, a veces con sus gritos, llevan a los marinos sin que se den cuenta a los escollos o trombas, donde al final de todo no encuentran salvación. Aquellos escuchan sus gritos y canciones y creen que vienen de tierra firme, se dirigen allí, los gritos se oyen más cercanos, avanzan, avanzan, hasta que se ahogan».

[257] Sobre este linaje, y el papel del parentesco en la mitología griega, v. el concienzudo estudio de Bermejo Barrera (1980).

- amores con Zeus: Ío.
- parentesco con Posidón: Busiris, Libia, Nauplio.
- enemistad de Hera: Ío, Prétides.
- huida al desierto: Ío, Prétides.
- pérdida de su(s) hijo(s): Ío, Níobe[258], Prétides, Nauplio.
- locura: Prétides.
- monstruosidad (relacionada con los ojos): Argos.
- asesinato alevoso del amante: Danaides, Nauplio (inductor).
- vinculación al amor no matrimonial: Ío, Nauplio (inductor).
- conducta tiránica: Apis, Busiris.

Al mismo tiempo, el mito de Lamia ocupa una posición marginal dentro de esta genealogía: como hija de Belo y Libia, no encajaba bien dentro de la sistematización que acabó imponiéndose, según la cual Belo era hijo de Posidón y Libia. Belo no podía ser a la vez hijo y esposo de Libia. De ahí que en un determinado momento «cayera» de la saga familiar; así, no aparece en Apolodoro, que nos ofrece una versión ya muy elaborada de los avatares de esta familia en el libro II de su *Biblioteca mitológica*.

94. Descendientes.

Hay tradiciones bastante divergentes sobre la descendencia de Lamia: la más antigua parece la que le otorga la maternidad de Escila (Stesich.: L1) (→§94.1); posteriormente, fue vista como madre de la primera Sibila, la Sibila líbica (Eurípides: L4B, L4C) (→§94.2), y también de la Délfica (Plutarco: L18D, *Suda* s.v. Σίβυλλα) (→§94.3); la versión más común en época helenística decía que tuvo varios hijos, pero todos murieron (Duris: L3A-1, L3C-1) (→§94.4); y, en fin, una versión insólita la hace madre de Aquiles (Ptolomeo Queno: L15) (→§94.5).

94.1. Escila.

Hacer a Lamia madre de Escila, en vez de a Cratéis, constituyó una de las originalidades de Estesícoro (L1), poeta que se caracterizó por introducir importantes innovaciones mitológicas (de las cuales la más famosa es su versión palinódica de la historia de Helena, según la cual esta jamás fue a Troya).

La identidad de la madre de Escila es asunto debatido. Homero da como madre de Escila a Cratéis, diosa de la que apenas hay otra noticia que esta mención homérica. Cuando Odiseo pregunta a Circe si es posible defenderse de los ataques del monstruo, recibe esta tajante respuesta: no es posible otra cosa,

ἀλλὰ μάλα σφοδρῶς ἐλάαν, βωστρεῖν δὲ Κράταιϊν,

[258] Como Ío, las Prétides y Lamia, Níobe pierde sus hijos por la cólera de una diosa: en su caso, sin embargo, no se trata de Hera, sino de Leto.

μητέρα τῆς Σκύλλης, ἣ μιν τέκε πῆμα βροτοῖσιν·
ἥ μιν ἔπειτ᾽ ἀποπαύσει ἐς ὕστερον ὁρμηθῆναι.

sino remar muy vigorosamente, y llamar en socorro a Cratéis,
madre de Escila, que la engendró como plaga para los hombres:
ella la contendrá de atacar de nuevo,
(*Od.* 12: 124-126)

Curioso consejo que, a la hora de la verdad, Odiseo parece olvidar por completo. En los versos 247-259, el héroe contempla la que él mismo describe como más triste visión de su vida: seis de sus compañeros, arrancados del barco por los tentáculos del monstruo, tienen aún tiempo, antes de morir, de llamar en su auxilio a su capitán. El nombre de Odiseo sustituye, pues, *de facto*, al de Cratéis, como fórmula mágica contra el peligro, y no obra efecto alguno.

Lo sucedido nos deja, pues, en duda respecto a Cratéis, duda tanto sobre su identidad como sobre el valor real del consejo de Circe: ¿decir que solo la madre de Escila podrá contener sus ataques equivale a decir que nadie será capaz de hacerlo? ¿O sobrevive aquí, ya sin uso, una referencia a una tradición anterior, donde el poder destructivo de Escila podía ser conjurado por su madre, una poderosa deidad marina asequible al ruego humano?[259]

Poco sabemos de Cratéis, fuera de lo que Homero mismo nos dice. Examinemos qué interpretaciones dieron tanto los comentaristas modernos como los mismos autores antiguos.

En general, los primeros han entendido que Cratéis, cuyo nombre puede traducirse por «la Poderosa», es una personificación del poder de la naturaleza, o, específicamente, de la fuerza del oleaje[260]. Podría, pues, interpretarse, algo pedestremente, que es el mar mismo, violentísimo en ese estrecho, el que se ocupará de arrastrar el barco, auxiliando así a los remeros, y evitando un segundo golpe de Escila. Por otra parte, merece la pena señalar que también las lamias aparecen vinculadas a las olas en la tradición neohelénica (Πολίτης 1904: nº 821; →§72).

Para saber algo más sobre Cratéis puede ser útil observar qué otras deidades ocupan su lugar o función como madre de Escila en las tradiciones no homéricas. Tres nombres se disputan el puesto. Para Hesíodo (fr. 262 Merkelbach-West) y Acusilao (2 fr. 42 J.), historiador del siglo V a. C., fue la misma Hécate quien la engendró con Forcis: otro oscuro dios del mar, a quien se atribuye la paternidad, entre otros

[259] La contradicción de las palabras de Circe con lo sucedido después fue percibida ya por Aristarco, que atetizó los versos 125-126. Modernamente le ha dado la razón Merkelbach (1969: 194, nota 2), que ve en estas líneas una probable adición tardía, mientras que Blass (1904: 136) ha defendido la autenticidad del pasaje.

[260] Para Doederlin se trata de una *Personification der rohen Kraft und Macht der Natur*; Preller (Preller-Robert 1894: 617) sospecha que se la llame Κράταις (parónimo de κραταιίς, *vis, pondus*) por la enorme fuerza de las ondas del mar. Estas y otras interpretaciones en Ebeling 1963, s.v. Κράταις.

monstruos célebres, de las tres Greas, aquellas a las que Perseo robó el único ojo que compartían. Para Higino (*Fab.* 125. 14 y 151. 1), su madre es Equidna, engendradora de una larga nómina de engendros, entre quienes se cuentan Cerbero, la Hidra de Lerna y la Quimera.

Examinemos estas candidatas: Equidna, extraordinariamente prolífica, es madre de tantos monstruos célebres que resulta una suerte de término general, al que se puede remitir verosímilmente toda criatura prodigiosa, pero que en ningún otro caso aparece en relación con el mar: su hábitat son las cuevas, tierra adentro, y su progenie es igualmente ctónica: Cerbero, guardián del Hades; la Hidra, animal de cueva, etc. Es, además, una candidatura muy tardía.

En cuanto a Hécate, diosa misteriosa donde las haya, carece casi por completo de descendencia, y aun de vida familiar en general. La mención que Circe hace de la posibilidad de invocar a Cratéis casa bien, por otra parte, con la noticia de Hesíodo (*Teogonía*, 439-40), según la cual Hécate era invocada por los marineros. Por concordar a Homero y Hesíodo, el historiador Semo (s. III a. de C.) hizo a Hécate madre de Cratéis y abuela de Escila (Semo, 396 J fr. 22). Apolonio Rodio (*Argonaúticas*, 825-31) solucionó por su parte el problema haciendo de Cratéis una advocación de Hécate.

La tercera candidatura es, por supuesto, la de Lamia, introducida novedosamente por Estesícoro (L1). Hay tres testimonios de esta lectura innovadora, que constituyen a su vez el primer y único fragmento conocido de la *Escila* de Estesícoro.

La fuente más antigua acaso, y más complicada textualmente, es el Escolio Viejo a Apolonio Rodio: en el pasaje de las *Argonáuticas* (4, 825-31), el poeta docto funde las distintas genealogías antiguas sobre Escila, y dice: «Escila funesta de Ausonia que a Forco le parió Hécate, la que por la noche transita y a la que llaman Cratéis», identificando así a Hécate con Cratéis. El escoliasta a este pasaje añade:

> D 825-31g. ἥν τέκε Φόρκῳ· Ἀκουσίλαος (2 Fr. 42 J.) Φόρνυκος καὶ Ἑκάτης τὴν Σκύλλαν λέγει, Ὅμηρος (m 124) δὲ οὐχ Ἑκάτην ἀλλὰ Κράταιιν. ἀμφοτέροις οὖν Ἀπολλώνιος κατηκολούθησεν. ἐν δὲ ταῖς Μεγάλαις Ἠοίαις (Hes. fr. 262 Merkelbach-West) Φόρβαντος καὶ Ἑκάτης ἡ Σκύλλα. Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ (fr. 220 Davies) †εἴδός τινὸς† Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι.
>
> *A la que engendró para Forco*: Acusilao dice que Escila es hija de Fórnix y de Hécate, Homero en cambio no [dice] Hécate, sino Cratéis. A ambos, en verdad, siguió Apolonio. En las *Grandes Eeas*, Escila es hija de Forbante y de Hécate. En cambio Estesícoro en la *Escila* dice que Escila es †por su aspecto† hija de †cierta† Lamia.

El pasaje sobre Estesícoro se ha dado generalmente por corrupto, pues el sentido de εἶδος en la frase (que traduzco como acusativo de relación) es bastante

oscuro, y además εἶδός τινὸς falta en parte de los manuscritos[261]. Como quiera que sea, el núcleo del mensaje resulta inequívoco: para Estesícoro, autor de un poema perdido sobre Escila, la madre de esta fue Lamia[262].

La misma información se encuentra repetida en dos escolios a la *Odisea*, que parecen haber usado la misma fuente: el primero forma parte del gran comentario de Eustacio (siglo XII), que a la primera mención de Homero a Escila (*Od.* 12. 85) anota lo siguiente (L68C):

> Τὴν δὲ Σκύλλαν Φόρνυκος θυγατέρα καὶ Ἑκάτης ὁ μῦθος λέγει, ἔχουσαν πρὸς ταῖς πλευραῖς σκύλακας, κατέχουσαν τὸν περὶ Σικελίαν πορθμόν. Ὅμηρος μέντοι Κράταιϊν λέγει αὐτὴν, ἀλλ᾽ οἱ μάγοι Ἑκάτην, φασὶν, αὐτὴν καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ οἵ Τρίτωνα φασιν εἶναι πατέρα τῇ Σκύλλῃ. Στησίχορος δὲ Λάμιαν αὐτῆς μητέρα ποιεῖ, ἥν δὴ Λάμιαν ὁ μῦθος μὲν δαιμόνιόν τι πλάττει, ὁ δὲ κωμικὸς καὶ λαγνείαν αὐτῆς ἐμφαίνει ἐν τῷ Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους. Νίκανδρος δέ, φασιν, ὁ Κολοφώνιος ἐν γλῶσσαις ἰχθύος αὐτὴν οἶδεν ὄνομα, καθὰ καὶ τὴν Σκύλλαν, εἰπὼν ὅτι ὁ καρχαρίας ἰχθὺς, καὶ λάμια καὶ σκύλλα καλεῖται.
>
> Escila dice el mito que fue hija de Fórnix y de Hécate, y que tenía perros en los costados, y que impedía el paso alrededor de Sicilia. Homero ciertamente la llama Cratéis, pero los magos, cuentan, la llaman Hécate. Hay también quienes dicen que fue Tritón el padre de Escila. Y Estesícoro hace a Lamia madre suya: a la cual Lamia el mito la pinta como un demonio, y el cómico [Ar. *V.* 1035; *Pax* 759 = L3A, L3C] muestra la lascivia de esta en lo de «cojones sin lavar de Lamia». Y Nicandro, dicen, el de Colofón, en las *Glosas*, conoce a esta como nombre de un pez, lo mismo que a Escila, diciendo que el pez tiburón se llama tanto *lamia* como *escila*.

Las mismas noticias se repiten en un escolio anónimo a la *Odisea* (L1C); esta vez, al pasaje del canto donde Circe aconseja a Odiseo (*Od.* 12. 124):

---

[261] Rohde (1898: II 410) lee εἴδους τινὸς Λαμίας, e interpreta que la expresión «un tipo de Lamia» (*eine Art Lamia*) hace referencia a Hécate, pues la lamia es un tipo de εἴδωλον que la diosa adopta al aparecerse en la tierra. Sin embargo, el conjunto de los testimonios referentes a Lamia muestra concluyentemente que no existe ninguna referencia antigua donde los dos nombres aparezcan juntos: su misma identidad funcional excluye su aparición en un mismo texto, a no ser en disyunción. Hay que esperar a un autor moderno, como el historiador Jeffrey B. Russell (1998: 62), para leer afirmaciones como que Hécate es *madre de lamias* (uno de esos casos, no tan infrecuentes como podría creerse, en que el estudioso participa, sin ser consciente de ello, en el proceso de invención de variantes que mantiene viva una tradición).

[262] Anteriormente (→§149.2), hemos hecho mérito de la conjetura de Bergk, que enmienda el texto en Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ τῆς Ποσειδῶνος Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι, apoyándose en los testimonios de Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 9 (398 c) y Pausanias, X, 12, 1.

Κράταιϊν· Σῆμος φησιν Ἑκάτης καὶ Τρίτωνος, Κραταΐϊδος δὲ καὶ Δείμου Σκύλλαν. Στησίχορος Λάμιάν φησι τῆς Σκύλλης μητέρα[263].

Cratéis: Semo [22, 3B. 289 J] dice que es hija de Hécate y de Tritón; y de Cratéis y Deimos, Escila. Y Estesícoro dice que Lamia es madre de Escila.

Partiendo de este estado de la cuestión, podemos ahora analizar desde otros ángulos el pasaje del poeta siciliano, y la relación entre Escila y Lamia.

En opinión de Bowra (1967: 94-5), Page (1973: 136-54) y Rodríguez Adrados (1978, 1988), la *Escila* de Estesícoro era una secuela o continuación de la *Gerioneida*, y ambas composiciones formaban un único poema de dos libros. En la *Escila* se contaba cómo Heracles, cuando volvía con el ganado de Gerión, sufrió el robo de una bestia por parte de Escila, y la mató (Scol. Lyc. 46. 879).

La muerte de Escila a manos de Heracles es un rasgo más que aproxima a aquella con Lamia: también las Λιβυκὰ θηρία murieron a manos del héroe (L17B).

Lamia y Escila, que eran vistas como madre e hija en el mito, se equivalían como peces (→§29). A esto se une un fuerte paralelismo: Lamia roba y mata niños, Escila roba y mata marineros. Fontenrose (1980: 103-4), llega a decir que ambas «son la misma»; digamos, más bien, que aun antes que genealógicamente, están emparentadas tipológicamente.

94.2. Sibila líbica.

En el prólogo de un drama satírico de Eurípides se afirmaba que la Sibila líbica era hija de Lamia.

Tenemos varios testimonios de que Eurípides habló de esta Sibila hija de Lamia. Todos pueden remontarse al más antiguo de ellos, el prefacio anónimo a los *Oráculos Sibilinos* 32, ed. Geffcken: «hay diez sibilas, de las cuales la primera se llama Sambethe... la segunda Λίβυσσα, ἧς μνήμην ἐποιήσατο ἐν τῷ τῆς Λαμίας προλόγῳ Εὐριπίδης». Más conocida es la formulación en latín de Varrón, citado por Lactancio (*Div. Inst.* 1.6.8.: L4B): *Varro –in libris rerum diuinarum– Sibyllinos libros ait non fuisse unius Sibyllae, sed Sibyllas decem numero fuisse –secundam Libycam, cuius meminit Euripides in Lamiae prologo.* Es decir: «Varrón, en los libros sobre asuntos divinos, dice que los libros sibilinos no son de una sola Sibila, sino que las

[263] Cito el escolio tal como aparece citado en el *Lexicon homericum* de Ebeling, pues la lectura de los *Anecdota Parisiensia* de Cramer (Κράταιϊν Σχῆμος φησὶν Ἑκάτης καὶ Τρίτωνος Κραταιϊ ἡ τας δε καὶ Δείμου Σκύλλαν. Στησίχορος Λάμιαν φησὶ τῆς Σκύλλης μητέρα) es claramente errónea en sentido y puntuación.

sibilas fueron diez, la segunda líbica, de la cual se acuerda Eurípides en el prólogo de Lamia». Ahora bien: ¿cómo debe entenderse *in Lamiae prologo*? «¿En el prólogo de Lamia» (en el que habla Lamia); o bien «en el prólogo de *Lamia*» (prólogo de una obra llamada *Lamia*)?

No es fácil determinar cómo entendían los antiguos el pasaje, pues las menciones en Phot. *Amphilocia* 150.10-11 (δευτέρα [Σίβυλλα] δὲ Λίβυσσα, ἧς μνήμην ἐποιήσατο ἐν τῷ τῆς Λαμίης πρόλογῳ Εὐριπίδης) y en sch. Pl. 963b1 (L4C: Σίβυλλαι τοίνυν, ὡς πολλοὶ ἔγραψαν, γεγόνασιν ἐν διαφόροις τόποις καὶ χρόνοις τὸν ἀριθμὸν δέκα. – πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία – δεύτερα Λίβυσσα, ἧς μνήμην ἐποίσατο Εὐριπίδης ἐν τῷ πρόλογῳ τῆς Λαμίας) repiten la información de los *Oracula* y de Varrón, conservando la misma ambigüedad; lo mismo sucede con el autor español Pedro de Mexía, que traduce el pasaje en su *Silva de varia lección*: «en el prólogo de la Lamia» (Pedro de Mexía 1990: II 259, III 34, n. 16).

Apoyándose en la adjudicación de Snell, según el cual el fr. 922 de Eurípides, citado por Diodoro (XX, 41, 6):

> τίς †τοὔνομα το ἐπονείδιστον† βροτοῖς
> οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;

pertenece al *Busiris*, del que forma el inicio del prólogo (cf. el Papiro de Oxyrrinco, XXVII, 2455.19.), Parke (1988) adjudica también la mención de la Sibila délfica a esta obra, e interpreta *in prologo Lamiae* como «el prólogo pronunciado o interpretado por Lamia».

En opinión de Parke, Eurípides fue el primero en dar a la Sibila una madre, Lamia, y una localización, Libia. Completó la genealogía asignando a Posidón como padre de Lamia, lo cual resultaba idóneo para vincularla a Libia, pues Posidón era, en efecto, uno de los dioses principales de este país, como recoge Heródoto (IV, 188). Anteriormente, Sibila había sido entendida como un nombre propio, de localización imprecisa, y Lamia carecía igualmente de patria conocida (si bien la Comedia la presentaba, como es lógico, en Atenas).

Estas novedades responderían, a juicio de Parke, a necesidades o conveniencias de la trama del drama satírico *Busiris*. La introducción de la Sibila en el reino del tirano Busiris habría permitido al poeta el adjudicarle la autoría de una profecía, según la cual el rey egipcio habría de morir a manos de un extranjero. Esta profecía explicaría la cruel costumbre de Busiris de sacrificar a los huéspedes que llegaban a sus costas, y se habría cumplido por obra de Heracles. Por su parte, la introducción de Lamia (figura tomada de la Comedia) le permitiría introducir una atmósfera mixta de terror y eventual comicidad.

Como ya vimos (→§93.7), hay buenas razones para dudar, contra la opinión de Parke, de que el fr. 922 pertenezca al *Busiris*, y de que Lamia interviniese en absoluto en esa obra. Lo que sí es claro es que el testimonio de Eurípides, cualquiera que fuese el drama satírico que lo contenía, fue tomado como autoridad para la existencia de esta Sibila líbica. A ello se mezcló la idea de que «Sibila» había sido originariamente un título líbico, que las gentes de este país habrían dado a la profetisa hija de Lamia, y que Herófile, la Sibila délfica, habría recibido de aquella:

> πέτρα δέ ἐστιν ἀνίσχουσα ὑπὲρ τῆς γῆς· ἐπὶ ταύτῃ Δελφοὶ στᾶσάν φασιν ᾄσαι τοὺς χρησμοὺς <γυναῖκα> ὄνομα Ἡροφίλην, Σίβυλλαν δὲ ἐπίκλησιν. τὴν <δὲ> πρότερον γενομένην, ταύτην ταῖς μάλιστα ὁμοίως οὖσαν ἀρχαίαν εὕρισκον, ἥν θυγατέρα Ἕλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνος φασιν εἶναι, καὶ χρησμούς τε αὐτὴν γυναικῶν πρώτην ᾄσαι καὶ ὑπὸ τῶν Λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι.
>
> Sobresale de la tierra una roca. Sobre esta, según los de Delfos, cantaba sus profecías <una mujer> llamada Herófile, con el nombre de Sibila. Pero discurría yo que fue antes, siendo más antigua, aquella que dicen los griegos ser hija de Zeus y de Lamia hija de Posidón, y que esta cantó la primera oráculos y fue llamada por los libios Sibila (Pausanias 10, 12, 1: L26).

94.3. Sibila délfica.

Junto a esta leyenda de la Sibila líbica se desarrollaron pronto otras relativas a diversas Sibilas, vinculadas a otros lugares: en inicio, se trata de que cada lugar reclama ser la única y verdadera patria de Sibila (del mismo modo que varias localidades reclaman haber visto nacer a Homero). Pero, posteriormente, se termina aceptando la existencia de varias Sibilas, que habrían vivido en distintas épocas y lugares.

Una de las más célebres fue, naturalmente, la Sibila délfica. Y a esta, conservando literalmente la genealogía propuesta por Eurípides, se la consideró también hija de Lamia; pero esta vez no se trataba de una Lamia líbica, sino de la reina epónima de la ciudad de Lamia, la principal ciudad de Malis:

> ἔνιοι δέ φασιν (τὴν πρώτην Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος.
>
> algunos dicen que (la primera Sibila) vino de los de Malis, siendo hija de Lamia, la hija de Posidón[264].

Al mismo tiempo que la localización de Lamia, se añaden otras novedades: si en el caso de la Sibila líbica el esposo de Lamia era Zeus, en el caso de la Sibila délfica,

[264] Plut., *De Pythiae oraculis* (L18D); reproduce literalmente la misma frase Clemente de Alejandría (L30B).

se introduce el dato de que su padre es el propio Apolo, según testimonia la *Suda* (L62C): Σίβυλλα, Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας. Apolo era, sin duda, un padre inmejorable para una profetisa. Y en el linaje de esta Sibila había más sangre divina que humana, pues, como muestra el oráculo sibilino citado por Favorino (L19), esta hija de Apolo y Lamia seguía siendo, además, nieta de Posidón.

Desde un punto de vista más profundo, la relación de Lamia con la Sibila es, también, una muestra de la duplicidad de la concepción griega del discurso femenino, estudiada por Ana Iriarte (1990), quien se centra (dentro de los seres prodigiosos) en el análisis de las distintas visiones de la Esfinge. Sin embargo, mucho de lo que dice de esta, especialmente sobre su tratamiento más antiguo como raptora erótica de κούροι, es aplicable a Lamia, quien también se abalanza sobre jóvenes, y se relaciona, dentro de la sociedad, con el ámbito de las heteras.

En su estudio, Iriarte muestra la conexión existente entre la idea negativa del «artificio» femenino, trampa falaz cuyo primer exponente es la concepción hesiódica de Pandora (su lenguaje es seductor e insinuante: αἰμύλος) y la palabra enigmática de la Pitia y de las heroínas trágicas. En el caso de la Esfinge, la trampa erótica y el lenguaje enigmático aparecen integradas en un único paradigma, aunque cronológicamente el énfasis se va desplazando de una manifestación a otra (Iriarte 1990: 31-5).

Contemplada desde esta visión griega de la palabra femenina, emplazada «entre el silencio y el discurso», la relación entre Lamia y su hija posee otras connotaciones, aparte de las histórico-literarias notadas por Parke. El discurso de Lamia oscila entre el silencio (las lamias no hablan, como las Esfinges, sino solo silban como serpientes: Dión, L17B), el lenguaje corporal de la seducción erótica (análogo, por ejemplo, al empleado por la hieródula con Enkidu en el *Poema de Gilgamesh*) y el engaño arrullador de sus palabras a Menipo (la delusora lengua de la Novia de Corinto, quien pese a hablar sigue siendo, como bien capta Apolonio, una serpiente: L31A). Una criatura tal recoge en todo su contenido la visión más antigua y peyorativa de la palabra femenina, al modo de la Pandora hesiódica, y de la seducción a-lógica, enfrentada al razonamiento; mientras que su hija, la Sibila, es la representante de una segunda generación de la palabra femenina, desarrollada especialmente por la tragedia, en que la voz profética justifica la oscuridad y encubrimiento de su discurso por el respeto al αἰδός, virtud femenina por excelencia.

En la sucesión de Lamia a Sibila tenemos, expresada genéticamente, el paradigma perfecto de esta evolución: y de paso, el ejemplo de cómo innovaciones individuales (en este caso, de Eurípides) responden a otro nivel a manifestaciones del propio pensamiento mítico, en su decurso cambiante. Es decir, se inscriben dentro de la labor colectiva de fabricación de lo memorable[265].

[265] Sobre la actividad de la memoria colectiva de las sociedades tradicionales como creadora de mitos, repartida

94.4. Muchos hijos anónimos y efímeros.

En la versión del mito de Lamia desarrollada por el historiador helenístico Duris (siglo IV antes de Cristo; L3A-1, L3C-1), Lamia concebía varios hijos de Zeus, pero estos morían por intervención de la celosa Hera. Las variaciones en las fuentes nos dejan en principio en la duda de si Hera mató a los niños con su propia mano o si hizo que Lamia, enloquecida, los matase[266]. Las fuentes más antiguas que conservamos, los sch. Ar. *V.* 1035 (L3A-1) y *Pax* 758 (L3C-1), difieren en su interpretación. El primero nos dice:

> Δοῦρις δ᾽ ἐν β᾽ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι.
>
> Duris en el libro segundo de sus *Líbicas* cuenta que Lamia fue una hermosa mujer y, al haberse unido a ella Zeus, siendo envidiada por Hera, los hijos que engendraba los mataba.

Igual lectura nos dan Phot. (L54B), *Sud.* (L62A) y Apostol. (L79). En cambio, el sch. *Pax* 758 establece claramente que la matanza fue obra de Hera:

> λέγεται δὲ ἡ Λάμια βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ, ἧς ἐρασθῆναι τὸν Δία φασὶν, μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λάμια προσαγορεύεται. ἐνθεν αὐτῇ συνέλθων ὁ Ζεὺς, οὐκ ἔλαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τήν Λάμιαν τα γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει.
>
> Se dice que Lamia fue una hija de Belo y de Libia, de la cual, dicen, se enamoró Zeus, y la trasladó de Libia a Italia; de la cual también toma nombre la ciudad de Lamia, en Italia. Habiendo yacido con ella allí Zeus, no pasó desapercibido a Hera, la cual, celosa de Lamia, los hijos que nacían de esta los destruía.

Esta lectura del mito reaparece en la obra falsamente atribuida a Eudocia, la emperatriz bizantina del siglo XI, denominada Ἰωνιὰ, *El campo de violetas* (L65):

---

en individuos dotados para ello, cf. Marcel Detienne, «Los mitos viven en la memoria colectiva», citado en García Gual 1992: 286.

[266] La versión que hace de Lamia la asesina es claramente paralela de la leyenda etiológica sobre Mormo, que mata a sus hijos según cierta providencia o plan, acaso ajeno, como en el caso de Lamia, a su voluntad (→M§12).

Λάμια βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ. Ταύτης ἐρασθῆναί φασι τὸν Δία μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λαμία προσηγόρευται. ἔνθεν αὐτῇ συνελθὼν ὁ Ζεὺς οὐκ ἔλαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τὴν Λάμιαν τὰ γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει.

Lamia, hija de Belo y de Libia. De esta dicen que se enamoró Zeus y la trasladó de Libia a Italia; de la cual también la ciudad de Lamia en Italia toma su nombre. De donde, habiéndose unido con ella Zeus, no pasó desapercibido a Hera, quien, celosa de Lamia, los hijos que a esta le nacían los mataba.

Si tomamos en cuenta que la Pseudo-Eudocia se limita a compilar los escolios a Ar. *Pax* 757 y *V.* 1035, como ha señalado Flach (1879: 84, 121), sin haber encontrado aparentemente contradicción entre ambos, se impone el considerar que en su texto del sch. *V.* hubo de leer ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένης ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι, y no ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην. El participio de ζηλοτυπέω debe entonces entenderse con valor medio y no pasivo, y el infinitivo ἀπολλύναι como forma intransitiva: «por obra de Hera, celosa, sus hijos perecieron».

Evidencia suplementaria proporciona el sch. Aristid. (L86), que coincide con el sch. *Pax* y con la Ps. Eudoc.: καὶ ἡ μὲν Λάμια Λίβυσσα γέγονε γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ δὲ ὁ Ζεὺς ἐμίγη. καὶ ἡ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ᾽ αὐτῆς; «y Lamia fue una mujer libia de gran belleza. Con esta se unió Zeus. Y Hera, celosa, mató a los nacidos de aquella».

Apoyado por estas evidencias, Hullemann, editor de Duris, restituyó la forma de genitivo como originaria[267]. Por lo demás, el mitógrafo Cartari (1625) ya lo había entendido así:

Lamia fu una bella donna, della quale s'innamorò Giove, & ne hebbe un figlivolo, che la gelosa Giunone fece poi malamente perire.

No puede decirse lo mismo de nuestro mitógrafo patrio que, cubierto bajo las siglas J. Mh., y con la ayuda del versificador A. Tracia (que preparó un sumario en verso para encabezar cada uno de los artículos) publicó en Barcelona, en 1828, su *Compendio de la Mitolojía ó Historia de los dioses y héroes fabulosos*. J. Mh. y Tracia entienden que Hera hizo a Lamia abortar, y añaden el rasgo pintoresco, extrapolado de otras leyendas sobre Lamia, de que la enloquecida madre devoró sus retoños:

Lamia que en su locura devoraba
los desgraciados fetos que abortaba,

[267] Citado en el aparato crítico en *Photii Patriarchae Lexicon*, ed. Naber, pág. 372.

cuando siendo de Júpiter querida,
se vio por Juno á muerte perseguida,
dio orijen a *las Lamias* monstruosas
que tan fieras se pintan como hermosas.

Lamia, hija de Neptuno, era muy amada de Júpiter. Celosa Juno por esto, hizo que Lamia abortase en todos sus embarazos dando á luz los hijos muertos. Entristecióse Lamia de modo que perdió su hermosura y las gracias con que enamoró a Júpiter, é incurriendo en locura furiosa devoraba cuantos fetos abortaba (J. Mh. 1994).

Por otro lado, la historia de Lamia como reina líbica sufrió en un determinado momento una interpretación culta, muy peculiar, que afecta también al tema de los hijos. El mito líbico, cuyo desarrollo más completo atribuimos a la época helenística (Duris: L3A-1, L3C-1), probablemente a partir de los trazos sugeridos por Eurípides (L4), fue objeto en el siglo I antes de Cristo de una drástica relectura por parte del historiador Diodoro Sículo (XX, 41: L10), quien, siguiendo el método popularizado por Paléfato, despojó la trama de todo elemento mítico visible, eliminando a Zeus y Hera, y procurando explicar todo por causas naturales. Lamia se convirtió, así, en una mujer desdichada que malogró todos sus partos, y que, víctima de la desgracia, se tornó una vengativa genocida, ordenando que sus soldados matasen a todos los niños, para terminar arrojándose a la bebida.

περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαι φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἁπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν.

En la base de esta había una cueva bien grande, enteramente cubierta de hiedra y de tejo, en la que cuentan que vivió la reina Lamia, distinguida por su belleza. Pero por lo salvaje de su alma dicen que el tiempo transcurrido después de estas cosas volvió su aspecto bestial. Pues tras haber muerto todos los hijos que le nacieron, apesadumbrada por el dolor y sintiendo envidia por la felicidad de las otras mujeres con sus hijos, ordenó que de sus brazos les fuesen arrebatados los bebés y al instante los matasen.

Como se ve, el elemento divino ha desaparecido. Los hijos de Lamia son aquí simples mortales, que carecen del preceptivo linaje divino por la unión de su madre con Zeus; y se obvia la razón de su muerte, que el mito atribuye a los celos de Hera. Aunque el autor no lo dice, la racionalización puede completarse, pensando que los niños fueron sin duda endebles y efímeros, o acaso naciesen muertos. Como rasgos distintivos de la historia, Diodoro conserva solo la relación causa ↔ efecto entre el

pesar de Lamia por la pérdida de sus hijos y su aspecto bestial (que es, así, una suerte de afección psicosomática), así como la envidia hacia las madres más afortunadas.

La puesta en relación de todas las fuentes referentes a estos hijos anónimos de Lamia nos permite abordar el tema desde otros supuestos, ya hermenéuticos. ¿Por qué esta disparidad entre las fuentes más antiguas, que dan descendencia a Lamia (Escila: →§94.1, la Sibila líbica: →§94.2, y, como veremos, incluso Aquiles: →§94.5) y esta lectura, que hace de la pérdida de los hijos uno de los motivos fundamentales del mito?

En el comienzo de este trabajo hemos abordado el paralelo establecido por Burkert y otros entre Lamia y la demonesa acadia Lamashtu (→§7). Esta era, como Lamia, hija de un dios principal del Panteón (Anu), y, debido a su esterilidad, sentía una gran envidia por las madres, a las que atacaba durante y después del embarazo, y especialmente en el momento del parto. Igualmente, era conocida por atacar a los niños, y a ella se atribuían las enfermedades que estos sufrían, y que solían combatirse con enérgicos conjuros.

Este motivo de la falta de hijos propios (sea por esterilidad, o por muerte) está en clara relación con el ataque a los niños ajenos: estamos ante lo que Sarah I. Johnston ha bautizado como el paradigma de la demonesa reproductora, el cual aparece en diversas culturas, en tal distribución y medida que sugiere poligénesis tanto o más que difusión[268]. Tanto Lamashtu como Lilith (quien como Lamia tuvo también muchos hijos, de los que Yahvé hacía perecer a millares cada día) o la mexicana Llorona son en ese sentido plenamente isomórficas con Lamia, por emplear la terminología de G. Durand, aunque en otros aspectos difieran bastante.

Por un camino distinto, José Carlos Bermejo Barrera[269] (que no cita los mitos donde Lamia es madre de hijos como Escila y la Sibila) llega a parecidos planteamientos, poniendo en relación la infecundidad con el ataque al niño y al amante. Lamia, por ser Antiesposa y Antimadre, «lasciva infecunda», no puede ser madre con éxito, y la esposa legítima (Hera) le roba los hijos y los destruye:

> Este grupo de mujeres-monstruo mitológicas representa la negación de la esposa y de la madre; no pueden tener hijos, pues si alguna los tuviera se le morirían en seguida.

[268] El planteamiento de Johnston contiene una generalización equívoca: para ella se trata siempre de los espectros de madres frustradas, que acceden a dicha condición tras morir prematuramente sin haber cumplido adecuadamente su ciclo vital: por esta razón, en su último trabajo (Johnston 1999) las denomina ἄωραι. Sin embargo, ni de Lamia ni de Mormo (por citar dos ejemplos clave) se nos dice nunca que mueran: se transforman en monstruos inmortales estando vivas. En cuanto a Empusa, jamás fue mortal.

[269] Bermejo Barrera, «La esposa, la amante, el alimento y el excremento», en Bermejo Barrera 1994: 167-79.

94.5. Aquiles.

De los árboles familiares donde Lamia aparece, el más inusitado sin duda es el que nos proporciona el mitógrafo de época imperial Ptolomeo Queno («Codorniz»), quien hizo a Lamia madre de Aquiles, un homónimo del héroe aqueo (L15).

Gramático alejandrino de la segunda mitad del siglo primero después de Cristo, Ptolomeo Queno escribió, entre otras obras, una *Historia paradójica* (Παράδοξος ἱστορία) o *De la historia nueva, para la erudición* (Περὶ τῆς εἰς πολυμαθίαν καινῆς ἱστορίας), tratado del que nos han llegado varios fragmentos, ricos en material histórico y mitológico, en los resúmenes de Phot. (*Bibl.* 190). Uno de estos fragmentos contiene una insólita genealogía de un Aquiles hijo de Zeus y de Lamia:

> Καὶ Διός καὶ Λάμιας Ἀχιλλέα φασὶ γενέσθαι τὸ κάλλος ἀμήχανον, ὅν καὶ ἐρίσαντα περὶ κάλλους νικῆσαι τοῦ Πανὸς κρίναντος. Καὶ διὰ τοῦτο Ἀφροδίτη νεμεσήσασα ἐμβάλλει τῷ Πανὶ τὸν Ἠχοῦς ἔρωτα καὶ μὴν καὶ κατειργάσατο καὶ εἰς τὴν ἰδέαν αὐτόν, ὅπως ἐκ τῆς μορφῆς αἰσχρὸς καὶ ἀνέραστος φαίνηται[270].
>
> Y de Zeus y Lamia dicen que nació Aquiles, de belleza indescriptible, el cual, rivalizando en belleza, venció, siendo juez Pan. Y por eso Afrodita en venganza induce en Pan el amor por Eco, y en verdad lo arruinó de modo que de su belleza pasó a parecer feo e incapaz de inspirar amor.

Ptolomeo Queno presenta a este y otros Aquiles, presuntamente posteriores al héroe homérico, como complemento al héroe, con el que solo comparten el nombre.

La historia tiene extraños huecos: ¿con quién compitió en belleza este Aquiles, y por qué se irritó Afrodita con el resultado del concurso, ensañándose con su juez, Pan?

Es inevitable traer a la memoria el juicio de Paris, en el que, por el contrario, Afrodita fue la gran vencedora. Podemos suponer que Aquiles rivalizó en belleza con algún favorito de la diosa Cipria (¿o con ella misma?) y resultó vencedor. Este concurso de belleza sería, pues, antitético del juicio de Paris, y podría verse en él una venganza de las diosas agraviadas en aquella ocasión (Hera, Atenea), ambas favorecedoras de los aqueos.

Por lo que a Pan se refiere, la historia es divergente del mito habitual: en el *Himno homérico a Pan* se cuenta que ya al nacer su rostro era tan desagradable que espantó a su nodriza, la cual huyó corriendo; aquí, en cambio, su fealdad se explica

[270] Ptolomeo Queno, *Novae Historiae libri VII*, páginas 182-199 de los *Mythographi Graeci*, ed. Westermann. Cit. en Dimitrakópulos 1989: 11.

como castigo de Afrodita. Por lo demás, los mitos conservados sobre Pan no le pintan como un dios desdichado por su fealdad, sino más bien como un espíritu alegre y despreocupado.

Da la impresión de que el extravagante historiador ha desplazado el motivo de la desgracia que afea a quien la sufre, propio de Lamia, y se la ha aplicado a Pan; del mismo modo que ha hecho de Afrodita la agraviada, en vez de la vencedora, en el concurso de belleza. Estamos, como es común en su obra, ante «a completely irresponsible rewriting of many of the famous stories of the past» (Bowersock 1994: 25).

La reputación de Ptolomeo Queno deja en el aire la importancia que podamos dar a las extrañas variantes que introduce en sus textos: como señala Murray (1962: 109-10), la *Nueva historia* fue compuesta con la intención de dar noticia de cosas que nadie podía saber, o que contradecían la tradición corriente: por ejemplo, el relato de la guerra de Troya desde la perspectiva de Helena. Para lograr su propósito, Ptolomeo recurrió sin escrúpulo a su propia inventiva, haciéndola pasar por erudición de tradiciones poco comunes, «in a pose of scholarly precision» (Bowersock 1994: 25). Herder, que hizo un estudio crítico de él, llega a llamarlo *unverschämter Schwindler*, «desvergonzado embustero». Como escribe Bowersock (1994: 24), «he told lies as easily as he breathed»[271].

Con todo, el relato de Ptolomeo sobre Lamia como madre de este Aquiles pudo nacer como un guiño a la genealogía del héroe homérico. En el caligrama *El altar* de Dosíadas (E4) se alude a Aquiles como hijo de Empusa, hecho que se suele explicar aludiendo a las capacidades metamórficas de Tetis, que sería llamada Empusa por analogía con este ser, también proteico (→E§16).

Dosíadas escribió en el siglo III a. de C., época en la que las figuras de Empusa y Lamia parecen haber estado aún bastante diferenciadas; empero, para Ptolomeo Queno (como después para los lectores de Filóstrato) es probable que ambas figuras fuesen ya intercambiables. El tratamiento dado por Duris a Lamia incluía, como una de las compensaciones otorgadas por Zeus a Lamia tras la pérdida de sus hijos, el poder de «transformarse en lo que quisiera», asumiendo así la misma capacidad que Tetis y la Empusa poseían desde antiguo (→§63).

Me parece sumamente probable que haya que pensar en una igualdad Tetis = Empusa (así ya en Dosíadas) = Lamia, que explicaría la sorprendente maternidad planteada por Ptolomeo Queno.

[271] *Countless authorities were cited for the rectifications advanced, but it has long been apparent that almost all these alleged authorities are known only through Ptolemy the Quail and are mentioned by no one else. It is perfectly clear that he simply made them up* (Bowersock 1994: 25).

Aun admitiendo el carácter caprichoso e inventivo del autor, casi nada se fabrica sin bases previas; en el caso que nos ocupa, el poema de Dosíadas puede haber encauzado la fértil imaginación de Ptolomeo[272].

[272] Como observa Alan Cameron en su estudio de las fuentes inventadas de Ptolomeo y otros mitógrafos (2004, capítulo seis), la técnica de este consiste en combinar elementos conocidos de varios mitos, sacándolos de su contexto y formando con ellos historias nuevas que, a pesar de su carácter chocante, retienen cierto 'aire' tradicional. Concretamente, el concurso de belleza es uno de sus motivos favoritos: así, nos cuenta también que en uno de estos certámenes se enfrentaron Tetis y Medea, con victoria (predecible) de la diosa (Cameron 2004: 140-1).

CAPÍTULO II
ESCENARIOS

95. Generalidades.

Mientras que el hábitat básico de Lamia obedece, como hemos visto (→§71), a una serie de características estructurales relativamente fijas, la localización geográfica del personaje, como su genealogía, es bastante variada. Tal diversidad obedece a factores heterogéneos: la diversidad de tradiciones locales (cada sitio tiende a tener su Lamia), las leyendas epónimas (que vinculan a Lamia con las ciudades de Lamia, en Tesalia, y una supuesta localidad Lamia, en Italia), la tendencia general a situar a los monstruos en países exóticos, la identificación con otros personajes (la Lilith bíblica, Mormo, divinidades britanas) y, en fin, algunos casos marginales de confusión por el contexto.

Hay, también, una evolución histórica en las fuentes literarias: en la Comedia Antigua (L2, L3), no se hace cuestión del hogar de Lamia, que como no marcada es tácitamente ateniense o ática; Eurípides (L4), por invención personal o selección de tradiciones, la trasladó a Libia, y Duris (L3A-1, L3C-1) mantuvo esta localización, cuya evolución posterior se encuentra en la lectura racionalista de Diodoro (L10) y el *Discurso Quinto* de Dión (L17B), que muestra ya un estadio diferente de las tradiciones sobre Lamia ambientadas en Libia.

96. Atenas.

Exceptuando el breve fragmento de la *Escila* de Estesícoro (L1), que no da una localización precisa de Lamia, las primeras referencias a este ser las tenemos en la Comedia Antigua, en Crates (L2) y Aristófanes (L3).

Lo poco que conocemos de la *Lamia* de Crates nos lleva a pensar que en ella el personaje se movía por Atenas, por cuyas calles andaba tirándose exageradas ventosidades, hasta que fue finalmente capturada, y, al parecer, torturada.

Esto es lo que podemos colegir de los siguientes datos, que ya hemos ido comentando (→§23, →§69.1): el fragmento de la *Lamia* de Crates (L2A): Λάμια σκυτάλην ἔχουσ᾽ ἐπέρδετο, «llevando un bastón se peía»; su cita cómica por Aristófanes, quien trae a colación, como fábula, la historia de cómo ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο, «la Lamia capturada se peía» (L3B); el lécito ateniense de figuras negras del siglo V, editado y comentado modernamente por Halm-Tisserant (1989), que muestra a una mujer de rasgos caricaturescos (probablemente, Lamia) atada a un poste y torturada por un grupo de sátiros (→§39); las alusiones posteriores de Phot. (L54B) y sch. Paus. (L61) a cómo Lamia se peía en el ágora (→§56).

Tenemos, pues, que Lamia era concebida como un personaje cómico, ficticio, que se paseaba por Atenas (como podía, probablemente, haberlo hecho por cualquier otra ciudad[273]), pedorreándose por sus calles y en el ágora, y que en algún momento era capturada y castigada por sus maldades.

97. Libia.

La primera mención que sitúa a Lamia en Libia es el fr. 922 de Eurípides (L4A). Es probable que esta novedad deba atribuirse a la inventiva del poeta. En cualquier caso, es oportuno considerar cómo en esta innovación actuaron tendencias profundas del pensamiento mítico griego, que condicionaban la oportunidad o extravagancia de las variaciones poéticas sobre el mito. Libia era, como había señalado Heródoto, un lugar lleno de fieras salvajes (4. 181), y de criaturas prodigiosas: por ejemplo, el gigante Anteo, hijo como Lamia de Posidón, y al que Heracles derrotó (Píndaro, *Ístmica* 4. 52ss), lo mismo que a Lamia. También se situaba en ocasiones en Libia a Medusa, como reina de los etíopes (Fontenrose 1980: 284 n. 16). Y vecino a Libia vivía el tiránico Busiris, hermano o hermanastro, como Anteo, de Lamia[274].

Siendo esta la idea de Libia que tenían los antiguos, se constata que Lamia encajaba perfectamente en ella. El desierto líbico, lo mismo que el mar, resultaba morada idónea para un ser asocial, incapaz de integrarse entre los hombres, y que prefería acercarse ocasionalmente a las fronteras de la civilización en busca de víctimas. Como el mar, también Libia estaba en estrecha relación con Posidón.

Tras el drama satírico perdido de Eurípides, el historiador Duris (L3A-1, L3C-1) nos ofrece una nueva versión del mito líbico. En su relato, se enfatiza el carácter regio de Lamia, que gobierna Libia como una γυναικοκρατία, y se propone una genealogía (hija de Belo y de Libia) que la vincula tanto a la familia mítica de Ínaco (Ío, Danaides, Busiris) y a Posidón como al país mismo, por medio de la ninfa epónima, Libia.

Dejando aparte la lectura racionalista de Diodoro (L10), que solo se entiende como reinterpretación de la versión de Duris, el siguiente estadio del mito se encuentra en Dión Crisóstomo (L17B). La referencia a una Lamia individual se desintegra en un colectivo de «bestias líbicas», como las mencionadas por Heródoto, que no obstante retienen y desarrollan rasgos característicos de Lamia, por lo que son entendidas por el lector avisado como lamias.

98. El Ponto.

Un escolio anónimo (L5A-1) al pasaje de Aristóteles (L5A):

[273] Cf. la tradición neohelénica recogida por Politis (1904: nº 805) en Aráhova de Levadía (Beocia): «Muchos la han visto que caminaba por el pueblo».
[274] Sobre Libia en el imaginario griego v. Gómez Espelosín 1994: 225-32.

λέγω δὲ θηριώδεις, οἷον τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδιά κατεσθίειν

Me refiero a las (disposiciones) brutales, como la mujer de quien dicen que abre a las preñadas y se come a los niños

se refiere a Lamia como «mujer del Ponto»:

καταλέγει ἃ οὔκ εἰσιν ἡδὲα φύσει καί φησιν ὅτι τὸ ἐσθίειν τὰ παιδία φύσει ἡδὺ οὐκ ἔστιν. ἐδόκει δὲ τῇ Λαμίᾳ ἡδύ· ἡ Λαμία γυνή τις ἦν περὶ τὸν Πόντον, ἥτις διότι ἀπώλετο τὰ οἰκεία τέκνα, τὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν βρέφη ἤσθιεν (L5A-1).

Expone las cosas que no son agradables por naturaleza y dice que el devorar a los niños por naturaleza no es agradable. Pero a Lamia le parecía agradable. Lamia era una mujer de cerca del Ponto, la cual porque murieron los niños de su casa devoraba los bebés de las otras mujeres.

Esta referencia resulta, en principio, enigmática. ¿Qué valor debemos dar a una referencia aislada y tardía que coloca a Lamia, inusitadamente, en las cercanías del Ponto Euxino? Lo más probable es que se haya producido una confusión con el contexto del pasaje de Aristóteles. Este, tras las frases antes citadas, prosigue:

Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien dicen que hiende a las preñadas para comerse a los niños, *o como las de algunos pueblos salvajes del Ponto*, que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes[275].

El comentarista bizantino ha asimilado a Lamia con los caníbales del Ponto mencionados a continuación por Aristóteles, debido a su común afición a la carne humana, en especial la de niños tiernos. El dato geográfico debe, pues, desestimarse a la hora de construir una imagen de Lamia, aunque no su asociación con los caníbales: recuérdese (→§27) que Lamia era también vista como reina de los lestrigones, famosos antropófagos. También testimonia este carácter caníbal el resumen, un tanto confuso, del mitógrafo Heráclito (L7):

Ἱστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, καὶ ὅτι ἡνίκα ἂν μανῇ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαιρεῖ καὶ εἰς κοτύλην βάλλει, καὶ ὅτι σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει.

[275] *Ética Nicomáquea*, 1148 b 20, traducción de Emilio Lledó Íñigo, Madrid, 1985.

Cuentan que, habiéndose unido con ella Zeus, Hera la convirtió en fiera, y que cada vez que enloquece, se saca los ojos y los echa a una escudilla, y que come carne y devora hombres.

99. Italia.

Parte del mito de Lamia, tal como Duris lo contaba, consistía en el traslado de esta a Italia en brazos de Zeus, aparentemente para pasar desapercibidos a la celosa Hera, quien, sin embargo, se apercibió inmediatamente de lo sucedido:

> Λέγεται δὲ ἡ Λάμια Βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ, ἧς ἐρασθῆναι τὸν Δία φασὶν, μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λάμια προσαγορεύεται. ἐνθεν αὐτῇ συνέλθων ὁ Ζεὺς, οὔκ ἔλαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τήν Λάμιαν τα γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει.

Se dice que Lamia era una hija de Belo y de Libia, de la cual cuentan que se enamoró Zeus, y la trasladó de Libia a Italia, y de la que toma también su nombre Lamia, la ciudad de Italia. Habiendo yacido allí con ella Zeus, no pasó desapercibido a Hera, la cual, celosa de Lamia, los hijos que de esta nacían los mataba (L3C-1).

Tal como el escoliasta resume el relato de Duris, el traslado a Italia apenas parece tener otro sentido que el de introducir una referencia epónima a la ciudad de Lamia, «en Italia». El problema es que, a diferencia de la Lamia de Malis, esta Lamia italiana está por localizar en el mapa.

Es común, de hecho, dudar de su existencia. Aunque no hayan sido localizados arqueológicamente, no falta sin embargo en Italia, especialmente en Sicilia, noticia de lugares que llevaron el nombre de Lamia en la geografía antigua. Hubo en Sicilia, cerca de Acrae, una localidad llamada Λαμίας μασθοί, «los pechos de Lamia», atestiguada epigráficamente (*CIG* III, 5430); se trataba, probablemente, de dos montes que recordaban los enormes senos de la ogresa (→§12.4, →§49.1). Tomaso Fazello, historiador siciliano del siglo XVI, se refiere a otro lugar de la isla llamado Lamia. Era una cueva enorme, a dos millas de Mineo y, según la leyenda, tomaba su nombre de la hechicera Lamia, que nació allí (Fazello, *De rebus Siculis decades duae*, primera década, libro 10, capítulo II):

> *Due miglia lontan di quì si trova un luogo, che se chiama Lamia, dove è uno speco o antro grandissimo, che dal volgo oggi è chiamato Dafrone, dove dicono i Menenini che nacque e fu nudrita Lamia, quella incantatrice e maga*[276].

[276] No he logrado encontrar el texto original. Cito la tr. al toscano de Remigio Fiorentino, *Storia di Sicilia, Deche due*, Palermo, 1880, vol. II, p. 398.

En la península italiana, en Puteoli, en la Campania, junto al mar, había en el siglo XVI dos grandes Lamias, también llamadas *Ponderi*: se trataba de balanzas o básculas, en las que se pesaban las mercancías[277]:

> *Colonia fuit Romanorum, ac olim multo amplior quam nostris temporibus, quoniam sese extendit in circuitum (incipiendo a monte Orthodonico, sito super littoris illam plagam, Jesus Maria vocatam) a Septentrione utque ad Solfatare montem, ac inde versus Occidentem per priscam viam, lapidibus stratam, usque ad viam Campanam dictam et ulterius perrexit; adeo ut locum illum Orta vocatum amplecteretur; a quo versus Meridiem eundo ad ripam supra Starzam, includebat Lamias (Ponderi vocatas) ac a dicta ripa versus Orientem ascendendo, Sancti Francisci, Aedes olim antiquum Neptuni Templum, et hodiernos insuper Puteolos usque ad praefatum Orthodonicum montem; ita ut omnia illa loca olim Urbs continuerit.* (cap. I)

> *Praeterito Annuntiatae Templo, ut et aliquantum ex Campana via silicibus strata, ad viam, quae Puteolis ad Avernum ducit, apparent a dextro latere illae magnae Lamiae, quae inferviebant pro Teloniis, et locis, ubi ponderabantur merces, tantaeque eas esse magnitudinis oportuiut, quia id requirebant magna commercia, quae in Emporio isto exercebantur, de quo Strabo, et Cicero mentionem faciunt, et propter usum, cui inserviebant, hodierno etiam die loca nomen Ponderum retinent: hae fuere juxta mare, quod diebus illis undique pedem montis alluebat* (cap. VI)[278].

Fuera de Italia, se llamaba Lamias a dos islas cercanas a Lemnos, frente a la Tróade (Plinio 5. 31. 38) (→§12.3).

Convencido de que nunca hubo una localidad llamada Lamia en Italia, Jacoby (*FGH* 76, fr. 16), propuso modificar el texto, y leer Θεσσαλίαν y Θεσσαλίᾳ donde el texto nos da Ἰταλίαν e Ἰταλίᾳ. Medida tan drástica viene matizada por una salvedad: «salvo que haya entender que se refiere al pueblo de los lametinos, Λαμητῖνοι». Apenas sabemos nada sobre estos lametinos: solo una entrada de Esteban de Bizancio, quien los menciona a continuación de la Lamia tesalia:

> Λαμητῖνοι, πόλις [Ἰταλίας], ἀπὸ Λαμήτου ποταμοῦ πρὸς Κρότωνι. Ἑκαταῖος Εὐρώπῃ, «ἐν δὲ Λάμητος ποταμός, ἐν δὲ Λαμητῖνοι». ὁ πολίτης Λαμητῖνος.[279]

> Lametinos ciudad [de Italia], del río Lameto cercano a Crotona. Hecateo en la *Europa*: «y allí el río Lameto, y allí Lametinos». Y el ciudadano, lametino.

¿Cabe identificar esta ciudad siciliana de Lametinos, solo mencionada por Esteban de Bizancio, con la Lamia de Duris? La semejanza de los nombres no es

---

[277] El nombre les venía dado, quizá, porque se asustaba a los niños con los enormes garfios de la balanza: cf. la descripción que hace Joan Amades del Caçamentides («Cazamentiras»), asustachicos del folklore barcelonés: «era alto y grueso como las torres de la catedral, tenía las manos de hierro pesado y, en vez de dedos, largos garfios de romana, con los que enganchaba a los chicos malos, de los que necesitaba comer siete docenas cada día» (Amades 1957: 266-7). También las uñas de la Fiera Corrupia, otro asustaniños, eran «como ganchos de romana» (*Cocoweb* s.v. *Fiera Corrupia*).

[278] Ferrante Loffredo, *Antiquitates Puteolorum*, 1570 en la Red, consultado el 10 de marzo de 2009. URL: http://www.nsula.edu/campaniafelix/text.asp?id=15.

[279] St. Byz., *Ethnika*, ed. Meineke, pág. 409.

especialmente llamativa. Estaríamos, en cualquier caso, ante una opción a considerar, si no fuera por que tenemos información que sugiere que la ciudad italiana regida por Lamia hay que buscarla en el espacio mítico.

En un lugar impreciso de Italia [Grimal (1989 s.v. *Lestrigones*) sugiere Formias, al sur del Lacio] se situaba el territorio de los lestrigones, gigantes antropófagos que devoraban a los extranjeros. A sus costas arribó Odiseo, quien tuvo así ocasión de ver «la elevada fortaleza de Lamo», Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον (*Od.* 10.81). El pasaje homérico se ha entendido de dos modos, no necesariamente excluyentes: «la elevada ciudadela del (rey) Lamo» o «la elevada ciudadela de Lamo» (topónimo de la ciudad).

Lamo parece haber sido más bien un prosopónimo que un topónimo: la familia patricia de los Aelii Lamia pretendía hacer remontar su nobleza al Lamo homérico, al que se consideraba rey de los lestrigones (Hor. *C.* 3.17), y Lamo era también el nombre de un hijo de Heracles y Ónfale. Para Eustacio, en su comentario al pasaje homérico, se trata inequívocamente de un nombre de persona:

> Λάμος ἢ Λαιστρυγόνος ἐπιφανοῦς ὄνομα ἢ βασιλέως τῶν ἐκεῖ, υἱοῦ Ποσειδῶνος.
>
> Lamo: o nombre de un lestrigón ilustre o del rey de los de allí, hijo de Posidón.

En cualquier caso, sea Lamo el nombre del rey de la ciudad de los lestrigones o el de la ciudad misma (o el de ambos, si el rey Lamo es epónimo de la ciudad), un escolio a Aristófanes (L3C-1) relaciona explícitamente a Lamia con Lamo con estas palabras:

> Λαμίας ὄρχεις· Δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. Δίδυμος δέ εἰδωλοποιεῖ τινας ὄρχεις Λαμίας· θῆλυ γάρ. ἐντεῦθεν καὶ Λάμος ἡ πόλις τῶν Λαιστρυγόνων.
>
> *Testículos de Lamia*: Pues son activos los testículos. Y Dídimo se figura ciertos testículos de Lamia. Pues es femenina. De aquí también Lamo, la ciudad de los lestrigones.

Tenemos, pues, que el escolio viene a afirmar «de donde Lamia, Lamo». Parece, pues, lógico pensar que a Lamia y Lamo se los ha considerado, alternativamente, como epónimos de esta ciudad mítica italiana y que las tradiciones han dado ambos nombres a la fortaleza. Con una forma u otra, se trataba igualmente de la «ciudad de los tragones», (los lestrigones), pues ambos nombres son parlantes, y la raíz λαμ- tiene el sentido de «voracidad» como uno de sus componentes primarios (segunda acepción de λαμυρός) (→§9.2, →§59). En ambos casos, además, se da el parentesco con Posidón (→§93.2).

Fontenrose va más allá, y piensa que Lamo y Lamia eran respectivamente el rey y reina de los lestrigones, esposos, o madre e hijo (Fontenrose 1980: 110-1). Tal extremo es indemostrable; la evidencia de que disponemos me lleva más bien a pensar que este tipo de variantes míticas vienen regidas por una ley de incompatibilidad: «si Lamo, no Lamia», «si Lamia, no Lamo», lo cual viene precisamente a confirmar la identidad funcional de ambos[280]. Sí es cierto en cambio que Lamia ha sido vista como reina de los lestrigones, como prueba el sch. Theoc. 15.40 (L87):

> Μορμώ· Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχούσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.
>
> Mormo: Lamia, reina de los lestrigones, también llamada Gelo, que desafortunada por la muerte de sus hijos quería matar a los demás.

Tenemos, pues, que Lamia y Lamo alternan en el puesto de rey de los lestrigones, hijo de Posidón, y, seguramente, también en el papel de epónimos. De ahí que su ciudad, por otra parte mítica, pueda recibir cualquiera de los dos nombres —y que se introdujese el motivo del viaje a Italia para mantener la unidad de Lamia: es decir, para que la misma Lamia que era hija de Belo y Libia fuese también la reina epónima de la ciudad de los lestrigones.

Nada tiene de sorprendente que se desarrollase una fuerte tendencia a vincular a estos caníbales con Lamia, y a identificar a la Lamia situada por Eurípides en Libia con este otro desarrollo de la raíz λαμ-, homófono, y también análogo: pues los lestrigones, como Lamia, devoraban a sus víctimas humanas (→§8.11, →§120.7). La identificación es acertada, pues reconoce la unidad básica del tipo; aunque también resulte conveniente, desde el punto de vista histórico, aislar en lo posible los distintos desarrollos del personaje.

La relación de alternancia que se establecía entre Lamo y Lamia en Italia es, por lo demás, simétrica a la que tendió a establecerse en Tesalia: el nombre de la Lamia de Malis se atribuía, según unos, a Lamia, reina de los traquinios, y madre de la Sibila Délfica con Apolo, mientras que otros pensaban que era Lamo, el hijo de Heracles y Ónfale, quien había dado nombre a la ciudad.

> Λάμια, πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος. οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ Ἡρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε

[280] Aunque es preciso ser más cautos en ello, por sus mayores implicaciones, y por lo mucho que ha podido perderse de la Literatura griega, mi impresión es que la misma ley se aplica a Lamia y Hécate, que son madres de Escila en tradiciones excluyentes. Pese a que Lamia se identifica a veces con Empusa, aparición de Hécate, cuando en un texto se menta a Lamia la diosa ctónica jamás aparece, y viceversa. Así se cumple, por ejemplo, en la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato. Por lo tanto, solo en el sentido de su identidad funcional (que se expresa en su mutua exclusión) es cierta la afirmación de Rohde de que «Lamia y Hécate son idénticas» (Rohde 1898: II 410).

Τραχινίων. ἐν ᾗ καὶ Λαμιακὸς πόλεμος. ἔστι καὶ ἄλλη Κιλικίας. τὸ ἐθνικὸν Λαμιεῖς καὶ Λαμιῶται.

> Lamia, ciudad de Tesalia, de los de Malis, así Polibio. Unos dicen que de Lamo, hijo de Heracles, y otros que de una mujer, Lamia, que fue reina de los traquinios. (Esteban de Bizancio: L44)

Es decir, que se establecía un paralelismo de este tipo:

	ITALIA	TESALIA
Lamia	Reina de los lestrigones	Reina de los traquinios
Lamo	Rey de los lestrigones	Hijo de Heracles

Por otra parte, como ya señalamos, la dualidad del nombre del monstruo délfico Lamia/Síbaris implica también una dualidad, meramente virtual si se quiere, en el nombre de la colonia fundada en recuerdo de este ser en Italia:

Bestia	Lamia	Síbaris
Ciudad	(Lamia): mítica	Síbaris: real

Tenemos, pues, otra posible explicación de la Lamia italiana, que pudo confluir con la anterior.

100. Delfos.

Puesto que el arroyo que surgió al derrumbarse la bestia, y la ciudad que se fundó en recuerdo suyo, se llamaron Síbaris, parece que este sería el nombre propio de este ser, mientras que el nombre Lamia respondería a la conciencia de la semejanza de esta leyenda local con otras que corrían por Grecia atribuidas a la ogresa.

Desconocemos, desde luego, qué elaboración hizo Antonino Liberal (L28) del texto de las *Metamorfosis* de Nicandro, pero el hecho de que el nombre de Lamia aparezca solo en la presentación del monstruo (8.1), como alternativo a Síbaris, llamándosele solo Síbaris en las tres otras ocasiones en que se menciona su nombre (8.4; 8.6 y 8.7) apoya la sospecha de que, acaso, el texto del poeta viniese a decir que a este ser, a Síbaris, algunos lo llamaban Lamia, es decir, decían que era *una* lamia.

La identificación no tiene nada de sorprendente, pues el relato de Antonino Liberal muestra un gran paralelismo con otras historias de Lamia, en las que su víctima es también un joven atractivo, al que devora.

Que la Sibila délfica se relacionase con la reina epónima de Λαμία, ciudad perteneciente a la Anfictionía, es indicio adicional de que las historias sobre lamias eran bien conocidas en la zona del Parnaso.

101. Tesalia.

Es probable que Λαμία y Λάμια tengan orígenes completamente independientes, pero el parecido de sus nombres y la tendencia de las ciudades a desarrollar un αἴτιον relativo a su fundación, que incluía el uso de un personaje mítico epónimo, invitaba a ponerlas en relación.

Como sucede con la ciudad italiana de Λάμια (→§99), también en el caso de la ciudad tesalia hubo una doble tendencia disyuntiva a atribuir la fundación de la ciudad bien a un personaje llamado Lamo, bien a Lamia. También aquí el valor de la raíz λαμ- hacía de ambos nombres parlantes, adecuados a la fama de la región.

Aunque ciudad principal del pequeño estado o región de Malis, Lamia se incluía dentro de la Tesalia. Esta comarca, famosa por sus brujas (que, en el Medievo, acabarían llamándose *lamias*, y aparecen ya denominadas así, con uso figurado, en Apuleyo: L21A), lo era también como patria de comilones, como nos muestra uno de los pocos fragmentos conservados de la *Lamia* de Crates (L2B):

> Ἔπη τριπήχη Θετταλικῶς τετμημένα
>
> Ath. 10, 418c: ὅτι δὲ καὶ πάντες Θετταλοὶ ὡς πολυφάγοι διεβάλλοντο Κράτης φησὶν ἐν Λαμίᾳ· *Ἔπη – τετμημένα*. τοῦτο δ᾽ εἶπεν ὡς τῶν Θετταλῶν μεγάλα κρέα τεμνόντων.
>
> Palabras de tres codos cortadas a la tesalia.
>
> Ateneo X, pág. 418 c: y que también todos los tesalios eran acusados de comilones Crates lo dice en su *Lamia*: «Palabras de tres codos cortadas a la Tesalia». Esto lo dijo porque los tesalios cortan grandes trozos de carne.

Los testimonios relativos a Lamia como reina de los traquinios y a Lamo, hijo de Heracles y Ónfale, como epónimos de la ciudad son los siguientes:

> Λάμια πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος. οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ Ἡρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε Τραχινίων (Hdn., siglo II d.C.: L23).
>
> Lamia ciudad de Tesalia, de los de Malis, según Polibio, unos dicen que de Lamo, hijo de Heracles, y otros que de Lamia, mujer que fue reina de los traquinios.
>
> Λάμια, πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος. οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ Ἡρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε Τραχινίων (St. Byz., siglo VI = L44)

Λάμια πόλις· οἱ μέν, ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὠνομάσθη. οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχινίων. (Sch. Paus. 1.1.3, siglo X[281] = L61).

Λαμία, πόλις· οἱ μὲν ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὀνομάζουσιν· οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχίνιων (*EM*, siglo XII = L67B).

Como se ve, la formulación de Herodiano se repite sin apenas variaciones. Y, sin embargo, estas se dan, y tienen interés. En primer lugar, solo uno de los textos nos da la grafía correcta de la ciudad, Λαμία; los demás nos dan Λάμια, grafía que unifica acentualmente a la ciudad y su epónima (del mismo modo que existe una tendencia a llamar Λαμία a la ogresa).

Hay una segunda, y muy sugerente, diferencia: los dos textos más antiguos nos dan la forma de genitivo del nombre del hijo de Heracles como Λάμου, forma inequívoca de Λάμος; en cambio, los dos más modernos nos dan la forma Λαμίου, que puede ser genitivo tanto de Λάμιος como de Λάμιας.

Parece claro que Λάμιας sería una opción más trasparente (aún) que Λάμος o Λάμιος para el fundador de una ciudad Λαμία, lo que, sin descartar un error mecánico, puede explicar bien el cambio Λάμου → Λαμίου. Por otra parte, es tan poco lo que sabemos de este hijo de Heracles y Ónfale que no es de extrañar una vacilación de este tipo en su nombre.

Sin entrar ahora en un análisis de los numerosos mitos referidos a Heracles, el referente a sus relaciones con la reina lidia Ónfale merece un breve repaso por su paralelismo con algunos de los motivos del mito de Lamia.

Para purificarse de la muerte de Ífito, que le había conducido a un estado de locura, la Pitia aconsejó a Heracles venderse como esclavo y servir a un dueño por tres años. El héroe se sometió, y Hermes lo vendió a Ónfale, reina de Lidia, por tres talentos, que se ofrecieron como compensación al padre de Ífito, Éurito, que los rechazó.

Esta situación inusitada (el héroe por excelencia, brutal y viril, convertido en esclavo de una reina sofisticada y sensual) se prestaba a desarrollos maliciosos e

[281] La datación de estos (y otros) escolios es siempre aproximativa: sigo la interpretación del especialista N.G. Wilson (1994: 183), para quien el autor de estos comentarios a Pausanias es probablemente el filólogo bizantino Aretas, del siglo X.

irónicos, y los griegos y latinos no prescindieron de ellos, hasta llegar a la madura maledicencia de Ovidio en la novena de sus *Heroidas*.

Según se decía, Ónfale vistió al héroe con ropas femeninas, y le mandó a hacer compañía a sus criadas; fue, en fin, su amante, y engendró con él un hijo, nuestro mentado Lamo. Aunque esclavizado y afeminado, realizó importantes tareas bélicas para la reina, extinguiendo a los Cécropes, los Itonios, Sileo y a una gran serpiente que aterrorizaba Frigia (D. S. 4. 31).

Por otra parte, Ónfale era una mujer extremadamente viciosa: invitaba a los extranjeros a compartir su lecho, y después los mandaba matar (Clearch., fr. 43ª Wehrli). De aquí que Fontenrose (1980: 108) interprete la esclavitud de Heracles como una muerte temporal.

Como se ve, el carácter de Ónfale y el de Lamia son muy próximos: ambas son reinas de países bárbaros (Lidia, Libia), y ambas incitan al coito, para después matar a su víctima. Hay un paralelismo entre la muerte que Heracles da a Lamia y su esclavitud bajo Ónfale.

Este analogía hace más significativa la alternancia entre Lamia, «reina de los traquinios» y Lamo, Lamios o Lamias, el hijo de Heracles y Ónfale. La identidad funcional entre Lamia y Ónfale explica que una y otra (y, por lo tanto, una y el hijo de la otra) tiendan a excluirse.

Las menciones a Lamia como reina de Malis aparecen también en la genealogía de la Sibila délfica. En principio, esta Lamia tesalia es, como la líbica, hija de Posidón (aunque en la versión recogida por la *Suda* su amante ya no será Zeus sino Apolo, padre idóneo de una Sibila):

> ἔνιοι δέ φασιν (τὴν πρώτην Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος.
>
> algunos dicen que (la primera Sibila) vino de los de Malis, siendo hija de Lamia, la hija de Posidón (Plutarco, L18D).

102. Corinto.

La historia de amor entre el joven Menipo y una mujer fenicia mayor que él que en realidad resulta ser una Lamia o Empusa (L31A) está ambientada en un arrabal de Corinto, una ciudad famosa por sus heteras y asociada en general al lujo y la vida opípara (→E§37.4). Lamia, asociada a las heteras por ser apodo de algunas de ellas (→§11.2), y por ser, desde el nombre mismo (→§9.2) un personaje asociado a la lujuria, a la sexualidad infértil (→§117.3), no desentonaba desde luego en una localidad como esta. No es casual que también Mormo, una mala madre que da

muerte a sus propios hijos, fuera corintia. Al hablar de esta ogresa nos detendremos más en profundidad en las connotaciones de esta ciudad límite entre dos mares, atrayente pero peligrosa (→M§10.1).

103. Roma.

La creencia en Lamias en Roma puede ser considerablemente antigua, aunque se trate de un préstamo griego. Según nos dice Lucilio (L8A), la introducción en Roma de la creencia en *lamiae* y *terriculae* debe adjudicarse a Numa Pompilio, rey de Roma y sucesor de Rómulo (siglo VIII a. de C.), que continuó la obra de Fauno, rey del Lacio anterior a la llegada de Eneas:

> *Térriculás, Lamiás, Fauní quas, Pómpiliíque*
> *ínstituére Numaé, tremit hás, hic ómnia pónit.*
> *Út pueri ínfantés credúnt signa ómnia aéna*
> *vívere, et ésse hominés, sic ísti sómnia ficta*
> *véra putánt, credúnt signís cor inésse in aénis:*
> *pérgula píctorúm, verí nihil, ómnia ficta*[282].

> Los espantajos, las lamias que Faunos y Numas Pompilios
> instituyeron, con estas se aterra, y en tal cifra todo.
> Como los niños pequeños que creen toda estatua de bronce
> viva y humana, así esos los sueños ficticios los juzgan
> ciertos y piensan que hay corazón en la estatua de bronce:
> nada verdad, galería de cuadros, todo ficticio.

El fragmento viene introducido por Lactancio, en el primer libro de sus *Institutiones*, 22, 13 (p. 90 Brandt) con estas palabras: *Reliquit ergo posteris Faunus quoque non parum erroris, quem tamen prudentes quique perspiciunt. nam Lucilius eorum stultitiam, qui simulacra deos putant esse, deridet his versibus [terriculas — ficta].* «Pues Fauno dejó a sus descendientes también no poco de error, que sin embargo cualquier persona prudente ve claramente. Pues Lucilio se burla de la estupidez de los que piensan que son dioses las estatuas con estos versos: *los espantajos...*». Y vuelve a citar los mismos versos en el *Epítome*, capítulo 22 (p. 688 Brandt): *Has omnes ineptias primus in Latio Faunus induxit qui et Saturno avo cruenta sacra constituit et Picuum patrem tanquam deum coli voluit et Fatuam Faunam coniugem sororemque inter deos collocavit ac Bonam Deam nominavit. Deinde Romae Numa qui agrestes illos ac rudes viros supertitionibus novis onerat, sacerdotia instituit, deos familiis gentibusque distribuit, ut animos ferocis populi ab armorum suiis avocaret. Ideo Lucilius deridens ineptias istorum, qui vanis superstitionibus serviunt, hos versos ponit [terriculas — ficta].* «Todas estas necedades las introdujo Fauno el primero en el Lacio, el cual instituyó los sacrificios sangrientos al abuelo Saturno y también quiso que fuese adorado como dios su padre Pico y colocó a Fauna Insensata,

[282] En su edición, Krenkel, marca la métrica por medio de acentos, rasgo que mantenemos en la cita. Edita sin variaciones el fragmento F. Charpin, *Lucilius. Satires*, París, 1979, tomo II, pág. 75-76, numerándolo como fr. 19 del libro XV.

su mujer y hermana, entre los dioses y la denominó la Buena Diosa. Luego en Roma Numa, que a aquellos hombres incultos y rudos con nuevas supersticiones había adornado, instituyó los sacerdocios, y distribuyó a los dioses en familias y estirpes, para apartar los ánimos del pueblo feroz del ejercicio de las armas. Por esto Lucilio, burlándose de las necedades de quienes usan de vanas supersticiones, les dedica estos versos: *los espantajos...*».

También Nonio, en *De compendiosa doctrina*, 56, 7, se refiere a este pasaje: *‚Infans' a non fando dictus est... et est quod aut dici non debeat aut fari non possit; nam et infantes usque eo apellandi sunt, donec coeperint fari. Lucilius lib. XIX... et XV [ut pueri — homines]*. «*Infans* se dice a partir de "no decir"... y es aquello que no debe ser dicho o no puede expresarse; pues también se les debe llamar *infantes* hasta que comiencen a hablar. Lucilio, libro XIX... y XV ["como los niños chicos ..."].»

Lucilio ataca a Numa Pompilio y a Fauno como introductores de supersticiones reprobables. En realidad, la labor de Numa, codificando ritos y cultos, resultó fundamental para la religión romana. Por lo que a Fauno toca, estamos ante un personaje legendario, antiquísimo dios romano, al que solo secundariamente se le otorgan los historiadores romanos el papel de rey.

Resulta, seguramente, una exageración atribuir tal antigüedad a las lamias romanas, que, de seguir literalmente a Lucilio, serían con mucho anteriores a los primeros testimonios griegos sobre las mismas.

Si, en definitiva, el fragmento anterior tiene más interés histórico que mítico, no puede decirse lo mismo de otro pasaje (L8B), donde Lucilio se refiere a Lamia, atribuyéndole rasgos bien familiares: dientes afilados, gula voraz, y aspecto avejentado.

Íllo quíd fiát, Lamia ét Bitto óxyodóntes
quód veniúnt, illaé gumiaé vetulae ínprobae inéptae?

¿Qué sucede allí, que han venido Lamia y Bitto,
de dientes afilados, esas viejas tragonas, malas, importunas?.

El fragmento lo cita Nonio en *De compendiosa doctrina*, 117, 1: *‚Gumiae', gulosi. Lucilius lib. XXX: [illo — ineptae]*. El texto tiene varias correcciones de Escalígero: los manuscritos daban *ixiodontes*, y un orden de palabras distinto: *gumiae illi vetulae*[283].

Tenemos, pues, ya en Lucilio (siglo II a. de C.), y como algo tradicional, una imagen de Lamia muy cercana a la que nos dan los cómicos griegos: tratada con

[283] Puede que estemos ante un uso traslaticio, metafórico. En el texto manuscrito *Lamia et Bitto oxyodontes*, sujeto, lleva una aposición en masculino, *illi* (no *illae*), y otra en femenino, *gumiae vetulae inprobae ineptae*: tal vez Lucilio está pensando en unos comensales varones (uno de ellos perteneciente acaso a la *gens* Lamia), cuyo apetito desmedido les hace similares a lamias, a brujas voraces. Nótese que Nonio utiliza, en concordancia implícita con *illi*, el masculino *gulosi*.

mordacidad, e introducida con la debida incredulidad en las calles de Roma. El sentido de «voracidad» de la raíz λαμ- (segunda acepción de λαμυρός; cf. la acepción figurada de λάμιαι como οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων : L61) se ve bien recogido en el raro adjetivo *gumiae*, que Nonio aclara como *gulosi*[284]; y el adjetivo griego ὀξυοδόντες revela la condición de préstamo griego de este ser. Especial interés tiene la visión de Lamia como una *vieja*, visión que parece específicamente latina, y que explica el uso figurado de Apuleyo, al llamar figuradamente *lamiae* a las ancianas brujas tesalias (L21A).

Parece muy cercana la imagen que de Lamia daba el teatro popular, cuyo abuso deplora Horacio (posterior en un siglo a su modelo Lucilio) en su *Ars Poetica*, 340 (L13):

> *Ficta voluptatis causa sint proxima veris:*
> *ne quodcumque velit poscat sibi fabula credi,*
> *neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo.*
>
> Lo que por gusto se inventa, que esté a lo que es cierto cercano:
> no nos exija una historia creer cualquier cosa que quiera
> ni de la tripa de Lamia el chaval que almorzó saque vivo.

Este pasaje de Horacio parece indicar que la escena de la eventración de Lamia era común en escena, lo que nos daría el negativo exacto de las palabras de Aristóteles (L5A):

> τὴν ἄνθρωπον ἥν λέγουσι τὰς κνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδιά κατεσθίειν,
>
> la mujer que dicen que abre a las embarazadas para devorar los fetos.

104. Britania.

Desde Roma, la figura de Lamia se extendió por el Imperio. Nos han quedado huellas de esta expansión por dos caminos: las fuentes bajolatinas (inscripciones y textos eclesiásticos) y la pervivencia en el folklore.

En Britania tenemos un testimonio temprano en una inscripción (*CIL* VII 507; *RIB*[285] 1331: L85) descubierta en 1751 en Benwell, localidad cercana a Newcastle. La inscripción apareció en las ruinas de un templo; probablemente se trataba del

[284] De *gumia* deriva el castellano *gomia*, «Persona que come demasiado y engulle con presteza y voracidad cuanto le dan» (*DRAE*, tercera acepción). Aunque el diccionario no la recoge, la forma etimológica *gumia* es relativamente común en el español coloquial: *no seas gumia* (no seas ansioso, no seas comilón).

[285] *The Roman Inscriptions of Britain*, eds. R. G. Collingwood y R.P. Wright, Oxford: Clarendon Press, 1965, 2 vols. El primer volumen recoge las inscripciones en piedra, y el segundo las realizadas en otros materiales.

dedicado al dios céltico local Antenociticus, que se alzaba a cien metros de la fortaleza romana de Condercum[286]. Condercum constituía uno de los puestos de vigilancia de la muralla erigida en el siglo II d.C. por el emperador Adriano para separar la zona romanizada de la bárbara. Aunque levantada por soldados de la segunda legión augusta, en el siglo II la fortaleza fue ocupada por la *Cohors I Vangionum Milliaria Equitata*, un regimiento de caballería reclutado entre los vangianes, en Germania. A finales del siglo IV se encontraba allí la *Ala I Asturum*, un contingente de soldados de caballería procedentes de Asturias. Toda la zona del muro de Adriano fue escenario de un fuerte sincretismo religioso entre las creencias locales y las de los soldados imperiales[287].

La inscripción figura en un altar, informándonos de que este está dedicado *LAMIIS TRIBUS*. Estas tres Lamias son seguramente tres divinidades célticas que han sufrido una *interpretatio romana*, por ser análogas en algún sentido a las Lamias grecorromanas; se ha sugerido que podría tratarse de una manifestación trina de la diosa guerrera Morrígan, pues en una glosa del siglo IX a *Is.* 34:14 (L57) se identifica a Lamia con Morrígan (Gulermovich Epstein 1998; Stokes and Strachan 1901: I 2.6). Las tríadas de diosas femeninas eran comunes en la religión de la zona[288].

105. Hispania.

En Hispania, tenemos huellas literarias y epigráficas de la creencia en lamias. El testimonio de San Martín Dumiense (siglo VI: L46) revela que las *Lami(a)ae* eran objeto de culto en Galicia, como númenes de los ríos. La inscripción de Cabeza del Griego (Segóbriga) *Lumiis ex voto Primigenius Litio* (*CIL* 2.3098 = L84) indica que eran igualmente adoradas más al sur, con el nombre de *Lumiae* (→§18.3).

A estos datos se unen las pervivencias en el folklore posterior: los relatos sobre lamias constituyen una parte importante del folklore vasco, mientras que la forma

[286] En 1751 se realizaron obras para construir una carretera entre Newcastle y Carlisle. A la altura del fuerte de Benwell se hallaron los restos de un templo (¿el de Antenociticus?), en cuyo sótano apareció un altar de 78 cm. enrojecido por el fuego con la inscripción votiva que nos ocupa. Cf. Ross 1967: 223 y "Roman Alter and Tombstone Inscriptions from Benwell, U.K.", en la Red, 5/10/2001, consultado 10/3/2009. URL: http://museums.ncl.ac.uk/benwell/inscriptions.htm.

[287] Sobre la religión militar en la Britania romana v. Irby-Massie 1999.

[288] Las Tres Lamias se insertan en este contexto rebosante de deidades trinas, lo que favorece, pero también hace muy difícil de falsar, cualquier identificación precisa con personajes de ese entorno. Podría verse en ellas, por ejemplo, una variante de las Tres Madres, diosas célticas cuyo culto está bien atestiguado en la zona en ese mismo período. En otra inscripción de Benwell (*RIB* 1988), un prefecto, Terencio Agripa, dedica las obras de restauración del templo de Antenociticus a las Tres Madres del Campo y al Genio del regimiento astur, *Matr[ibus] Tribus Campestribus Et Genio Alae Pri(Mae) Hispanorum Asturum*. Pero en Carrawburgh (antigua Brocolitia), localidad cercana al Muro de Adriano, se encontró también, junto a un pozo sagrado, un relieve de la diosa local Coventina, representada gráficamente por tres ninfas que sostienen en una mano una copa y con la otra derraman agua (cf. *RIB* 1534). Dada la relación de las lamias con el agua, se podría defender que las tres Lamias son, precisamente, una forma trina de Coventina. Para más confusión, las diosas celtas tienden a identificarse entre sí: no es improbable, por ejemplo, que Morrígan (o las Tres Morrígan) se considerara en algún momento como un aspecto o advocación concreta (relacionado con la guerra) de las mismas diosas romanizadas como *Matres*.

Lumia (presente en la inscripción de Segóbriga) se ha conservado en Cantabria y otras zonas del norte de España con el valor de «bruja, hechicera», del que se ha deslizado al español moderno con el sentido de «prostituta», a través seguramente de la cadena de ideas *bruja* → *alcahueta* → *ramera*, presente en obras como la *Celestina* (→§4.6).

106. Edom.

La demonesa judía Lilith y la griega Lamia fueron identificadas prontamente por algunos traductores griegos y latinos del AT, sin duda por su caracterización análoga (ambas son figuras que atacan a los niños y seducen a los adultos).

El único pasaje de la Biblia que contiene la palabra *lilith* se encuentra en el libro de Isaías, capítulo 34, versículos 13-5[289]. El profeta contempla el país de Edom (comarca al sur del Mar Muerto), que se encuentra desolado y lleno de bestias salvajes, como castigo del Señor por su maldad. Entre esas bestias figura *lilith*, sin que quepa certidumbre absoluta de si el autor entendía esa palabra como nombre propio o común[290].

Una traducción moderna del pasaje (Is. 34: 13-15) dice así:

> En sus palacios crecen espinos, en sus torreones, cardos y ortigas; se convierte en cubil de chacales, en guarida de avestruces;
> se reúnen hienas y gatos salvajes, el chivo llama a su compañero, allí descansa el búho [en el original: *lilith*] y encuentra dónde posarse;
> allí anida la serpiente, pone, incuba y empolla sus huevos; allí se juntan los buitres y no falta el macho a la hembra (Alonso Schökel y Mateos 1992: 615-6).

El pasaje tiene un paralelo interesante (si no una inspiración directa) en un fragmento de un poema sumerio, *Gilgamesh y el sauce*, perteneciente al ciclo de Gilgamesh (Kramer 1938). Encontramos aquí una demonesa llamada Ki-sikil Lil-la-ke, que hace junto a otras bestias su morada, esta vez en un árbol de Ianna (Ishtar):

---

[289] Ha habido restituciones conjeturales de su nombre en otro pasaje, Job 18: 15 (Bril 1984: 58-9). En Is. 2: 18 Gaster 1942: 50 n.1. propuso restituir el masculino *lilû* (crítica en Zeman 1950: 19-20, Hurwitz 1992: 85-7). En ninguno de los dos casos puede considerarse demostrada la presencia del personaje.

[290] Las versiones en lenguas modernas del texto hebreo de *Is.* 34: 14 vacilan a la hora de traducir la palabra *lilith*: unas lo ofrecen como nombre propio, en mayúscula (*Biblia de Jerusalén*); otros lo interpretan como referencia a un género o especie monstruosa (*night monster*: *New American Standard Bible*); otros, en fin, en virtud de la asociación de algunos comentarios hebreos entre Lilith y las rapaces nocturnas, traducen el término por *lechuza* (*screech owl*: *King James Bible*; *nightjar*: *New English Bible*)

La *Septuaginta* traduce *lilith* por el plural ὀνοκένταυροι; la *Vulgata* por el singular *lamia*. Ambas traducciones indican que el término se sentía referido a una criatura sobrenatural, o una especie de tales criaturas. Quienes traducen *lilith* como un nombre común («lechuza»), quizá con el afán de reducir la demonología a mera zoología, pasan por alto que este tipo de aves (como la *strix* latina) eran para la imaginación antigua seres maléficos, criaturas vampíricas que chupaban la sangre de los niños. De este modo, *lilith* como nombre común parece, más bien, un subproducto o derivación del personaje de Lilith, una manifestación suya. La *Vulgata* acertó, en este sentido, al proponer la tradución *Lilith* = *Lamia*; pues Lamia era, en efecto, un correlato tipológico adecuado de Lilith dentro del imaginario grecolatino.

> El árbol crecía, pero su tronco no producía follaje, (porque) en sus raíces la serpiente «que no conoce hechizo» había puesto su nido; en su copa el pájaro Imdugud había colocado a sus pequeñuelos; en su interior la joven Lilith [*Ki-sikil Lil-la-ke*] había construido su casa (Lara Peinado 1992: 168-9).

Ki-sikil Lil-la-ke significa «la doncella Lil-la-ke» o «la doncella de Lil-la». Para entender esta expresión, hemos de detenernos un momento en la demonología sumeria. La palabra *lil* tenía como una de sus acepciones en sumerio la de «fantasma, espíritu maligno»: con tal sentido la hallamos en el masculino Lil-la o Lil-lu, nombre de un tipo de espíritus a los que, según se nos dice, pertenecía el padre de Gilgamesh[291]; sobre este nombre masculino se forma el femenino Lil-la-ke, que designa, pues, a una demonesa similar a Lil-lu o procedente de él. En fecha posterior, cuatro espíritus malignos del imaginario acadio (los masculinos Lilu y Idlu Lili; las femeninas Lilitu y Ardat Lili[292]) presentan en su nombre esta misma raíz *lil*, tomada en préstamo del sumerio: tanto Lilitu como, sobre todo, Ardat Lili son un antecedente claro, tanto en el nombre como en la tipología, de la Lilith hebrea, la cual debe entenderse, pues, como un desarrollo peculiar dentro de la tradición judía de un personaje tomado originariamente en préstamo (como otros elementos culturales) de los captores babilonios durante el Destierro (v. especialmente Cohen 1978: 133, con bibliografía).

Lil-la-ke es el nombre de un espíritu maligno que, en compañía de una serpiente inmune a todo encanto y del pájaro Zu, ha ocupado un árbol consagrado a la diosa del amor, Inanna. Para complacerla, Gilgamesh debe desalojar a los tres inquilinos, cosa que hace sin tardanza. Se trata de un espíritu femenino, definido como *doncella* o *virgen* (sum. *ki-sikil*); un personaje bastante cercano ya, no solo por el nombre, sino también por la tipología, a Lilith. Kramer, primer editor del texto, percibió esa relación y por ello tradujo *Ki-sikil Lil-la-ke* por *Lilith* (Kramer 1938), equivalencia algo apresurada que han seguido otros, como Lara Peinado (1984: 154-5 y 1992: 168-9)

En una situación similar en cierto modo a la de Kramer se encuentra el griego Símaco cuando en los últimos años del siglo II o primeros del III d.C. emprende una traducción al griego del Antiguo Testamento, alternativa a la *Septuaginta* o Biblia de los LXX. Al traducir el pasaje, tanto Kramer como Símaco buscan un nombre que cumpla dos condiciones: ser fácilmente reconocible por los lectores de su cultura y recoger un contenido similar al del personaje original.

Kramer, asumiendo que Lilith es un préstamo de Lilitu y esta a su vez un desarrollo de Lil-la-ke, traduce Lil-la-ke por Lilith (lo que supone, y así se le ha reprochado, dar a entender que el personaje de Lilith ya existía, tal cual, en el

[291] Se trata de varones difuntos que, no habiendo tenido hijos en vida, actuaban tras su muerte como íncubos (Scurlock 1991: 151-3, Couto 2005: 38-41). «El divino Gilgamesh: su padre era un demonio lil-lu», leemos en la lista de los reyes sumerios publicada por Jacobsen (1939: 89-91), datada alrededor del 2400 a.C.

[292] Como nota Zeman (1950: 20), Ardat Lili, «la doncella de Lilu», parece la traducción al acadio del sumerio Ki-sikil Lil-la-ke.

imaginario sumerio). Símaco vierte el nombre de Lilith por el de Lamia: ἐκεὶ ἠρέμησεν λαμία (L33), que sin duda le pareció lo más similar al hebreo *lilith* dentro del imaginario griego[293]. San Jerónimo refrendó esta equivalencia, recogiéndola en la *Vulgata*: *Quin ibi quietem aget lamia, et invenit sibi requiem* (L38A). Añadió, además, en su comentario al texto, una nota en la que señalaba cómo algunos hebreos identificaban a Lilith con las Erinias:

> *Et lamiam, quae Hebraice dicitur LILITH, et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐριννὺν, id est, furiam, suspicantur* (L38C).

El sabio latino vertió también la palabra hebrea *adit,* «chacal», por el latín *lamia* en un pasaje de las *Lamentaciones* de Jeremías, 4: 3 (L38B):

> *Lamiae nudaverunt mammam, lactaverunt catulos suos,*
>
> Las lamias desnudaron su seno, amamantaron a sus cachorros.

Así establecida la lectura de la *Vulgata*, durante toda la Edad Media circuló un texto de enorme autoridad que situaba a Lamia en Edom.

107. India.

La *Historia de proeliis Alexandri Magni* del arcipreste Leo de Nápoles (siglo X) nos cuenta que los soldados griegos que llegaron a la India (L63)

> *inuenerunt ibi mulieres que dicuntur lamiae, speciosae ualde, capillos usque ad talos, pedes habentes equorum; statura earum alta pedibus septem.*

En el capítulo cuarto de la *General e grand estoria* («De cómo fue Alexandre a otras selvas de India et fallo y las lamias et se le mostraron y otros muchos muchos avenimientos») hallamos la traducción castellana del texto:

> Et andando por ellas [las selvas de la India] fallaron y otrosi otras mugieres a que llamaban lamias; et eran aquellas muy fermosas mugieres et habien los cabellos luengos fasta en los tobiellos, et los pies de caballos et los cuerpos en luengo de siete pies; et cuando vieron la huest de Alexandre comenzaron se de ir; et caballeros de Macedonia que las vieron, cogieron empos ellas et alcanzaron dellas et tomaron ya cuantas et aduxieron las a Alexandre. E Alexandre cuando las vió maravillóse dellas mucho et de su fechura como eran fermosas de la cabeza fasta los tobiellos.

La India, frontera oriental del mundo conocido, constituía desde época clásica un lugar idóneo para situar todo lo que se quería soñar como posible: desde Escílax de

[293] La *Septuaginta*, antecedente obligado de Símaco, había traducido el singular *lilith* por el plural ὀνοκένταυροι (→E§23), buscando también un equivalente tipológico de *lilith* dentro del imaginario de su época.

Carianda, criaturas como esciápodos, macrocéfalos, otolicnos o monoftalmos constituyen atracciones habituales del viaje al Indo (Gómez Espelosín 1994: 198-206). Siguiendo a los soldados de Alejandro, el lector de libros como la *Historia de proeliis* se deja llevar a un espacio en el que admitirá como verosímiles los mismos prodigios que, en un contexto más cercano, pondrían a prueba su credulidad: «una tierra abundante y prolífica en todos los terrenos, con una vegetación y una fauna sorprendentes y habitada por pueblos singulares que constituyen toda una galería de rarezas y aberraciones» (Gómez Espelosín 1994: 199-200).

Las lamias del texto, aunque presentan varios rasgos importantes de su caracterización (la belleza extrema: →§43, el cuerpo híbrido de mujer y caballo:→§45.3, la elevada estatura: →§47.1, el pelo largo: →§48.1), parecen aquí reducidas a una mera atracción más en un circo o zoo virtual, la «galería de rarezas y aberraciones» de la que habla Gómez Espelosín. Llevadas ante los ojos del lector (como a los de Alejandro), su intención no es otra que maravillarle por un instante, para después seguir viaje. Convertido en simple materia pintoresca, lo siniestro se banaliza: ejército y lector pasan rápidamente por el país de las lamias sin rozar otra cosa que su superficie.

En el siglo XII las lamias hacen una aparición aún más desustanciada en la carta que, supuestamente, escribió el Preste Juan al emperador bizantino Manuel I (1143-1180): pasan casi desapercibidas en la abigarrada lista de animales que supuestamente pueblan los dominios del Preste:

> *In terra nostra oriuntur et nutriuntur elephantes, dromedarii, cameli, ypotami, cocodrilli, methagallinarii, camethetemis, thinsiretae, pantherae, onagri, leones albi et rubei, unsi albi, merulae albae, cicades mutae, grifones, tigres, lamiae, hienae, boves agrestes, sagittarii, homines agrestes, homines cornuti, fauni, satiri et mulieres eiusdem generis, pigmei, cenocephali, gygantes, quorum altitudo est quadraginta cubitorum, monoculi, cyclopes et avis, quae vocatur fenix, et rete omne genus animalium, quae sub caelo sunt*[294].

[294] Gustav Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlín, 1870, pp. 168-79; reproducido en la Red, "Medieval Sourcebook: Letter to Prester John", 30/8/1997, consultado 10/3/2009. URL: http://www.fordham.edu/halsall/source/presterjohn.html.

CAPÍTULO III
AMORES

108. Generalidades.

Una vez convertida en monstruo (en aquellas versiones en que no lo fue siempre), Lamia es a la vez atrayente, lasciva y mortal: es justo suponerle un número incalculable de amantes, defenestrados antes, durante o después del acto sexual. Examinaremos más tarde a estas víctimas de Lamia, procurarando reducirlas a un tipo bien dibujado, del que el Menipo de Filóstrato es un buen ejemplo (→§117.3).

Abordemos ahora, en cambio, los casos en que el mito da a entender que Lamia amaba realmente a su *partenaire*: que son también aquellos en que Lamia engendra hijos, aunque después los pierda. Estos amores preceden a su conversión en monstruo, y al establecimiento de su condición de lasciva infecunda. Su belleza es entonces plena, y no meramente aparente.

El panorama es muy reducido: tenemos únicamente a Zeus, el principal de sus amantes (→§109), y a Apolo (sustituto de Zeus en alguna genealogía local) (→§110).[295]

109. Zeus.

Lamia fue solo un caso más en la larga lista de adulterios con mortales de los que el Olímpico podía jactarse, para irritación de Hera. No le faltaban antecedentes en su propia familia (→§93). Entre sus ascendientes está Ío, una de las amantes de Zeus perseguidas con más saña por la celosa Hera (→§93.8).

Hay, pues, elementos de consanguineidad: el Cronida se encapricha de la tataranieta de su antigua amante, que llevaba además en sus venas, por parte de su padre Belo, sangre de Posidón, hermano de Zeus[296].

A partir del escenario preparado por Eurípides (L4A, L4B), que había colocado a Lamia en Libia, adjudicándole la maternidad de la Sibila, el historiador helenístico Duris reelaboró, en el siglo IV a. C., el material mítico disponible, con cierta dosis de innovación, y redactó algunas líneas sobre los amores de Zeus y Lamia. La erudición posterior volverá la vista a este relato etiológico de Duris para obtener información adicional sobre aquella desdibujada Lamia de la que quedaban trazas en la

[295] Abbott (1903: 265) escribe que en el folklore macedonio las lamias están a menudo casadas con dragones (δράκοι), aunque no aporta etnotextos donde esto suceda.

[296] Si los hijos de Lamia y Zeus hubieran sobrevivido, uno de ellos habría heredado el trono de Libia: la intervención divina, en la forma de unión tío-sobrina, hubiera tenido un efecto similar al estudiado por Bermejo Barrera (1980: 14-5, 34) en los casos de Níobe y de Ío: el primogénito de Lamia habría supuesto el inicio de una nueva dinastía real o la reabsorción de una ya existente (en este caso, la de Libia: que, por otra parte, ya llevaba sangre olímpica por las uniones previas de Zeus con Níobe e Ío y de Posidón con Libia).

Comedia y que funcionaba aún eficazmente como asustachicos en amplias zonas del mundo helenístico y romano: la historia de Duris es, así, incorporada en forma muy resumida a un libro de comentarios de las comedias aristofánicas (ὑπόμνημα), escrito tal vez por el gramático alejandrino Dídimo, y de ahí pasa a dos escolios aristofánicos (L3A-1, L3C-1) que intentan aclarar pasajes del cómico en que se cita a Lamia (L3A, L3C). Gracias a ellos conocemos el mito, pues tanto el libro de Duris como el ὑπομνήμα alejandrino no han sobrevivido como tales:

> Δοῦρις δ᾽ ἐν β᾽ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι. διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.
>
> Duris en el libro segundo de sus *Líbicas* cuenta que Lamia fue una hermosa mujer y, al haberse unido a ella Zeus, siendo envidiada por Hera, los hijos que engendraba los mataba. Que por eso, a causa de la pena se volvió deforme, y a los hijos de las otras los raptaba y destruía (Sch. *V.* 1035 = L3A-1).

> λέγεται δὲ ἡ Λάμια βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ, ἧς ἐρασθῆναι τὸν Δία φασὶν, μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λάμια προσαγορεύεται. ἐνθεν αὐτῇ συνέλθων ὁ Ζεὺς, οὐκ λαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τήν Λάμιαν τα γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνῄρει. ἡ δὲ ἀποθνηκόντων τῶν τέκνων αὐτῆς βαρυνομένη, τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνῄρει. δια τοῦτο καὶ τὰς τίτθας ἐκφοβοῦσας τὰ βρέφη καλεῖν ἐπ᾽ αὐτοῖς τὴν Λαμίαν. μυθύεται δὲ ὡς ἄϋπνος αὕτη διατελεῖ βουλήσει Ἥρας, ἵνα καὶ ἡμέρας καὶ νύκτας ἐν τῷ πένθει ᾖ, ἕως οὗ αὐτὴν ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀφαιρετοὺς αὐτῆς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίησεν, ὅπως ἂν ἐν αὐτῇ ᾖ ἐξαιρεῖσθαι καὶ πάλιν θεῖναι. λέγεται δὲ ἐσχηκέναι παρὰ Διὸς καὶ το μεταμορφοῦσθαι εἰς ὅ τι οὖν βούλοιτο. οὕτως εὗρον ἐν ὑπομνήματι.
>
> Se dice que Lamia era una hija de Belo y de Libia, de la cual cuentan que se enamoró Zeus, y la trasladó de Libia a Italia, y de la que toma también su nombre Lamia, la ciudad de Italia. Habiendo yacido allí con ella Zeus, no pasó desapercibido a Hera, la cual, celosa de Lamia, los hijos que de esta nacían los mataba. Y ella, sufriendo al morir sus hijos, los hijos de las demás los robaba por envidia y los destruía. Por ello, también las nodrizas llaman a Lamia contra los niños, para asustarlos. Cuenta el mito que esta misma pasa la vida insomne por designio de Hera, para que esté días y noches en pena, hasta que compadeciéndola Zeus le hizo extraíbles los ojos, de modo que estuviese a su alcance el quitárselos y volvérselos a poner. Y se dice que recibió también de Zeus el metamorfosearse en lo que quisiera. Tal encontré en el libro de comentarios (ὑπόμνημα). (Sch. *Pax* 758 = L3C-1).

Incluso la noticia de que fue Duris el narrador de esta historia podría haberse perdido, pues solo el primero de los comentarios menciona el nombre del autor. La redacción del segundo y más extenso de ellos indica que la obra de Duris llegó al escoliasta por fuente intermedia, un libro de comentarios a Aristófanes, probablemente el compuesto por el filólogo Dídimo (siglo I a. de C.), que aparece mencionado al inicio del mismo escolio (Δίδυμος δέ εἰδωλοποιεῖ τινας ὄρχεις Λαμίας).

A estos escolios se une, como material independiente de interés sobre los amores de Lamia, una extravagante noticia del mitólogo Ptolomeo Queno (siglo I d. de C.), quien la hace madre con Zeus de Aquiles, parónimo del héroe homérico (L15); una referencia de Pausanias a que la Sibila líbica era hija de Zeus y de Lamia (L26D), lo que parece reproducir información del *Busiris* de Eurípides; y una brevísima mención del Pseudo-Clemente Romano (L16), dentro de un largo catálogo de las conquistas de Zeus, de la forma que este adoptó para unirse a Lamia, la abubilla. En estos breves y a veces desconcertantes testimonios puede haber aún sobrevivido material de la obra de Duris no recogido por el escoliasta a Aristófanes, o de formas anteriores del mito (la tradición popular, el drama satírico de Eurípides).

Por lo demás, las fuentes eruditas (Phot., *Sud.*, Ps. Eudoc., Apostol., sch. Aristid.: L54B, L62A, L65, L79, L86; así como Heraclit. Myth.: L7) se limitan a reproducir o parafrasear el contenido de los escolios a Aristófanes, ofreciéndonos, pues, material de tercera mano.

El conjunto de las fuentes nos da, pues, la siguiente información: sabemos que Lamia era una joven de gran hermosura, y que Zeus se encaprichó de ella. Procurando pasar desapercibido, llevó a su amante a Italia, donde dio nombre a la ciudad de Lamia, y allí se unió a ella, en forma de abubilla (*upupa*); repetidas veces, al parecer, pues fueron varios los hijos que nacieron de esa unión[297]. Sin embargo, la pareja no pasó desapercibida a la vigilante Hera, quien hizo morir, uno tras otro, a cada uno de los retoños de la reina. En cierto momento, la situación llegó a un punto de no retorno: enloquecida por el dolor de la pérdida de sus hijos, el aspecto y el carácter de Lamia cambiaron, y perdió las prendas de belleza que eran caras a Zeus. Este, pues, la abandonó; y solo al ver los terribles castigos que su esposa infligía sobre ella volvió a intervenir (como en los cuentos populares hace el Hada madrina, tras las maldiciones de la bruja maligna enemiga de la princesa), si no para retirar los castigos, mitigándolos al menos en lo posible.

En un aspecto importante Duris se aparta de la versión previa del mito líbico: en Eurípides, y en general en una tradición popular, la unión de Zeus y Lamia sí

[297] La caracterización de la abubilla presenta varios puntos de contacto con la de Lamia, lo que explica probablemente esta elección: *It is in reality a shy and timid little bird frequenting desert places, a habit which lends verosimilitude to the theory that it is under a curse or remorseful for some unforgettable crime. In most languages the name of the bird (Greek* epops*, Latin* upupa*, French* huppe*, and English* hoopoe*) has been derived from its cry. This sounded to the Greeks as ποῦ, ποῦ, and indicated an endless and unsuccessful search* (Halliday 1933: 92-3).

fructificó, y dio origen a una hija destinada a ser célebre, «la primera que cantó oráculos y fue llamada por los libios Sibila» (Paus.: L26) (→§94.2). También Ptolomeo Queno (L15) da descendencia a la pareja, pues los hace padres de cierto Aquiles, distinto del homérico (→§94.5).

De un modo u otro, en el triángulo amoroso con Zeus y Hera, la diosa del matrimonio, Lamia asume el papel prototípico de «la Otra». Hera realiza en ella la venganza, largo tiempo demorada, que no logró ejercer contra su tatarabuela Ío y otras muchas rivales mortales: la amante, no capacitada por el matrimonio para la procreación de hijos legítimos, es condenada a la esterilidad; y, al secarse sus encantos, el marido pierde paulatinamente su interés por ella.

Desde el punto de vista de la sociedad que vive los mitos y se ve reflejada en ellos, el trágico fin de los amores de Zeus y Lamia (visión muy negativa del amor extramatrimonial, propia por otra parte del moralista Duris[298]) contrasta vivamente con la asunción, llena de vitalidad, que hacían algunas heteras, en concreto la favorita de Demetrio Poliorcetes, del nombre de la reina libia: la condición de la *Otra* se asumía aquí con insolencia y desparpajo, y, forzando el paralelo, los cultivados clientes asumían el papel de Zeus en el mito, como cumplidores de sus caprichos soberanos.

Este juego de roles míticos tenía un papel importante, pues la relación con las heteras, especialmente en el marco del *simposio*, estaba marcada por connotaciones psicológicas agradables: implicaba la superación del terror sobrenatural a la mujer que suponían las asustachicos (Lamia, Mormo...), y el acceso, por así decir, a la otra cara del mito. Las caricias de Lamia eran en realidad agradables, y su legendaria voracidad no pasaba a lo sumo de un grato mordisco en el cuello. Como escribe Ezio Pellizer (1982: 158),

> La dimensión infantil, con sus angustias y fobias aplacadas en un reír ingenuo y consolado, se reproduce en la licencia lúdica de la fiesta masculina, es decir, en el simposio, donde el adulto recorre de nuevo este itinerario resolviendo sus tensiones hacia los fantasmas inquietantes de lo femenino en compañía de Leonas o Locuras o Lamias más o menos devoradoras y mordaces, que saben alegrar con el vino o con el encanto de la música, con la hilaridad y con la seducción amorosa, aplacando las preocupaciones con la risa liberadora.

El extremo hiperbólico de esta relectura positiva (identificar a Lamia con la diosa de los placeres del amor, patrona de las heteras) lo realizan los atenienses cuando, como lisonja a Demetrio Poliorcetes, elevan a los altares a la favorita real bajo la advocación de Afrodita Lamia; práctica en la que los siguen los tebanos (Democh. 75 J F1). Según Clemente de Alejandría, el mismo Demetrio, en un acto de amor impío, subió a Lamia al Partenón, y mostró a la estatua sacra de Atenea, diosa de la doncellez, los rasgos y posturas de su amada «compañera» (L30A):

[298] Como escribe Jesús Lens, el moralismo «ocupaba probablemente un lugar importante en la concepción historiográfica de Duris, aunque este componente puritano de su personalidad ha pasado generalmente desapercibido» (Lens 1988: 914).

αὖθις δὲ τὸν Δημήτριον θεὸν καὶ αὐτὸν ἀναγορεύοντες· καὶ ἔνθα μὲν ἀπέβη τοῦ ἵππου Ἀθήναξε εἰσιών, Καταιβάτου ἱερόν ἐστι Δημητρίου, βωμοὶ δὲ πανταχοῦ· καὶ γάμος ὑπὸ Ἀθηναίων αὐτῷ ὁ τῆς Ἀθηνᾶς ηὐτρεπίζετο· ὁ δὲ τὴν μὲν θεὸν ὑπερηφάνει, τὸ ἄγαλμα γῆμαι μὴ δυνάμενος· Λάμιαν δὲ τὴν ἑταίραν ἔχων εἰς ἀκρόπολιν ἀνήει καὶ τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἐνεφυρᾶτο παστῷ, τῇ παλαιᾷ παρθένῳ τὰ τῆς νέας ἐπιδεικνὺς ἑταίρας σχήματα.

A Demetrio también lo proclamaron dios. Y donde bajó del caballo, al entrar en Atenas, hay un templo a Demetrio Catabaites, y altares por todas partes; y los atenienses le habían dispuesto una boda con Atenea. A la diosa la desprecia, no pudiendo desposar a una estatua; en cambio, tomando a Lamia la hetera subió a la Acrópolis y en la cámara nupcial de Atenea se unió con ella, mostrando a la antigua doncella las posturas de la joven hetera.

De este modo, pues, por medio de una conducta impía, se expresaba la ruptura desafiante del orden de valores sociales ejemplificado por el mito, y la realidad daba fin feliz, de modo excepcional, a los en otro nivel fracasados amores de Zeus, dios de soberano capricho, y Lamia, amante amorosa y encendida. Como indica Geyer, el autor del artículo *Lamia* en la *RE*, «de este homenaje se puede concluir que Demetrio consideraba a Lamia una princesa»: es decir, que donde el pueblo y sus adversarios veían a Lamia reflejada en el θηρίον mítico, Demetrio reconocía la dignidad de la reina libia, tratada como tal por Zeus.

110. Apolo.

La relación del dios délfico con Lamia no nos ha llegado recogida dentro de ninguna narración, sino como una mera referencia genealógica. Dentro del artículo de la *Suda* (Σ 355), la paternidad de la Sibila (aquí, probablemente la délfica) se atribuye, entre otros, a Apolo y Lamia:

Σίβυλλα, Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας, κατὰ δέ τινας Ἀριστοκράτους καὶ Ὑδάλης, ὡς δὲ ἄλλοι Κριναγόρου, ὡς δὲ Ἕρμιππος Θεοδώρου.

Sibila, hija de Apolo y de Lamia, y según algunos de Aristócrates e Hydale, y según otros de Crinágoras, y según Hermipo, de Teodoro. (L62C)

El padre de esta Lamia, según nos dice Plutarco (L18D), no es otro que Posidón[299]. Parece, pues, que se ha retenido, al menos en parte, la genealogía de la Sibila líbica (hija de Lamia y nieta de Posidón). Al mismo tiempo, se han introducido

[299] Plut. (L18D): ἔνιοι δέ φασιν (τὴν πρώτην Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος.

cambios importantes: el dato de que la Sibila hija de Lamia «vino de Malis» sugiere que su madre no es otra que la reina epónima de la ciudad de Λαμία (→§26, →§101). Su amante no es, como en relatos más antiguos, Zeus: ello se entiende bien si tenemos en cuenta que esta leyenda ha de ser relativamente reciente, y que cuando se crea ha cobrado ya fuerza la versión de Duris, que hace infructuosos los amores de Lamia y Zeus, y marca a la reina libia como un monstruo temible. ¿Qué mejor amante para esta *otra* Lamia, no marcada negativamente como infértil, madre de hecho de la Sibila délfica, que el propio Apolo, dios de Delfos y de la adivinación?

Hay, en fin, otro factor que puede haber ayudado a este cambio: dentro de la religión griega, Zeus va retirándose progresivamente a un segundo plano en el campo de la adivinación, mientras que Apolo asume el protagonismo en nombre de su padre. Ambos son progenitores especialmente adecuados para una Sibila, pero es lógico que Apolo tienda a asumir preferentemente ese papel en mitos más recientes.

CAPÍTULO IV
CASTIGOS Y REGALOS DIVINOS A LAMIA

111. Castigo de Hera.

Aunque Hera trató con extrema dureza a muchas de sus rivales (entre ellas a Ío, tatarabuela de la reina líbica, a cuyo hijo Épafo hizo robar y esconder) no resulta exagerado decir que se ensañó con Lamia. Al castigo esencial y primero (condena a la infertilidad, por aniquilamiento sucesivo de cada uno de sus recién nacidos:→§111.1) añadió un segundo, temible: privó a Lamia del sueño, para que fuese consciente sin reposo de su propia desdicha (→§111.2).

Estos pormenores eran parte esencial de la trama del mito en Duris, y como tal los recogen los escolios a Aristófanes:

> Δοῦρις δ᾽ ἐν β᾽ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι.
>
> Duris, en el libro segundo de sus *Líbicas*, cuenta que Lamia fue una mujer hermosa, y que habiéndose unido a ella Zeus, siendo envidiada por Hera los que engendraba los destruía (L3A-1)
>
> ἔνθεν αὐτῇ συνέλθων ὁ Ζεὺς, οὐκ ἔλαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τήν Λάμιαν τα γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει. (...) μυθύεται δὲ ὡς ἄϋπνος αὕτη διατελεῖ βουλήσει Ἥρας, ἵνα καὶ ἡμέρας καὶ νύκτας ἐν τῷ πένθει ᾖ.
>
> Reuniéndose allí con ella Zeus, no pasó desapercibido a Hera, quien, celosa de Lamia, los hijos que nacían de esta los destruía. (...) Y cuenta el mito que esta misma pasa la vida insomne por designio de Hera, para que esté días y noches en pena (L3C-1).

Fuera de las versiones racionalistas de Heráclito y Diodoro (L7 y L10), que examinaremos en breve, las versiones posteriores del mito (Phot., *Sud.*, Ps. Eudoc., sch. Aristid., Apostol.: L54B, L62A, L65, L79, L86) beben de los escolios a Aristófanes, sin aportar variantes significativas.

111.1. Muerte de sus hijos.

El exterminio sistemático de los hijos de Lamia supone la condena de esta a la infecundidad: la esposa legítima (Hera) se afirma así como la única fecunda, frente a la amante, que intenta serlo pero resulta estéril. El precedente del robo y ocultamiento del hijo de Ío, Épafo, apunta en la misma dirección: en general, son proverbiales los esfuerzos de Hera por impedir que las amantes de Zeus den a luz a sus hijos y los

críen. Lo que Hera consigue con los hijos de Lamia es lo que intenta, en vano, con Heracles, cuando envía contra el héroe recién nacido unas terribles serpientes. Lo especial en el caso de Lamia es que esos intentos, habitualmente infructuosos, tienen éxito, lo que da al mito un carácter moralizante muy acusado, propio de Duris.

Al actuar como infanticida movida por la envidia, la propia Hera corta el patrón que después sigue Lamia. Ambas acciones (el castigo sufrido por Lamia y el que ella inflige a jóvenes irreflexivos y madres poco atentas) sirven al mismo propósito: prevenir contra las relaciones amorosas extramatrimoniales y enfatizar la necesidad de cuidar sin descanso de la progenie legítima.

111.2. Privación del sueño.

La crueldad de la diosa llega a su paroxismo en el segundo castigo: condenar a Lamia a la conciencia continuada (y, según sugiere el uso del presente διατελεῖ, eterna) de su desgracia, sin concederle siquiera el descanso del sueño.

La enormidad de este castigo y su carácter eterno sugieren las penas del Hades, las de Sísifo o Ixión. De hecho, hallamos una expresión óptima del motivo de la eterna vigilia angustiada en la imaginación cristiana del Infierno como un lugar donde los condenados son eternamente conscientes de sus pecados y sufren sin interrupción por ellos.

112. Efectos del castigo.

Como consecuencia de la venganza de Hera, Lamia sufre cambios exteriores e interiores: por un lado, pierde la hermosura que sedujo a Zeus, y se vuelve δύσμορφος por efecto del dolor; por otro, surge en ella una devastadora envidia hacia la felicidad de las madres con sus hijos, que la mueve a intentar raptarlos y destruirlos.

Los escolios resumen así estos hechos:

> διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.
>
> Por eso, a causa de la pena se tornó deforme, y a los niños de los demás los raptaba y destruía (Sch. *V.* 1035).

> ἡ δὲ ἀποθνηκόντων τῶν τέκνων αὐτῆς βαρυνομένη, τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνήρει.
>
> Y ella, sufriendo al morir sus hijos, los hijos de las demás los robaba por envidia y los destruía (Sch. *Pax* 758).

Como ya vimos, la fealdad de Lamia era tan proverbial entre los griegos como su belleza (→§43). Lo prueba el refrán Λαμίας δυσμορφότερος, «más deforme que Lamia» (→§15.2), recogido por el paremiógrafo del siglo XV Apostolio (L79), que reproduce la información de los escolios a Aristófanes (L3A-1, L3C-1):

> Λαμίας δυσμορφότερος· ταύτην ἐν τῇ Λιβύῃ Δοῦρις ἐν δευτέρᾳ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι, μιχθέντος δὲ αὐτῇ τοῦ Διὸς, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.
>
> *Más fea que Lamia*: esta cuenta Duris en su segundo libro de cosas de Libia que nació como mujer hermosa en Libia, pero habiéndose unido a ella Zeus, siendo blanco de los celos de Hera los que engendraba los mataba. Por eso a causa de la pena se volvió deforme, y raptando los hijos de las demás los destruía.

El mitógrafo helenístico Heráclito (L7), de datación imprecisa, es autor de un tratado sobre «cosas increíbles» (*Περὶ ἀπίστων*), subtitulado ***Refutación o cura de mitos que van contra natura*** (ἀνασκευὴ ἢ θεραπεῖα μύθων τῶν παρὰ φύσιν δεδομένων). En él, la fealdad de Lamia aparece como castigo directo de Hera, que la «bestializa» (→§37), en vez de como consecuencia del dolor de la madre frustrada:

> Ἱστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν. (...) <διὰ δὲ τὸ> ὑπὸ ταῖς ἐρεμίαις καταγινομένην αὐτὴν ἄλουτον καὶ ἀθεράπευτον εἶναι, ἐδόκει θηρίον ὑπάρχειν.
>
> Cuentan que, habiéndose unido con ella Zeus, Hera la convirtió en fiera (...). <Y por el> estar ella viviendo en lugares solitarios, sucia y sin atenciones, parecía que era una fiera.

La belleza y la fealdad son rasgos contradictorios que se atribuyen a Lamia. La alternancia de los dos estados se explica como un cambio provocado por el dolor (cambio que sucedió una sola vez), o bien por el poder de metamorfosis de Lamia, que le permite parecer de nuevo hermosa siempre que lo desee, aunque en realidad siga siendo horrible (cambio recurrente) (→§63.1, →§115).

El motivo de la hermosa convertida en deforme está bien atestiguado en la mitología griega. La metamorfosis suele ser resultado del castigo que una diosa inflige a su rival mortal: así, por ejemplo, Anfitrite hace que Circe transforme a Escila en monstruo marino.

En el caso de Lamia, la transformación aparece expresada en Duris con la expresión δύσμορφον γεγονέναι. Otros textos atestiguan que esta transformación se consideraba una conversión en un *monstrum* o fiera (→§36, →§37).

A consecuencia de la ζηλοτυπία de Hera, Lamia sufre un cambio en su carácter, y es a su vez presa de un intenso φθόνος hacia las demás madres. No soporta que sean felices con sus hijos, y los rapta para destruirlos.

Se trata de un motivo folklórico bien conocido, el de la madre frustrada que pierde sus hijos, y torna enemiga, por envidia, de todas las madres y de todos los niños. La historia toma un giro especial en la relectura que Diodoro (L10) hace del mito, donde todo se procura explicar por causas naturales, sin intervención de los dioses.

> περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαι φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἁπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν.
>
> En la base de esta había una cueva bien grande, enteramente cubierta de hiedra y de tejo, en la que cuentan que vivió la reina Lamia, distinguida por su belleza. Pero por lo salvaje de su alma dicen que el tiempo transcurrido después de estas cosas volvió su aspecto bestial. Pues tras haber muerto todos los hijos que le nacieron, apesadumbrada por el dolor y sintiendo envidia por la felicidad de las otras mujeres con sus hijos, ordenó que de sus brazos les fuesen arrebatados los bebés y al instante los matasen.

Como se ve, Diodoro obvia la razón de la muerte de los hijos de la reina, que el mito atribuye a los celos de Hera. Diodoro conserva solo tres rasgos distintivos de la historia: la relación causa ↔ efecto entre el pesar de Lamia por la pérdida de sus hijos y su aspecto bestial (una suerte de afección psicosomática); la envidia de la reina por las demás madres, y la aniquilación de los hijos de estas.

Tal como nos narra Diodoro el infanticidio, este toma el carácter (inédito hasta entonces en la leyenda) de un genocidio sistemático: en ejercicio de sus poderes regios, Lamia ordena a sus esbirros arrebatar y matar a los niños, en una suerte de matanza de los inocentes; versión harto distinta de la recibida como tradicional, que parece etiológica de la muerte esporádica de niños, al explicar la misma como efecto de las incursiones asistemáticas de un monstruo ácrono y ubicuo que ha dejado de ser humano.

Sin embargo, incluso lo que aquí se presenta como racionalización de un mito no deja de ser un motivo común que, por poligénesis, podemos encontrar en otros lugares, como muestra este testimonio de Ponape, en Micronesia (Oceanía):

> Cuando Kauna, reina de Nukuoro, perdió a su hijo poco después de su nacimiento, ordenó primero que matasen a todos los niños pequeños y, a continuación, obligó a todas las mujeres embarazadas a abortar, para que su luto fuese mejor comprendido por sus súbditos (Devereux 1984: 165).

113. Compensaciones de Zeus.

La continuación de la historia de Lamia sugiere que un dios no puede retirar sin más el castigo que otra deidad ha infligido a un mortal. Sí es posible una mediación que, sin anular los efectos de la acción precedente, tienda a suavizarla: es el caso clásico de *La Bella Durmiente*, donde el hada buena logra que la princesa, en vez de morir al pincharse (como pretendía el hada despechada) sea solo presa de un larguísimo sueño.

En este caso, la piedad de Zeus hacia su amante le lleva a procurar mitigar su dolor: puesto que no le es posible dormir, y olvidar así durante el sueño su desgracia, le da la posibilidad de arrancarse los ojos, de modo que mientras permanezca ciega pueda descansar, y al mismo tiempo resulte inofensiva a los hombres (→§114).

A este don sigue otro, dirigido también a paliar la situación de Lamia. La antigua beldad se había convertido en una fiera deforme. Zeus, magnánimo, le concede el poder de cambiar de forma, y esto permite que aparezca de nuevo ante los hombres como una mujer hermosa. Sin embargo, su belleza será ahora solo aparente, y Lamia la utilizará para atraer a sus víctimas (→§115).

114. Los ojos de quita y pon.

114.1. Regalo de Zeus.

El sch. Ar. *Pax* 758 (L3C-1) nos ha conservado así esta parte de la historia narrada originalmente por Duris:

> αὐτὴν ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀφαιρετοὺς αὐτῆς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίησεν, ὅπως ἂν ἐν αὐτῇ ᾖ ἐξαιρεῖσθαι καὶ πάλιν θεῖναι. λέγεται δὲ ἐσχηκέναι παρὰ Διὸς καὶ το μεταμορφοῦσθαι εἰς ὅ τι οὖν βούλοιτο.

> compadeciéndose de ella, Zeus le hizo extraíbles los ojos, de modo que estuviese a su alcance el quitárselos y volvérselos a poner. Y se dice que recibió también de Zeus el metamorfosearse en lo que quisiera.

De las fuentes posteriores que compilan los escolios a Aristófanes, solo recoge el tema la Pseudo Eudocia (L65), que reproduce sin modificación el texto de aquellos[300].

114.2. Castigo de Hera.

El mitógrafo o paradoxógrafo helenístico Heráclito (L7) nos ofrece una versión racionalista, más bien torpe, de esta parte del mito: si la tradición afirma que Lamia se quita los ojos «cuando enloquece», es porque se ha desfigurado un hecho real: que la celosa Hera le sacó los ojos a su rival:

> Ἱστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, καὶ ὅτι ἡνίκα ἂν μανῇ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαιρεῖ καὶ εἰς κοτύλην βάλλει (...) καλῇ αὐτῇ οὔσῃ ὁ Ζεὺς ἐπλησίασε βασιλεύων, Ἥρα δὲ συναρπάζουσα ἀυτήν,τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξώρυξε καὶ εἰς τὰ ὄρη ἔρριψεν·
>
> Cuentan que, habiéndose unido con ella Zeus, Hera la volvió en fiera, y que cada vez que enloquece, se saca los ojos y los echa a una escudilla (...). Con esta, siendo hermosa, tuvo tratos Zeus siendo soberano, y Hera tras cogerla presa le arrancó los ojos y (la) arrojó a los montes.

Racionalización aparte, da la sensación de que el autor de esta compilación paradoxográfica no ha comprendido cabalmente el mito, o utiliza una versión del mismo que difiere en algunos puntos de la que conocemos por los escolios aristofánicos. Resulta extraño que Lamia se quite los ojos cuando enloquece, a no ser que de ese modo quiera voluntariamente cortar sus ataques de furia; también parece poco adecuado que Hera convierta en fiera a Lamia, en vez de ser el dolor de esta quien la vuelve paulatinamente bestial.

114.3. Metáfora de la sobriedad.

Diodoro, que procede también a una reescritura racionalista de la historia de Duris (L10), nos da una curiosa interpretación de esta ceguera sedante de Lamia:

> ὅτε δὲ μεθύσκοιτο, τὴν ἄδειαν διδόναι πᾶσιν ἃ βούλοιντο ποιεῖν ἀπαρατηρήτως. μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα τοὺς κατὰ τὴν χώραν ὑπολαμβάνειν μὴ βλέπειν αὐτήν· καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἐμυθολόγησάν τινες

[300] En el personaje del lécito ya comentado (→§39), Beardsley (1922: 75) quiso ver reflejado este aspecto de la caracterización de Lamia: *The woman on the vase seems distinctly to have empty eye sockets, which probably accounts for her helplessness at the hand of the satyrs.* La observación es interesante, pero creo que Beardsley sobreinterpreta la imagen; si el artista quiso marcar la ceguera del personaje, llama la atención que solo este autor haya sabido verla.

ὡς εἰς ἄρσιχον ἐμβάλοι τοὺς ὀφθαλμούς, τὴν ἐν οἴνῳ συντελουμένην ὀλιγωρίαν εἰς τὸ προειρημένον μέτρον μεταφέροντες, ὡς τούτου παρῃμένου τὴν ὅρασιν.

Pero tan pronto se emborrachaba, daba ocasión a todos de hacer lo que quisiesen sin vigilancia. No curioseando entonces ella durante ese tiempo lo que pasaba, creían los del lugar que no veía. Y por esto fabularon algunos que en una cesta arrojaba los ojos: de la total indiferencia con el vino en el grado dicho pasaron a que aquello la privaba de la vista.

El alivio milagroso concedido por Zeus a Lamia (arrancarse momentáneamente los ojos, y volver a colocárselos después tras el descanso) se transforma aquí en el alivio del alcohol a las penas humanas. Aparece ante nosotros una reina amargada, arrojada por la desdicha a la bebida. Sus agobiados súbditos solo pueden descansar de su reina cuando esta bebe en exceso, y entonces proceden a hacer su voluntad: quizá, aunque Diodoro no nos lo dice, preparando el derrocamiento de la misma, y su destierro a una cueva. Si queremos conciliar con la versión de Diodoro el que Lamia viviese en la cueva de Automala, se hace difícil considerar que esta fuese de principio el alcázar regio; más bien parece el lugar idóneo para expulsar a una regente enloquecida hasta el final de sus días.

El motivo de los ojos extraíbles se convierte así, para Diodoro, en una metáfora del «beber para no ver». Tener los ojos equivale a estar sobrio; quitárselos, a emborracharse.

114.4. Metáfora de la curiosidad.

En su tratado *Sobre la curiosidad* Plutarco (L18A) hace un uso novedoso del tema al aludir a él sin referencia alguna al resto del mito líbico.

Νῦν δ᾽ ὥσπερ ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ᾄδειν[301] τυφλήν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσαν ἀποκειμένους, ἔξω δὲ προϊδοῦσαν ἐντίθεσθαι καὶ βλέπειν, οὕτως ἡμῶν ἕκαστος ἔξω καὶ πρὸς ἑτέρους τῇ κακονοίᾳ τὴν περιεργίαν ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἐντίθησι, τοῖς δ᾽ ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι καὶ κακοῖς πολλάκις περιπταίομεν ὑπ᾽ ἀγνοίας, ὄψιν ἐπ᾽ αὐτὰ καὶ φῶς οὐ ποριζόμενοι.

Ahora, tal como dicen en el mito que Lamia en casa canta ciega, teniendo guardados los ojos en un recipiente, pero mirando afuera se los coloca y ve, así cada uno de nosotros

[301] No hay razón para alterar la lectura unánime de los códices, ᾄδειν. La enmienda de Xylander εὕδειν, aceptada por los editores más recientes del texto, reposa en una interpretación equivocada de los ojos de quita y pon: estos no tienen por objeto permitir que Lamia duerma, sino darle una alternativa prodigiosa al reposo natural, que le ha sido irrevocablemente negado. No hay mención alguna en los textos al presunto *sueño ciego* de Lamia. Sobre este punto v. González Terriza 1997a: 229-34.

afuera y hacia los otros la curiosidad con mala intención se coloca como un ojo, y en cambio alrededor de nuestros propios fallos y malas acciones querríamos pasar por alto a consecuencia de la ignorancia, sin procurarnos visión ni luz para estas cosas.

Los ojos de quita y pon de Lamia aparecen aquí como metáfora de la curiosidad por lo ajeno y la ceguera ante los propios defectos. Tal como Lamia está ciega en su casa, así tendemos nosotros a permanecer sin exigencias morales en nuestro ámbito cercano, y en cambio nos volvemos inflexibles, armados de curiosidad malsana, cuando observamos al prójimo.

El pasaje de Plutarco favorece en dos lectores posteriores, Tzetzes y Poliziano, una inesperada traslación de términos: de hacer los curiosos con su maledicencia «como Lamia con sus ojos» (un simple símil mítico, que no pretende dar el verdadero significado del mito, sino usar auxiliarmente de él), Lamia pasa a ser ella misma la curiosa prototípica (→§14.3).

Juan Tzetzes, autor bizantino del siglo XII, se refiere a Lamia y a Momo (la personificación del sarcasmo) en una de sus *Historiae*, escritas en decapentasílabos. Ambos son paradigmas de la actitud de quienes, viendo lo malo de los demás, ignoran lo propio (L69):

ΠΕΡΙ ΤΟΥ, Ο ΜΩΜΟΣ ΠΑΝΤΑ ΟΠΩΝ ΕΑΥΤΟΝ
ΟΥΚ ΟΡΑι

Τὸν Μῶμον καὶ τὴν Λάμιαν φασὶν οἱ μυθογράφοι
τὰ τῶν ἑτέρων βλέποντας, τὰ ἑαυτῶν μὴ βλέπειν.
῾Ο Μῶμος πήραν γὰρ διπλῆν κατέχων ἐν τοῖς ὤμοις
τὰ ἑαυτοῦ κατόπιν μὲν τῆς ἀχεως βαστάζει,
940 πάντα δὲ τὰ ἀλλότρια ἔμπροσθεν φέρων βλέπει.
Οὕτω τὸν Μῶμον γράφουσι· τὴν Λάμιαν δὲ πάλιν,
οἴκοι φασὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς κρύπτουσαν ἐν ἀγγείῳ,
βλέπειν μηδὲν τῶν ἑαυτῆς, ἔξω δ᾽ ἐξερχομένην
τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς ἑαυτῆς λαμβάνουσαν πᾶν βλέπειν.
Λουκιανός που γέγραφε τὰ περὶ τῆς Λαμίας.

SOBRE MOMO, QUE VIÉNDOLO TODO NO VE LO SUYO

De Momo y de Lamia nos cuentan los mitógrafos
que viendo lo de los demás, no ven lo suyo propio.
Pues Momo, un doble morral soportando en los hombros,
las cosas propias por detrás de su espinazo lleva
y todo lo de los demás teniendo enfrente observa.
Así a Momo describen. Y a su vez, nos dicen, Lamia
escondiendo sus ojos en un vaso si está en casa
de lo que es suyo nada ve, pero al salir afuera

poniéndose los ojos otra vez lo ve bien todo.
Luciano en un pasaje tiene escrito lo de Lamia[302].

Retomando la metáfora utilizada por Plutarco en su *De curiositate*, Tzetzes arremete contra Lamia y contra Momo, el reproche o censura (que aparecía personificado ya en la *Teogonía* de Hesíodo, verso 214). Espejo de todos los maledicentes, el Reproche ve lo malo de los demás, y es ciego a lo que lleva a sus espaldas.

Reencontramos esta variación del motivo de «la paja en el ojo ajeno» en Angelo Poliziano, humanista italiano del siglo XV, que nos dice así al inicio de su *Lamia* o *Prolusión a los «Priora Analytica» de Aristóteles* (L80)[303]:

Lamiam igitur hanc Plutarchus ille Cheroneus, nescio doctior an grauior, habere ait oculos exemptiles, hoc est quos sibi eximat detrahantque cum libuit rursusque cum libuit resumat atque affigat, quemadmodum senes ocularia specilla solent, quibus hebescenti per aetatem uisui opilantur; nam et cum quid inspectare auent, insertant quasi forfici nasum, et cum satis inspectarunt, recondunt in theca.

(...) *Sed enim Lamia haec quoties domo egreditur, oculos sibi suos affigit uagaturque per fora, per plateas, per quadriuia, per angiportus, per delubra, per thermas, per ganeas, per conciliabula omnia circumspectatque singula, scrutatur, indagat, nihil tam bene obtexeris ut eam lateat. Miluinos esse credas oculos ei aut etiam emissicios sicuti Plautinae aniculae. Nulla eos praeterit quamlibet indiuidua minuties, nulla eos euadit quamlibet remotissima latebra. Domum uero ut reuenit, in piso statim limine demit illos sibi oculos abicitque in loculos. Ita semper domi caeca, semper foris oculata. Quaeras forsitan domi quid agitet? Sessinat lanam faciens atque interim cantilat. Uidistine, obsecro, unquam Lamias istas, uiri Florentini, quae se et sua nesciunt, alios et aliena speculantur? Negatis? Atqui tamen sunt in urbibus frequentes etiamque in uestra, uerum personatae incedunt: homines credas, Lamiae sunt.*

Plutarco de Queronea, de quien yo no sabría decir si era mayor su sabiduría o su seriedad, asegura que las lamias tienen los ojos postizos, es decir, que se los sacan y quitan cuando quieren y vuelven a recogerlos y ponérselos cuando les place, lo mismo que hacen con sus anteojos los viejos que tienen la vista debilitada por la edad, los cuales, cuando quieren mirar algo, se los colocan en la nariz como unas pinzas y, cuando han terminado de mirar, los guardan en un estuche.

(...) Así pues, esta nuestra Lamia, cada vez que sale de casa, se planta sus ojos y se dedica a vagar por las calles, por las plazas, por las encrucijadas, por los soportales, por las iglesias, por los baños públicos, por las tabernas y por todos los sitios de reunión. Y lo mira todo, lo observa todo, lo averigua todo, nada puede ocultársele, por muy bien que lo escondas. Se diría que tiene ojos de milano, escudriñadores como los de la vieja aquella de Plauto. No hay cosa alguna que se le escape, por muy pequeña que sea. Ningún escondrijo, por muy apartado que esté, se libra de ellos. Pero, cuando vuelve a casa, se quita esos ojos en el umbral

[302] En ningún lugar de la obra conservada de Luciano se hace referencia a los ojos extraíbles de Lamia, aunque el autor sí menciona al personaje en una ocasión (L24). Por otra parte, los ojos extraíbles son una de las maravillas atribuidas a los selenitas: *VH*, I, 25.
[303] Cito por la trad. de F. Fernández Murga de los escritos de Poliziano (1984), págs. 235-236 y ss; únicamente me tomo la libertad de restituir la palabra Lamia donde el traductor (adecuándose al sentido medieval de *lamia* como sinónimo de *saga* o *strigla*) traduce *bruja*.

mismo y los guarda en la alacena. De manera que en su casa está sin ojos mientras que fuera los lleva siempre.

Me preguntarás quizá: ¿y qué es lo que hace cuando está en casa? —Pues se pasa las horas sentada hilando lana y, entre tanto, canturrea.

Y ahora os pregunto yo: Vosotros, florentinos, ¿habéis visto a las lamias esas que andan averiguando las cosas de los demás y no se ocupan de sí mismas y de lo suyo? ¿Decís que no? Pues son bien abundantes en todas las ciudades y, desde luego, en la vuestra también. Lo que pasa es que van enmascaradas; pero, aunque parezcan seres humanos, son verdaderas Lamias.[304]

114.5. En el cuento popular.

El motivo de los órganos extraíbles, y en particular los ojos, es común en relatos tradicionales. Ambos aparecen recogidos en el *Motif-Index* de Thompson, con los números F 557 *Removable organs* y F 541.11. *Removable eyes*.

Ludwig Friedländer (1921: 92-3) hizo la interesante sugerencia de que este motivo, integrado por Duris en el mito de la Lamia líbica, podía también estar presente en los cuentos para niños que contaban las nodrizas, y que él reconstruye así, integrando elementos de varios autores antiguos y del folklore neohelénico:

En el antiguo cuento griego la Lamia guardaba sus ojos, cuando estaba en casa, dentro de una vasija, y estaba así entonces ciega. Se los colocaba de nuevo para salir; además se dice que en casa cantaba: Plutarco, οἴκοι μὲν ᾄδειν τυφλὴν [L18A] (...). También el pasaje del *Miles* de Plauto, verso 347: *nam ego quidem meos oculos habeo nec rogo utendos foris*, «como tengo en verdad mis ojos no los pido para usarlos fuera», podría ser otra versión o proceder de un cuento similar; compárese Luciano, *Historia verdadera* I 25 (los selenitas «tienen los ojos desmontables, y quien lo desea puede quitárselos y guardarlos hasta que necesite ver; entonces se los coloca y ve»).

Mediante su canto la ogresa podía quizá en el cuento griego atraer a los niños extraviados hasta su castillo, y su ceguera les facilitaba después la huida. Para perseguirlos debía, naturalmente, colocarse de nuevo los ojos.

El motivo de los ojos extraíbles aparece, efectivamente, en la descripción de los selenitas que hace Luciano en sus *Relatos verídicos*. Lo encontramos también en la figura mítica de las Greas o Grayas, ancianas que comparten un solo ojo, y se lo van pasando. Para forzarles a revelarle el paradero de las Gorgonas, Perseo les roba el ojo. Laistner (1889: II 54) llega a sugerir que a estas tres viejas se las llamaba, en las versiones orales tradicionales, Lamias; nombre que después perdieron por resultar indecoroso en un contexto elevado:

El nombre de las tres viejas había tenido probablemente un sonido que lo hacía parecer inadecuado para conservarlo en el tratamiento épico (y más tarde dramático): podía recordar con demasiada fuerza al cuarto de los niños.

[304] Sobre esta derivación del pasaje plutarqueo v. González Terriza 1997: 234-9.

Si bien la hipótesis de Laistner no se puede falsar, lo que la hace relativamente ociosa, nos sugiere qué papel podrían jugar los ojos extraíbles de Lamia en el relato: el héroe, como hace Perseo, los robaría para dejar ciega a la fiera y así poder escapar o chantajearla[305].

En *La esposa bruja*, un relato tradicional mexicano, encontramos un uso cercano del motivo: un hombre alojado en casa de una mujer y su madre, que son en realidad brujas, ve cómo estas entran en la cocina, se sacan los ojos y los entierran bajo las piedras del fogón. Después, salen volando. El hombre encuentra los ojos de la joven y los quema. Cuando esta vuelve, queda ciega, y su marido (que sospechaba ya de ella: por eso había enviado a la casa a aquel hombre, sirviente suyo, para averiguar la verdad) la quema viva (Scheffler 1991: 99-103)[306].

En este caso la mujer sobrenatural y maligna no se quita los ojos cuando entra en casa (como Lamia), sino cuando sale, convertida en ave, a robar la sangre de los inocentes. El robo o destrucción de los ojos cumple, sin embargo, el mismo propósito que pudo tener en los relatos sobre Lamia: permite al héroe dejarla ciega y derrotarla.

115. Metamorfosis a voluntad.

Hemos examinado ya (→§63) la capacidad de Lamia para cambiar de forma. En el relato de Duris, se trata de una compensación por la forma horrible que Lamia había adquirido como consecuencia de un dolor del que no se le dejaba abstraerse un solo instante. A partir de este momento, podrá tomar la forma que quiera, y por tanto recuperar aquella que en su día atrajera sobre sí la atención de Zeus. Sus amantes, sin embargo, serán ahora sus víctimas, en lo que parece una suerte de venganza desplazada: el odio que podría sentir por el dios cuya caprichoso amor le trajo la ruina se desvía hacia aquellos mortales que se dejan seducir por la belleza aparente.

Su capacidad para la metamorfosis acerca a Lamia a Empusa, lo que explica la facilidad con que diferentes personas podían identificar a un mismo personaje (la Novia de Corinto) con una u otra ogresa, teniendo en ambos casos buenas razones para obrar así: Apolonio y el propio Filóstrato, como esotéricos eruditos, prefieren ver en ella una servidora o emanación de Hécate, poco conocida por las gentes comunes; mientras que el pueblo llano la identifica con un personaje familiar para ellos. A los efectos de este estudio, hemos de mirar el texto desde ambas perspectivas.

---

[305] Es probable que tanto a los ojos de Lamia como al ojo único de las Greas se les atribuyera, además de la función de ver, la de echar el mal de ojo (βασκανία, *inuidere*). De ser así, al dejar ciega a la ogresa no solo se la desorientaba, sino que se le arrebataba un arma terrible.

[306] Halliday (1933: 42) afirma, por desgracia sin aportar referencias, que el motivo de los ojos de quita y pon se atribuye también a las brujas de Laponia. Otra afirmación curiosa de Halliday, también sin testimonio que la avale, es que Lamia solo sabía contar hasta cinco: *No doubt this enabled the astute hero or heroine, as in the analogous stories, to escape after setting her a task beyond her powers of arithmetic.*

Por lo demás, Lamia y Empusa no son las únicas ogresas o asustachicos con este poder: disponen también de él Gelo (→G§21) y Mormo (→M§9.3). La diferencia es que, mientras Lamia y Empusa, seductoras diabólicas, cambian de forma para atraer sexualmente a sus víctimas, Gelo y Mormo, asustadoras sin carga erótica, lo hacen para introducirse en los hogares, huir de sus perseguidores o aterrar[307].

[307] En el caso de Empusa la metamorfosis sirve tanto para seducir como para aterrar, como se aprecia en la escena de *Ranas* (E2B).

CAPÍTULO V
LAMIA Y SUS VÍCTIMAS

116. ¿Quiénes sufren los ataques de Lamia?

Lamia es un depredador que aplica su capacidad destructora en múltiples frentes. Su enemigo fundamental es el ser humano (→§117): las mujeres embarazadas, a las que desea la misma frustración que ella como madre sufrió (→§117.1); los fetos y los niños, de los que desea privar a sus madres (→§117.2); los jóvenes atractivos: bien aquellos en cuya inexperiencia se ceba ejerciendo sus artes como seductora (→§117.3), bien aquellos que exige en sacrificio (→§117.4); los pastores, como caso particular de los jóvenes que la atraen, y responsables de ganados que ella desea arrebatarles o destruir (→§117.5); los hombres que duermen, inermes en la noche mientras ella vela (→§117.6); los marineros, que se adentran en un territorio salvaje que ella considera suyo (→§117.7); y en general, cuantos intentan acercarse a un espacio defendido por ella (→§117.8).

Sus ataques se dirigen también hacia los animales (→§118): hacia los domésticos, como el buey (→§118.1), por ser útiles a los hombres; hacia los salvajes (→§118.2), para imponerse como su superior. En el reino vegetal (→§119), ataca el suelo fértil (→§119.1), los huertos (→§119.2) y los árboles (→§119.3), como a los animales domésticos, para dañar al hombre que come de ellos: además, se trata de correlatos simbólicos de la figura materna, cuya fecundidad desea arruinar.

117. Seres humanos.

En sus ataques contra los hombres, se ponen de manifiesto distintas facetas de Lamia: como madre frustrada, dirige su rencor contra embarazadas y amas de casa (→§117.1), fetos y niños (→§117.2); como seductora diabólica, lleva a la perdición a los varones jóvenes (→§117.3); como dragón, exige que se le sacrifiquen (→§117.4). En especial hostiga a los pastores (→§117.5). Como criatura maligna de la noche, ataca a los durmientes (→§117.6); como monstruo del mar, a los marineros (→§117.7); y en su papel de protectora de ciertos espacios (fuentes, desiertos), a quienes se acercan a ellos inoportunamente (→§117.8).

117.1. Embarazadas y amas de casa.

Hemos visto (→§36) que para ejemplificar la diferencia entre aquello que es agradable *per se* y aquello que, siendo desagradable por naturaleza, puede resultar grato a quienes tienen el gusto estropeado o pervertido, Aristóteles (L5A) se refiere a «la mujer de quien dicen que abre a las preñadas y se come a los niños» (τὴν ἄνθρωπον ἥν λέγουσι τὰς κνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδιά κατεσθίειν).

Aunque el filósofo no da nombre a esta mujer, parece claro que alude a una tradición popular, tan conocida que no hace falta dar nombres. Un escoliasta anónimo precisa la referencia: se trata de Lamia (L5A-1). El filósofo del siglo XII Miguel Efesio, en su comentario a la *Ética* (L5A-2) (*c.* 1138), comenta por su parte:

> τῇ μὲν γὰρ τῆς Λιβύης ἀρχούσῃ Λαμίᾳ ὀνομαζομένῃ καὶ τὰς ἐγκύους ἀνατεμνομένῃ καὶ ἐκροφούσῃ ὠμὰ τὰ ἔμβρυα ἡδεῖα μὲν ἦν ἡ τοιαύτη ἐδωδή, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ, ἁπλῶς δὲ ἀηδεστάτη.
>
> A la gobernante de Libia, llamada Lamia, que cortaba a las encintas y tragaba crudos los fetos, le resultaba agradable tal comida; sin embargo, resultando agradable para aquella, es en cambio absolutamente desagradabilísimo.

El texto aristotélico y el comentario de Miguel Efesio son excepcionales, pues normalmente se presenta a Lamia como resentida por la pérdida de sus hijos y dedicada por ello a matar a los de las madres más afortunadas, pero no se menciona un ataque directo contra las mujeres. En la medida en que hubiera un temor real por parte de las madres a un ataque de Lamia, esta saldría del territorio de los asustaniños que los adultos utilizan, pero no temen, para entrar en el de los espíritus malignos como Gelo o las estriges, que, pudiendo ser utilizados como asustaniños, son también objeto del temor de los adultos.

No hay referencia en los textos antiguos a madres que temieran a Lamia, ni se conservan, como en el caso de Gelo, conjuros para desviar su presencia. Cabe pensar que la identificación del escoliasta y de Miguel Efesio sea errada, y que Aristóteles no se refiriera a Lamia sino a otro personaje (por ejemplo, a Gelo).

También es posible que dicho temor fuera un fenómeno marginal, relativamente despreciable, que no ha encontrado reflejo en una literatura poco atenta a las preocupaciones femeninas y maternales. Es difícil sacar conclusiones sólidas sobre este punto: si encontramos dedicaciones religiosas a las Lumias (→§18.3) y a las Tres Lamias (→§18.1) en Hispania (→§105) y Britania (→§104), respectivamente, y creencias serias sobre la actividad de lamias en el folklore vasco recopilado a finales del XIX y comienzos del XX, no se puede decir que Lamia haya sido solo un espantajo infantil del que cualquier adulto se reiría, a pesar de que algunos testimonios, como los de Estrabón (L11) y Luciano (L24), nos la presenten precisamente así.

La frontera entre los temores infantiles y los adultos no era siempre tan firme como podría parecer: Filóstrato, por ejemplo, parece creer cierto lo que nos cuenta sobre la Lamia o Empusa de Corinto (L31A, L31B). El escoliasta a Teócrito (L87) identifica a Lamia con Gelo (un temor muy real para quienes se protegían

compulsivamente de ella con amuletos y conjuros), pero también con Mormo (en quien pocos adultos verían una presencia temible[308]).

En fin: fuera cual fuera la extensión real de esta creencia en una Lamia que atacaba a las embarazadas, el rasgo encaja perfectamente en la caracterización del personaje: como todas las madres frustradas que se convierten en monstruos o espectros (lo que Johnston llama «demonesas reproductoras»: Lamashtu, Gelo), Lamia dirige su agresividad contra las mujeres que van a tener hijos. Al obrar así, no hace sino repetir compulsivamente lo que Hera hizo con ella (→§111.1), como si todas las mujeres fueran sus rivales.

En el folklore vasco no encontramos ataques contra las embarazadas, pero sí contra las amas de casa, a las que las lamias agobian con exigencias, pidiéndoles comida grasienta, como pan untado en grasa o tocino, mantequilla o sopa de sartén (Erkoreka 1978: 460-1, 480-6). A veces se presentan cuando las señoras están asando carne, y echan sapos en el asador (Erkoreka 1978: 486). En todos los casos el marido (más raramente la propia ama de casa) soluciona estas visitas arrojando a la lamia aceite hirviendo, metiéndole el asador por el ojo o lanzándole el morillo del fogón[309]. Cuando la lamia pregunta quién la ha herido, se le da una respuesta trampa como «yo misma», «mi cabeza» o «mi persona», de forma que al preguntarle las demás lamias quién la ha dejado así, la lamia se autoinculpa y es abandonada a su suerte. El motivo es una variante del que aparece en el canto IX de la *Odisea*, donde Odiseo se identifica ante Polifemo como «Nadie» (*Od.* 9.364-70).

117.2. Niños.

Como acabamos de ver, cuando Lamia ataca a las embarazadas, completa su tarea devorando crudos los fetos (→§117.1). Si bien la referencia a la omofagia de los embriones no natos es excepcional, el rasgo más genérico (ataque contra los niños) es una de las características mejor documentadas de Lamia; así lo entiende Stith Thompson, que la utiliza como paradigma de la ogresa infanticida, dentro de su *Motif-Index*: G (Ogros), 200-299 (Brujas), 262 (Bruja asesina):

> G 262.0.1. Lamia. Bruja que come niños.

En fecha no lejana a la *Ética Nicomaquea*, Duris redacta su versión del mito de Lamia, y presenta a esta, al final de su vida, como un monstruo que se acerca a las poblaciones a raptar los niños pequeños:

---

[308] Nótese no obstante el himno en que Mormo es advocación de una diosa tan seria como Hécate (M28B; →M§6.4).

[309] Un relato del mismo tipo aparece en Asturias: en este caso es el *trasgu* quien visita cada noche la casa y roba una torta al ama de casa, hasta que esta se lo dice a su marido y este, con las ropas de su mujer, se sienta a esperar al gorrón; en vez de una torta, coloca en el llar una piedra, y al cogerla el *trasgu* se quema las manos y sale huyendo (de Llano 1972: 56-7).

διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.

Por eso, a causa de la pena se tornó deforme, y a los niños de las demás los raptaba y destruía (Sch. *V.* 1035).

ἡ δὲ ἀποθνηκόντων τῶν τέκνων αὐτῆς βαρυνομένη, τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνήρει.

Y ella, sufriendo al morir sus hijos, los hijos de las demás los robaba por envidia y los destruía (Sch. *Pax* 758).

Esta actividad infanticida de Lamia recuerda a la de Lilith o Gelo (→G§38.2). Pese a las burlas de Luciano (L24), no parece improbable que haya habido en algún momento una superstición popular que adjudicaba la muerte de los niños pequeños, por enfermedades de acción rápida, a la acción negativa de Lamia (como sabemos que se le achacaba, muy seriamente, a Gelo). Tal creencia está de hecho documentada, como veremos más tarde, en la Grecia del siglo XIX. El tratamiento de Duris del tema parece haber sido serio, y el mismo humor de los autores cultos puede ser un modo de defensa contra miedos atávicos. Como escribe Antonio Melero a propósito del drama satírico:

El principio psicológico general que está en la base de este tipo de comicidad es aquel que nos mueve a reírnos de aquello que tememos o respetamos en exceso, en un esfuerzo por reducir la tensión y ansiedad que nos causa («El drama satírico», en López Férez 1988a: 415).

Tal comicidad caracterizaba, sin duda, la escena recogida por Horacio (L13), en que el niño devorado por la Lamia era sacado vivo de su vientre (→§126.2): la misma pertenecía probablemente a la *atellana*[310], y responde a uno de los temas favoritos de este tipo de teatro, lo que D. J. Conacher llama *turning the tables*, volver o trocar las tornas (Conacher 1967: 324-5): Lamia, eventradora en el texto de Aristóteles (L5A), es a su vez desventrada.

En casos como este, el humor descubre claramente, como señala Melero, su función de antídoto contra la angustia que produce sentirse inerme ante el mal sobrenatural. El propio Luciano, en la feroz burla que hace de las supersticiones populares (y pseudo-filosóficas) en el *Amigo de las mentiras* (*Φιλοψευδής*), no deja de señalar, entre burlas y veras, el efecto de pánico que produce, en quien cree o es simplemente vulnerable a ellas, el saberse a merced de potencias numinosas (39):

ἡδέως δ' ἄν ποθεν ἐπὶ πολλῷ ἐπριάμην ληθεδανόν τι φάρμακον ὧν ἤκουσα, ὡ᾽ μή τι κακὸν ἐργάσηταί με ἡ μνήμη αὐτῶν

[310] Así lo creen Friedländer (1921: 93) y Halm-Tisserant (1989: 78).

ἐνοικουροῦσα· τέρατα γοῦν καὶ δαίμονας καὶ Ἑκάτας ὁρᾶν μοι δοκῶ.

> De buena gana compraría donde fuera y a cualquier precio una medicina que me hiciera olvidar lo que oí para que su recuerdo no me haga daño: ¡ya me parece estar viendo monstruos, demonios y Hécates! (tr. J. Curbera)

En el siglo III, Porfirio, comentarista de Horacio, nos dice que se llamaba *lamiae* a las *deuoratrices puerorum* (L35): su manera de recoger la tradición, sin juzgar la creencia ni indicar a quiénes corresponde, recuerda la neutralidad de Aristóteles. Tampoco se refiere al carácter ridículo del miedo a las lamias San Isidoro, que deriva *lamiae* del verbo *laniare*, por ser la de despedazar niños su actividad característica (L45) (→§5.3).

Las lamias infanticidas y aquellas que en el texto de la *Vulgata* aparecen amamantando a sus cachorros (L38B) estaban condenadas a llegar a algún tipo de acuerdo: como ya vimos, los comentaristas del pasaje entienden que el profeta ha querido destacar que hasta las lamias, siendo los animales más crueles con su propia prole (→§60), dan el pecho a sus hijos. Haciendo una interpretación muy personal de la etimología propuesta por san Isidioro, Pascasio Radberto, autor piadoso del siglo IX, llega a decir que las lamias desgarran y despedazan a sus propios cachorros (L58):

> *lamia quasi lania a multis sonare dicitur, eo quod dilaniat catulos suos ac dilacerete quod et in fabulis satis aperte legitur*
>
> lamia dicen muchos que suena como lania, porque desgarra a sus crías y las despedaza, lo cual en los cuentos se lee bastante abiertamente.

La idea de que las lamias matan a sus propios hijos recuerda la versión del mito líbico que da uno de los escolios a Aristófanes (L3A-1), según la cual fue la propia princesa quien dio muerte a su progenie. Como vimos, hay discrepancia sobre si fue la mano de Lamia o más bien la de Hera la que realizó el crimen (→§94.4, →§111.1).

Ya en el siglo XIII, Gervasio de Tilbury nos presenta como cosa pintoresca, adecuada para entretener al ocioso emperador, una creencia popular sobre lamias que entran de noche en las casas y revuelven los enseres domésticos[311]: su actividad

[311] En algunos lugares del País Vasco se dejaban ofrendas junto al hogar de la casa para calmar el apetito de estas visitantes nocturnas (Erkoreka 1978a: 476):

> *Las gentes de Bazterrechea, todas las noches antes de ir a la cama, dejaban en el rincón del fuego, juntamente con un cuezo de leche, panes de maíz tostados y migajas de tocino sobre los restos de grasa de la sartén.*
>
> *Al dormirse totalmente, las lamias bajaban chimenea abajo y, chupa que chupa, se ponían en un gruñidito, hasta que hubiesen comido totalmente los restos de comida del rincón del fuego. Después, silenciosamente, se retiraban chimenea arriba.*

En otras localidades se dejaba de noche pan de maíz sobre la mesa (Erkoreka 1978a: 480). En

realmente grave consiste en que extraen a los niños de sus cunas y atacan a los durmientes: *infantes a cunis extrahunt (...) et nonnumquam dormientes affligunt* (L74A). Además, se hace eco de Isidoro para decirnos que reciben su nombre (o el que deberían tener: *laniae*) *quia laniant infantes* (L74B).

Guillermo de Auvergne conoce también este tipo de creencias, que él encuentra despreciables. Las lamias de las que él ha oído hablar supuestamente

> *apparent de nocte in domibus, in quibus paruuli nutriuntur, eosque de cunabulis raptos laniare uel igne assare uidentur* (L75)
>
> aparecen de noche en las casas en las que se crían niños, y a estos, tras raptarlos de sus cunas, parece que los despedazan o asan al fuego.

En el siglo XV, Poliziano da fe del vigor del temor: según nos dice, él mismo temió inmensamente de pequeño a las lamias «que se tragan a los niños llorones» (*quae plorantes gluttirent pueros*):

> *Maxima tunc mihi formido Lamia erat, maximum terriculum.*
>
> Lamia era entonces mi mayor espanto, lo que yo más temía.

En el folklore neohelénico, reencontramos la misma situación que en la cultura antigua: si bien en general las historias de lamias se consideran *cuentos de viejas*, no faltan relatos terroríficos sobre el modo en que destripan a los niños, y quizá también a las embarazadas. Politis (1904: nº 816) recogió en Kiparisía (Mesenia) la siguiente:

> La mujer de un arriero (Lambo la llamaban) había perdido cuatro hijos tan pronto como llegaban a los tres o cuatro años. Por la noche los dejaba bien dormidos, y al alba los encontraba reventados en su colchón. Se los ahogaba una Lamna, y así lo entendió. En un viaje de su marido se asustaron de que durmiese sola, y por eso llamó a una vecina para que le hiciese compañía. Tenía entonces un niño en la cuna, y otro en el vientre. Su vecina tenía el sueño ligero, y escuchaba en su sueño pasar una mosca. A medianoche, en fin, escucha, «¡cric!», la puerta y ve entrar una mujer alta vestida de blanco, y que va directa a la cunita del niño. La vecina entonces llama a gritos a la madre del niño con horror. «¡Lambo, estúpida! ...¡Lambo!». Con el grito de esta Lamna se vuelve poco a poco y huye. Sin embargo, antes de salir por la puerta se vuelve, hechizada (καταφαρμακωμένη), y dice a Lambo, que se había despertado con los gritos de su vecina: «¡Ea, desdichada! ¡Ten gratitud a esta» —y señaló a la vecina—, «no sea que ni ese que tienes en la cunita lo salves, ni ese que tienes en la barriga!».

---

algunas zonas las lamias entraban descontroladamente, aprovechando cualquier descuido (Erkoreka 1978a: 476):

> *Estas lamias, entrando en el caserío* Saiberri*, volcaban las ollas que hubiese en el fogón y comían cuanto había dentro.*

Según Lawson (1964: 175), la expresión que aparece en el cuento: τὸ παιδὶ τὸ ἔπνιξε ἡ Λάμια, «al niño lo ahogó la Lamia», se usaba habitualmente para referirse a los niños que morían de forma súbita.[312]

En el folklore vasco no es común que las lamias se acerquen a los niños, aunque hay algunos testimonios ocasionales de ello:

> Una vez entró una lamiñaku en cierta casa de Elantxobe, cuando se hallaban fuera los de casa, y la criatura sola en la cuna. Púsose delante de la cuna a mecerle.
>
> Cuando volvieron los de la casa y vieron a la lamiñaku con la criatura se asustaron, y azotaron a la lamiñaku para que saliera fuera de casa. (Erkoreka 1978: 457).

117.3. Jóvenes seducidos.

Si como madre frustrada Lamia dirige su agresividad contra las mujeres embarazadas (→§117.1) y los niños (→§117.2), otra faceta de su personalidad le lleva a enamorar muchachos atractivos como seductora diabólica o exigir que se le ofrezcan en sacrificio (como dragón que atemoriza a una comunidad humana:→§117.4).

El tipo de la «seductora diabólica» designa a una mujer de atractivo irresistible y carácter mágico-demoníaco,

> mediante los cuales ella no solo vincula consigo eróticamente al hombre, sino que también le desvía de sus intereses y tareas superiores, socava su moral y casi siempre le hunde en la desgracia. Sin embargo esta vinculación no es siempre de índole puramente negativa, sino que con frecuencia es ambivalente, ya que ella depara al hombre seducido un máximum de satisfacción amorosa (Frenzel 1980: 337).

La lamia o empusa que aparece en la *Vida de Apolonio de Tiana* (L31A) constituye uno de los ejemplos más característicos de este tipo. Según explica el taumaturgo, las de su progenie

> ἐρῶσι δ᾽ αὗται καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἄν ἐθέλωσι δαίσασθαι

> aman los placeres de Afrodita, pero aman sobre todo la carne humana, y atraen con engaño mediante los placeres de Afrodita a quienes quieren devorar.

Más adelante, la propia novia confiesa que

[312] Cf. el testimonio de Abbott, recogido en Macedonia: *The sudden death of a child is sometimes attributed to her [Lamia's] cruelty* (Abbott 1903: 266).

> πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.
>
> cebaba con placeres a Menipo como alimento de su cuerpo, pues solía nutrirse de los cuerpos hermosos y jóvenes, ya que estos tienen la sangre pura.

La voracidad con la que la novia de Corinto busca en el cuerpo del joven a la vez placer sexual y alimento recuerda las apreciaciones de Vladimir Propp sobre las representaciones simbólicas de la muerte:

> A los difuntos, que en virtud de la objetivación del alma existían como seres autónomos, se les atribuían dos instintos poderosísimos: el hambre de alimento y el apetito sexual (Propp 1987: 368-9).

En concreto, son los fantasmas de las madres frustradas quienes actúan con frecuencia como seductoras diabólicas. Así en las creencias de los indígenas de Nueva Irlanda, isla del archipiélago de Bismarck, en Nueva Guinea:

> Los espíritus de los niños que no han nacido o de las mujeres muertas de parto son llamados *gesges*... Actúan también de día en forma de hombres o de mujeres, se adornan con ciertas hierbas muy olorosas y por eso se les puede reconocer de lejos; intentan seducir a los hombres y mujeres vivos e inducirles a que se unan sexualmente con ellos (...). Estos *gesges* viven en los barrancos y en las canteras (Propp 1987: 370).

Si bien Lamia no muere de parto, sí es una madre frustrada. Es interesante comprobar que la superposición de los tipos de la demonesa reproductora y la seductora diabólica no es un caso aislado. La esterilidad de las madres frustradas entra fácilmente en relación con la lascivia infecunda. También merece la pena notar que la Lamia-Empusa de Filóstrato tiene rasgos a la vez masculinos y maternales: aventaja a Menipo en edad y experiencia, toma la iniciativa en la relación, es rica y provee al joven de comodidades (por más que oro, plata y demás recursos desplegados se revelen finalmente ilusorios).

Uno de los glosarios latinos del siglo VIII, el llamado *Abavus*, define *lana* (por *lamia*) de un modo un tanto sorprendente como *qui filios alienos seducit*. Dejando aparte el relativo masculino (¿estamos ante un uso traslaticio?), es llamativa la referencia a la seducción de los hijos ajenos, que parece otorgar al seductor o seductora la condición de padre o madre putativos de la persona seducida (quizá de manera análoga a como se reprueba en castellano una relación de este tipo diciendo que «podría ser su madre»: el mismo argumento con el que la Muchacha libra al Joven de las atenciones indeseadas de la Vieja Primera en Ar. *Ec.* 1038-42).

La relación de una mujer adulta con un hombre más joven parece haber sido objeto de especial recelo en la sociedad griega: de hecho, tampoco hoy día puede decirse que se contemple como algo normal. El imaginario parece llevar a su extremo esta repulsa sugiriendo que la mujer adulta corrompe al joven y vampiriza su vitalidad: la escena de las tres ancianas empuseas que pretenden a un muchacho en las

Asambleístas de Aristófanes, y el retrato inmisericorde en *Dinero* de la Vieja que se aprovecha de un joven cuyos favores compra con dinero constituyen ejemplos del tratamiento cómico del tema. En el folklore marroquí hallamos una formulación desnuda de la idea:

> El mozo joven pierde su juventud al dormir con una mujer vieja, ya que esta le roba la sustancia (Ibn Azzuz Hakim 1958: 33).

117.4. Jóvenes exigidos en sacrificio.

Nicandro, poeta del siglo II a. C., recogió en sus *Metamorfosis* una leyenda sobre un monstruo llamado Lamia o Síbaris: sus versos se han perdido, pero nos queda su prosificación en el capítulo octavo de la obra homónima de Antonino Liberal (siglo II d. C.) (L28). Nos encontramos aquí con que Lamia exige a los habitantes de Delfos el sacrificio de un joven hermoso. Sus gustos son los mismos que demuestra cuando actúa como seductora diabólica (→§117.3), pero el modo de satisfacerlos varía.

El monstruo, llamado Síbaris por unos y Lamia por otros, vive en una cueva del monte Cirfis, y baja cada día a Delfos en busca de alimento, llevándose consigo a «las criaturas de los campos y a los hombres» (ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους). Los habitantes de Delfos, decididos a emigrar a otra tierra, consultan al oráculo por el lugar más adecuado al que partir. Apolo les desaconseja huir, y en cambio «mostró la solución de la desdicha: que se quedaran y expusieran delante de la gruta un joven de entre los ciudadanos» (ἐκθεῖναι παρὰ τῷ σπηλαίῳ ἕνα κοῦρον τῶν πολιτῶν).

Al hablar de Lamia como dragón (→§30) señalamos ya el fuerte paralelismo entre esta narración y otras similares en las que un monstruo o ser sobrenatural mantiene aterrorizada a una población humana, exigiendo de ella una víctima, que suele ser el joven o la joven más hermosos del lugar.

Dentro de la mitología griega, reconocemos, por ejemplo, ese esquema en la historia de Perseo, salvador de la princesa Andrómeda, que había sido expuesta al monstruo marino Cefeo. Pero hay otros relatos aún más semejantes en forma y contenido a la historia de Síbaris.

En la ciudad beocia de Tespia, Pausanias (9.26.7-8) recogió una antigua historia sobre sacrificios humanos. Encontramos en ella una bestia terrible (un dragón, δράκων) que asola las tierras de los hombres, y un dios (esta vez el mismo Zeus) que aconseja aplacarle con el sacrificio de un joven:

> λέγουσι δὲ ὡς λυμαινομένου τὴν πόλιν ποτὲ αὐτοῖς δράκοντος προστάξειεν ὁ θεὸς τὸν κλήρῳ τῶν ἐφήβων κατὰ ἔτος ἕκαστον

λαχόντα δίδοσθαι τῷ θηρίῳ.

> Y cuentan que cuando un dragón dañaba la ciudad, el dios les ordenó que cada año entregasen a la fiera un joven señalado por la suerte.

Este tipo de historia parece haber sido muy popular, a juzgar por la abundancia de tradiciones semejantes de distintos lugares de Grecia. Examinemos otro de estos relatos, recogido por Pausanias (6.6.4-11), en el que topamos con una interesante variación: el monstruo al que se paga tributo no es una fiera, sino el fantasma (δαίμων) de un marinero, que había muerto apedreado por los habitantes de la ciudad.

Ὀδυσσέα πλανώμενον μετὰ ἅλωσιν τὴν Ἰλίου κατενεχθῆναί φασιν ὑπὸ ἀνέμων ἔς τε ἄλλας τῶν ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Σικελίᾳ πόλεων, ἀφικέσθαι δὲ καὶ ἐς Τεμέσαν ὁμοῦ ταῖς ναυσί· μεθυσθέντα οὖν ἐνταῦθα ἕνα τῶν ναυτῶν παρθένον βιάσασθαι καὶ ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων ἀντὶ τούτου καταλευσθῆναι τοῦ ἀδικήματος. Ὀδυσσέα μὲν δὴ ἐν οὐδενὶ λόγῳ θέμενον αὐτοῦ τὴν ἀπώλειαν ἀποπλέοντα οἴχεσθαι, τοῦ καταλευσθέντος δὲ ἀνθρώπου τὸν δαίμονα οὐδένα ἀνιέναι καιρὸν ἀποκτείνοντά τε ὁμοίως τοὺς ἐν τῇ Τεμέσῃ καὶ ἐπεξερχόμενον ἐπὶ πᾶσαν ἡλικίαν, ἐς ὃ ἡ Πυθία τὸ παράπαν ἐξ Ἰταλίας ὡρμημένους φεύγειν Τεμέσαν μὲν ἐκλιπεῖν οὐκ εἴα, τὸν δὲ Ἥρῳ σφᾶς ἐκέλευσεν ἱλάσκεσθαι τέμενός τε ἀποτεμομένους οἰκοδομήσασθαι ναόν, διδόναι δὲ κατὰ ἔτος αὐτῷ γυναῖκα τῶν ἐν Τεμέσῃ παρθένων τὴν καλλίστην.

> Dicen que Odiseo tras la toma de Troya fue llevado por los vientos a varias ciudades de Italia y Sicilia, y llegó también igualmente a Temesa con sus naves. Y que allí uno de los marineros, borracho, forzó a una doncella y fue apedreado por los del lugar por ese crimen. Odiseo, por su parte, en nada teniendo la pérdida de este partió, pero el fantasma del hombre apedreado en ninguna ocasión cesaba de matar sin distinción a los de Temesa, yendo contra los de toda edad, hasta que la Pitia por una parte en modo alguno a los que deseaban huir de Italia les dejaba abandonar Temesa, y por otra ordenó que se delimitara un santuario y que se levantara un templo, y que se le diera cada año a la mujer más hermosa de las doncellas de Temesa.

El grupo presenta una serie de motivos comunes. Si anotamos las coincidencias de las historias, encontramos que:

- Un monstruo [una fiera llamada Lamia/Síbaris (Delfos); un dragón (Tespia); el fantasma del violador Polites (Temesa)] asola una ciudad: robando a los jóvenes y las bestias del campo (Delfos), causando mal (Tespia), asesinando a sus habitantes (Temesa).

- Los habitantes piden consejo a un dios [Apolo (Delfos, Temesa); Zeus (Tespia)]; piden abandonar la ciudad y establecerse en otro lugar (Delfos, Temesa).

- El Dios les disuade de abandonar la ciudad (Delfos, Temesa), ordena construir un templo para el merodeador (Temesa) y ofrecerle una víctima joven masculina (Delfos, Tespia) o femenina (Temesa), según el sexo del agresor: esta víctima es elegida por sorteo (Delfos, Tespia) o bien ha de ser la más hermosa de su sexo (Temesa). El sacrificio sucede una única vez (Delfos), o varias (Tespia, Temesa).

Estas tres secuencias narrativas aparecen también en una tradición neohelénica recogida en Aráhova de Levadía (Beocia):

> En Dubri habitó antiguamente una Lamnia. Y, cada vez que celebraban una fiesta los arahovitas, tenían que darle a uno de ellos para que lo comiese, para que no fastidiase a los demás en la fiesta. Por eso acostumbraban antes de comenzar la fiesta a echar a suertes, y a quien le tocaba la china, lo entregaban a la Lamnia (Πολίτης 1904: nº 818).

Salvo por una discrepancia llamativa (la ausencia de una instancia divina que instaure el sacrificio, impertinente en una cultura monoteísta), la semejanza en todos los puntos es sorprendente: a dos milenios de distancia, estamos ante una variación del mismo tipo de historia recogida por Nicandro y Pausanias. Observemos la secuencia narrativa:

- La Lamnia molesta a los habitantes, si no recibe una víctima (es decir, en otro tiempo la Lamnia atacaba a los arahovitas, hasta que estos descubrieron cómo aplacarla).

- En algún momento, alguien estableció que la solución estaba en ofrecer un sacrificio durante el período sagrado de la fiesta. Uno de los jóvenes es elegido por sorteo, y debe subir a la montaña (el Dubri) para entregarse a la Lamnia.

Hasta aquí, las tres historias antiguas y la reciente muestran una evidente semejanza: estamos ante variantes de un único patrón. El paralelismo resulta más notable si pensamos que Aráhova, en la comarca de Levadía, se encuentra cerca de Delfos, donde se ambientaba la historia de Nicandro sobre Lamia. Podemos, entonces, pensar razonablemente que estamos ante la pervivencia de un viejo relato local, transformado por el tiempo en algunos detalles.[313]

[313] Patera (2015: 84-5) piensa que no se trata de una supervivencia, sino de un 'renacer' (*renaissance*) de la leyenda, que se produce cuando un erudito local o que pasa por el lugar narra la leyenda antigua a los lugareños, que la hacen suya adaptándola a su universo. La hipótesis es atractiva: encaja bien (quizá demasiado bien) con la resistencia de los investigadores más recientes a aceptar cualquier tipo de continuidad entre el imaginario de la Grecia antigua y el del folklore neohelénico. Esta resistencia es el resultado comprensible de un abuso previo de la noción de pervivencia (que negaba al material actual todo valor, salvo el de replicar de manera incompleta o defectuosa el material antiguo y servir asi de fuente auxiliar para el conocimiento de este), pero a menudo alcanza extremos no menos tendenciosos. La

Veamos cómo continúa la trama en cada uno de los escenarios:

> Y aquellos hicieron como el dios dijo. Echando a suertes le tocó a Alcioneo, hijo de Diomos y de Meganira, que era hijo único de su padre, y hermoso por su aspecto y por el carácter de su alma (Delfos).

> No se recuerdan los nombres de las víctimas, pero se dice que cuando le tocó la suerte a Cleóstrato, su amante Menestrato discurrió un ardid (Tespia).

> Para estos, al cumplir lo ordenado por el dios, terror del fantasma en adelante no hubo ninguno (Temesa).

> Una vez que le tocó la suerte a un mozo joven y guapo... (Aráhova).

Como se ve, la unidad de la historia se mantiene: una víctima (o varias, en sucesivas ocasiones) son elegidas y entregadas al exigente monstruo. No obstante, cuando los sacrificios son varios, se insinúa la llegada de una ocasión especial: la víctima es especialmente hermosa, o bien cumple alguna condición especial (el amante de Menestrato). En este sentido, el *tempo* de los relatos difiere, y unos anticipan la llegada del héroe y del fin del monstruo, mientras otros se limitan a constatar el cumplimiento del sacrificio.

El fin se avecina en la escena siguiente, cuando se prepara el sacrificio llamado a ser el último:

> Y los sacerdotes, habiendo coronado a Alcioneo, le llevaron en dirección a la cueva de Síbaris; pero Euríbato, por designio divino, habiendo salido de la tierra de Curetis, el hijo de Eufemo, que tenía linaje del río Axio, y era joven y valeroso, se topó con el joven al que llevaban. Herido por el amor, y habiendo indagado con qué motivo marchan, le pareció indigno no ayudarle en la medida de sus fuerzas, y ver en cambio cómo era destruido, penosamente, el joven. Quitándole a Alcioneo la corona y colocándosela él mismo en la cabeza ordenó que le llevaran a él en vez de al joven (Delfos).

> Su amante Menestrato discurrió ponerse una coraza de bronce que tenía en cada escama un anzuelo vuelto hacia arriba y presentarse él mismo espontáneamente al dragón, con lo cual perecería él, pero también el dragón (Tespia).

> Pero Eutimo en efecto llegó a Temesa, y justo en el momento del año en que se hacía sacrificio al fantasma, y se entera de lo que les sucede, y se le metió en el ánimo entrar al templo y, entrando, mirar a la doncella. Y cuando la vio, primero se vio llevado hacia la compasión, y luego hacia el amor. Y la muchacha juró casar con él si la salvaba, y Eutimo, preparado, esperó la acometida del fantasma (Temesa).

> Una vez que le tocó a la suerte a un mozo joven y guapo, dijo el hijo del hombre mejor y más importante del pueblo: «Quiero ir yo a presentarme ante la Lamnia, y a salvar

---

semejanza entre el material grecolatino y el que hallamos en el folklore griego y vasco, que venimos examinando a lo largo de este estudio, es demasiado frecuente y detallada como para descartarse de este modo.

nuestro pueblo». Porque decían que cuando tomase la Lamnia al hijo del hombre principal del pueblo, no podría ya comer a ningún otro. Los padres del joven lloraban y se sentían desdichados y pedían que hiciesen a su hijo cambiar de idea. Pero aquel simplemente no les oyó, sino que fue y subió al Dubri para encontrar a la Lamnia (Aráhova).

En esta ocasión, los relatos muestran interesantes variantes: los tres textos antiguos coinciden en la intervención de un personaje que se ofrece por amor a sustituir a la víctima, y enfrentarse al monstruo. El personaje es un héroe de paso que se encapricha de la víctima (Euríbato, Eutimo) o bien el amante del joven (Menestrato). En el cuento griego reciente, el hijo del jefe del pueblo sustituye igualmente a la víctima designada («un mozo joven y guapo»), convencido de que, derrote o no a la Lamnia, este será el último sacrificio.

Llegamos, pues, al último estadio de la trama: la muerte del monstruo, y la victoria del héroe.

Y luego que los sacerdotes le condujeron a la cueva, [Euríbato], corriendo hacia Síbaris y arrancándola de su guarida, la sacó a plena luz y la arrojó desde las rocas. Esta, al caer, se golpeó la cabeza contra la ladera de Crise. Y del golpe se volvió invisible, y de aquella piedra brotó una fuente, y los lugareños la llaman Síbaris. Y en recuerdo de esta fundaron también los locrios la ciudad de Síbaris, en Italia (Delfos).

...con lo cual perecería él, pero también el dragón (Tespia).

Y ganó en verdad la lucha y, pues fue expulsado de la tierra, Hero desaparece sumergiéndose en el mar y hubo una boda espléndida para Eutimo y para los hombres de allí libertad en adelante del fantasma (Temesa).

Tan pronto la lámnissa vio al joven, se echó encima suya para comérselo. Pero él, antes de que lo atrapase la alcanzó y le dio una con su lanza y la mató. Y de allí fue a la fiesta y dijo a los del pueblo que los había salvado. Desde entonces el pueblo estuvo tranquilo (Aráhova).

Aquí termina la historia, que hemos seguido en sus cuatro ramificaciones. El héroe sustituto de la víctima vence al monstruo, que desaparece, y la ciudad o aldea queda a salvo. Las armas empleadas, y el precio a pagar por el arrojo, no son idénticos en todos los casos: salvo en Tespia, el héroe actúa haciendo gala de fuerza bruta e impavidez, que le proporcionan una victoria fácil. En dos de los casos, el monstruo desaparece en el agua (Síbaris, Heros).

La variante de Tespia posee un sabor especial, más agridulce: el héroe no recurre a la fuerza, sino a la astucia, a la μῆτις, y equilibra por medio de la estratagema fuerzas de choque muy desiguales (la poderosa figura del dragón frente a su pequeño antagonista humano). Con su coraza rellena de anzuelos, Menestrato se deja tragar por el dragón, pero asegura, a la vez, la muerte de este. Tenemos aquí un hermoso ejemplo de sacrificio por amor (homosexual en este caso: para un paralelo heterosexual, cf. la historia de Alcestis y Admeto).

La comparación sistemática de estos cuatro relatos, tal y como hemos ido siguiéndolos en paralelo, demuestra que estamos ante realizaciones diversas de un único planteamiento. Anteriormente, se había hecho notar el estrecho parentesco de la historia de Síbaris y la de Heros: ya Rohde la percibió, aunque prefirió adjudicarla a una caprichosa poligénesis (Rohde 1898, n. 115); por su parte, Fontenrose procedió en *Python* a un escrutinio detallado, que le llevó a la conclusión de que se trataba de variantes de una única historia, donde el único cambio (aparte del escenario) era la distribución de sexos entre la víctima y el monstruo) (Fontenrose 1980: 102-3). A su vez, Dimitrakópulos (1989: 55-6) hizo notar la estrecha semejanza entre la tradición de Aráhova y el antiguo relato de Antonino Liberal

Fontenrose no entró en la comparación con las otras dos historias, el relato de Tespia y el neohelénico de Aráhova; Dimitrakópulos no tuvo en cuenta las historias de Tespia y Temesa. Pensamos, sin embargo, que el añadirlas proporciona una base comparativa más amplia, que revela hasta qué punto nos encontramos ante un tipo de cuento habitual en Grecia, en distintos lugares y tiempos.

Por otra parte, las variaciones del esquema muestran también la importancia de los matices diferenciales en cada relato: la muerte del dragón en Tespia (que implica la del héroe) es muy distinta a todas las otras, y expresa otro sistema de valores, otra idea de la heroicidad. El relato moderno discrepa de los otros en puntos importantes: el héroe no actúa por amor a su víctima, sino por el bien de todo el pueblo; y no aparece, por supuesto, la instancia oracular. Dentro de los ejemplos antiguos, el de Tespia presenta a Zeus como dios tutelar, lo que indica quizá que es una pervivencia bastante antigua, mientras que en Delfos y en Temesa es el oráculo de Apolo, más reciente, quien cumple esta función.

Así pues, persistiendo la historia en su esquema o aparato, las relaciones que en cada caso se establecen entre los actos ejemplares del plano mítico o tradicional y los valores de la sociedad que identifica al cuento como suyo pueden variar notablemente.

Resulta especialmente interesante la discrepancia de los textos en lo que toca a la naturaleza del ser maligno, al que, por usar un término neutro, hemos venido llamando monstruo: unas veces es fantasma, otras fiera prodigiosa y dragón. La misma variedad la encontramos, por lo demás, a propósito de Lamia (φάσμα: →§20; dragón: →§30; fiera: →§31).

Por otra parte, debe resaltarse su carácter predominantemente femenino: salvo en el caso de Temesa, la fiera o dragón gusta de jóvenes hermosos. Y el caso de Heros refuerza, por contraste, el claro carácter sexual del sacrificio: la víctima pertenece siempre al sexo opuesto, lo que revela el móvil erótico. Calímaco, que contó también la historia de Temesa, confirma esta tensión amorosa al afirmar que Heros desvirgaba

a su víctima[314]. Sus palabras recuerdan las de un cuento ruso del mismo tipo, citadas oportunamente por Propp:

> La serpiente aferró a la princesa y la arrastró a su cueva, pero no se la comió; era tan bella que la hizo su esposa (Propp 1987: 369).

En las tradiciones vascas, el tema del sacrificio a las lamias aparece asociado al de la construcción de palacios o puentes: a cambio de terminar el trabajo en una noche, antes de que cante el gallo, las lamias exigen el alma del señor que les ha hecho el encargo (Erkoreka 1978: 470-1 y 473), o de la muchacha más hermosa del lugar (Erkoreka 1978: 472). En todos los casos el trabajo de las lamias se interrumpe cuando están a punto de culminarlo, haciendo mediante un ardid que el gallo cante a deshora, de forma que los mortales queden libres de su compromiso.

117.5. Pastores.

Al hablar de Lamia como numen marino (→§17) nos detuvimos ya en una canción popular de Tesalónica en la que un pastor, desobedeciendo los consejos de su madre, se detiene junto a un árbol solitario y hace sonar su flauta, lo que provoca la aparición de la Lamia de la playa, que desafía al joven a un concurso: si él consigue tocar la flauta durante tanto tiempo que ella se canse de bailar, la tomará por esposa; pero si él se cansa antes que ella, le quitará todos sus rebaños o lo devorará vivo.

Conocemos dos variantes de esta canción: en la que reproduce Politis (1871: 204, n. 2), el pastor pierde la apuesta y tiene que irse a vivir bajo la férula de un amo; en la que nos da Yoánnu (1996: 52-3), es la lamia quien se cansa:

> Σαράντα μέρες λάλαγε, πέσαν τὰ δάχτυλά του,
> κι ἀπάνω στὶς σαρανταδυὸ τῆς παίρνει τὸ μαντίλι.
>
> Cuarenta días él tocó, se le caían los dedos
> y al llegar el cuarenta y dos él le cogió el pañuelo.

Lawson (1964: 172) relaciona esta canción con una creencia que él ubica en el Parnaso: se cuenta que si un pastor toca la flauta a mediodía en la costa, aparece la Lamia de la playa e intenta seducirlo, matándolo si se niega a seguirla al fondo del mar.

---

[314] Call., frags. 98-99 Pf. Del texto del poeta solo se conserva un fragmento literal: Εὐθύμου τὰ μὲν ὅσσα παραὶ Διὶ Πῖσαν ἔχοντι (fr. 98): «De Eutimo cuanto junto a Zeus, que en Pisa impera...», pero en la explicación en prosa de los poemas de Calímaco hallada en un papiro de Tebtynis se conserva una paráfrasis de parte del texto perdido (*Dieg.* IV 6-12): Ὅτι ἐν Τεμέσῃ ἥρως περίλοιπος τῆς Ὀδυσσέως νεὼς ἐδασμοφόρει ἐπιχωρίους τε καὶ ὁμόρους, οὕς κομίζοντας αὐτῷ κλίνην καὶ κόρην ἐπίγαμον ἐάσαντας ἀπέρχεσθαι ἀμεταστρεπτεί, ἔωθεν δὲ τοὺς γονεῖς ἀντὶ παρθένου γυναῖκα κομίζεσθαι, «Porque en Temesa un héroe superviviente del barco de Odiseo cobraba tributo tanto a los del lugar como a los vecinos, los cuales (se cuenta que) tras llevarle un lecho y dejarle una doncella núbil se retiraban sin mirar atrás, y al alba los padres se llevaban una mujer en vez de una doncella».

El enfrentamiento de la Lamia con el pastor tiene claras connotaciones eróticas: hay un paralelo en los romances sobre la Serrana de la Vera, en algunos de los cuales la Serrana pide a su víctima (generalmente un pastor) que toque la vihuela o algún otro instrumento. A veces ella compite con él, tocando también un instrumento, pero se cansa antes y se queda dormida, momento que el pastor aprovecha para escapar. Otras veces no hay tal concurso, y lo que sucede es que la Serrana lleva a su lecho al galán, y tras hacer el amor se queda dormida.

Viendo que no me rendía
porque el sueño me rindiera,
a mí me dio un rabelillo,
ella toca su vihuela;
por un cantar que ella canta
yo cantaba una docena;
pensó adormecerme a mí,
mas yo la adormecí a ella

(versión recogida en Menéndez Pidal 1976: 245, versos 45-51)

Pastorcillo, pastorcillo,
toma y toca esa vihuela.
El pastor no se atrevía
y a tocar le obligó ella;
la serrana se durmió
al compás de la vihuela

(versión editada por B. Gil en 1956, cit. en Caro Baroja 1989: 277, versos 45-50).

Desnudóse y desnudéme
y me hace acostar con ella.
Cansada de sus deleites
muy bien dormida se queda

(cit. en Caro Baroja 1989: 272, versos 35-8).

El pastor es un caso particular de los jóvenes inexpertos por los que Lamia siente debilidad (→§117.3). Si en este caso no hay propiamente seducción del joven, sí la hallamos en una tradición vasca en la que una lamia enamora a un pastor, que está a punto de casarse con ella, pero es aconsejado por algún adulto y descubre que ella tiene patas de ave[315].

[315] Versiones de la historia aparecen recogidas ya en Barandiarán (1926, cit. en Caro Baroja 1974: 55; la acción se sitúa en Garagartza, Mondragón) y Azkue (1934, reproducido en *Mitos* 46-7; la acción se sitúa en Ochandiano). Posteriormente han aparecido numerosas versiones y recreaciones: así Muñoyerro 1972 (versión literaria a partir de Azkue), Barandiarán 1984: 114-115 (versión de Korrione, Mondragón), Barandiarán Irizar 1985: 114-4, *Leyendas* 1988: 50-4, *Mitos* 1988: 46-7. El desenmascaramiento de Lamia por sus pies (u otra parte anómala de su cuerpo) desarrollado en varios de los textos responde al motivo popular del «diablo reconocido por su rabo» (G 303 en el *Motif-Index* de Thompson).

En otra leyenda, un pastor que realiza sus labores cerca de una cueva habitada por lamias intenta congraciarse con ellas ofreciéndoles cuajada. Para su desgracia, un día cede a la tentación de adulterar la ofrenda con excremento de oveja, lo que hace que las lamias le persigan, y al no conseguir atraparle lanzen sobre su familia una terrible maldición que dura hasta hoy (Erkoreka 1978: 488).

117.6. Durmientes.

Según las creencias populares, durante la noche, los hombres descansan y los espíritus malignos (entre ellos las lamias) ocupan los lugares abandonados por aquellos (→§90). En muchos casos, se contentan con rondar por los espacios exteriores a la comunidad de los hombres, pero no es infrecuente que intenten introducirse en los hogares, aprovechándose de que el sueño deja inconscientes e inermes a sus víctimas.

Los ataques se dirigen ora contra los objetos que hay en la casa; ora contra los niños, a quienes las lamias sacan de sus cunas y despedazan o asan al fuego (→§117.2); ora, en fin, contra los durmientes en general. Como escribe Gervasio de Tilbury (L74A y L74B):

> *Lamie dicuntur esse mulieres que noctu domos momentaneo discursu penetrant: dolia relent, cophinos, catinos, et olas perscrutantur, infantes a cunis extrahunt, luminaria accendunt, et nonnumquam dormientes affligunt.*
>
> Se dice que las Lamias son mujeres que de noche en las casas en el curso de un instante penetran, destapan las cubas, examinan los cestos, los cuencos y las ollas, sacan a los recién nacidos de las cunas, encienden las lámparas, y a veces debilitan a los que duermen.
>
> *Lamias, quas uulgo mascas aut, in Gallica lingua, strias nominant, fisici dicunt nocturnas esse ymaginationes, que ex grossitie humorum animas dormientium turbant et pondus faciunt.*
>
> Las lamias, a las que el vulgo llama *mascas*, o en lengua gala *strias*, dicen los físicos (médicos) que son apariciones nocturnas, que por el engrosamiento de los humores turban las almas de los que duermen, y causan pesadez.

La responsabilidad de las pesadillas recae con frecuencia en las tradiciones populares sobre espíritus malignos: el nombre mismo de *pesadilla* (diminutivo de *pesada*) hace referencia al peso que el visitante sobrenatural ejerce sobre el pecho del durmiente (*pondus faciunt*). En el folklore peninsular encontramos numerosos testimonios de este tipo de personaje: por ejemplo, del Inguma, criatura del imaginario vasco, leemos que

> se introduce por las noches en las casas cuando los moradores están dormidos. Su campo de acción son los caseríos del País Vasco. Su afición favorita es apretar la garganta de algún miembro de la familia, principalmente los niños, dificultándoles la respiración y consiguiendo que tengan pesadillas y un gran sentimiento de angustia (Callejo Cabo y Canales 1994: 186-7)

En Cataluña se cuenta de la Pesanta que es un

> perrazo negro, grueso y pesado cual plomo, intensamente peludo, con una terrible pata de hierro, con la que zurra a cuantos halla a su paso de noche por la calle. Pasa por el ojo de las cerraduras, por debajo de las puertas y, si le precisa, se filtra por las paredes. Se complace poniéndose encima del pecho durante el sueño y oprime la respiración, provocando pesadillas y sueños muy agitados y desesperados. Es muy conocida por Olot, Santa Pau, Finestres y otras localidades de la Garrotxa (Amades 1957: 262).

El psicoanalista Ernst Jones es autor de una célebre monografía sobre este tipo de figuras: *La pesadilla* (*On the nightmare*, publicado por primera vez como libro en 1931) (Jones 1971). Para Jones los contenidos de la pesadilla son explícita o implícitamente sexuales: se trata de un caso en que la censura ejercida por el superyo es insuficiente para desactivar la angustia que produce en el sujeto la emersión de contenidos reprimidos. Modernamente, el folklorista David J. Hufford ha reexaminado la cuestión desde una perspectiva científica, procediendo a deslindar los sueños de contenido angustioso, que provocan o no que el sujeto despierte (a los que podría aplicarse propiamente la explicación de Jones), de la parálisis consciente que se produce cuando el sujeto despierta sin tono muscular, con la sensación ominosa de una presencia que lo observa.

Esta última experiencia, relativamente común, es la que ha dado origen a creencias populares sobre démones que oprimen el pecho de los durmientes. En su estudio *The Terror That Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Hufford (1982) examina detenidamente un *corpus* de testimonios sobre «la Vieja Bruja» (*The Old Hag*), una figura de este tipo del folklore de Newfoundland, Canadá.

La atribución a las lamias de este tipo de ataques está testimoniada tardíamente: encajan con su tendencia a causar daño a los hombres durante la noche. Es tentador ver en las noticias sobre espíritus femeninos aterradores que cabalgan a los varones mientras duermen una referencia a sueños eróticos, en los que, invertidos los roles sociales, la mujer ocupa el lugar superior y fuerza al hombre al coito (así Róheim 1974a). Tal fenomenología es totalmente coherente con la caracterización de Lamia como mujer dominante o masculina, lasciva y agresiva.

La escueta referencia de Gervasio de Tilbury no avala suficientemente este tipo de lectura: se limita a decir que las lamias oprimen con su peso y golpean o debilitan a los durmientes. En los paralelos del folklore encontramos ejemplos que parecen avalar la lectura psicoanalítica, pero también hay otros en los que la pesadilla se dirige contra niños, y parece más bien una explicación del síndrome de muerte súbita: los espíritus que atacan en la noche ahogan a los niños con su peso.

La ausencia de testimonios más detallados sobre cómo se concebía este ataque contra personas dormidas deja abiertas las posibilidades de interpretación, sin que quepa

decidirse concluyentemente por una u otra. Cuando tratemos la pata de bronce de la Empusa volveremos, no obstante, sobre este punto (→E§33.3).

117.7. Marineros.

Al hablar de Lamia como numen marino (→§17) vimos que como εξωτικά marinos, las lamias llevan a la ruina a los marineros, a quienes extravían con sus cantos, actuando de forma muy similar a las sirenas homéricas (Πολίτης 1904: 821). En la Élide, se cree que Lamia, reina de las Nereidas, «causa muchos males a los barcos, y todos los marinos la temen, porque ella provoca las trombas de agua y los torbellinos» (Πολίτης 1904: nº 820).

Al actuar de este modo, Lamia se identifica en cierto modo con cuanto hay en el mar de inhóspito y agresivo contra el hombre: tormentas, acantilados, sifones. También a Gelo se la responsabiliza de hundir los barcos (→G§11.43, →G§28.3, →G§38.12), y las Onoscélides seducen y matan a los marineros que arriban a su isla (→E§37.2, →E§42.1, →E§42.3, →E§45).

117.8. Transgresores.

En las sociedades tradicionales, las prohibiciones sociales asociadas a lugares y tiempos concretos (por ejemplo, decirle a un niño: «no debes asomarte al pozo») suelen ir reforzadas por asustadores que, presuntamente, atacan a quienes las transgreden.

En el caso de las lamias en el folklore neohelénico, encontramos que actúan protegiendo determinados espacios (fuentes: →§75, aguas costeras: →§73, espacios despoblados: →§80) a determinadas horas (mediodía: →§88, medianoche: →§90).

La lamia Manoliá, por ejemplo, ocupa la fuente del effendi Mustafá, y «si alguno va a mediodía o a medianoche a coger agua, se lo impide, y o lo mata o atrae sobre él graves enfermedades» (Πολίτης 1904: nº 806). En Bréscena, Lacedemonia, un lugareño que acude a una fuente a coger agua a mediodía halla allí a tres lamias, y se retira aterrado (Πολίτης 1904: nº 807). En la tradición macedonia sobre la frustrada adopción de Cabellos de Oro (→§70.1), la vieja protagonista encuentra a la niña lamia cuando acude por la noche a la fuente «que está donde los sauces, sobre la orilla» (Πολίτης 1904: nº 809). En Koroni, al sur del Peloponeso, se cree que uno no debe bañarse a mediodía, porque la lamia, mitad mujer mitad pez, aparecerá para ahogarlo (Stewart 1991: 172); en el Parnaso, como acabamos de ver, se cuenta que si un pastor toca la flauta a mediodía en la costa, aparece la Lamia de la playa e intenta seducirlo, matándolo si se niega a seguirla al fondo del mar (Lawson 1964: 172). En general, quienes andan de noche por espacios despoblados pueden dar con lamias (Πολίτης 1871: 197).

Ocasionalmente, al no aparecer limitación temporal, un espacio queda permanentemente marcado como riesgoso: en Koropí, aldea del Ática, «en una vieja fuentecilla salía una Lamna, que hería a los seres vivos y sorbía su sangre» (Πολίτης 1904: nº 817). En Yánitsa hay un huerto que se cree habitado por lamias, y ningún pastor se atreve a cortar una rama ni a dejar pasar por allí el rebaño, porque teme enfadar a las lamias (Πολίτης 1904: nº 813).

El ataque contra los marineros puede entenderse como análogo al dirigido contra aquellos que cruzan los desiertos de Libia: en ambos casos, la lamia está en el territorio que le es propio, mientras que el hombre es para ella un ocupante potencialmente molesto y depredable.

En el folklore vasco las lamias suelen atacar a quienes se aventuran en un espacio que está bajo su control: un ejemplo típico es esta tradición recogida por Ercoerca (1978: 458):

> Hay en el camino de Bermeo a Mundaka (ver foto) un valle provisto de una cuesta grande. Tiene por nombre *Lamiaran* (lit. valle de lamias). Una vez pasaba por él un hombre caminando. Vivían lamias aún en el arroyo *Errosape*, que estaba junto a puente cerca del mar. Una de ellas, viendo a aquel caminante, dirigió estas palabritas, gritando y voceando, a una compañera de la altura:
>
> | | |
> |---|---|
> | *—¡A Lamiarangoa!* | —¡Ah la de *Lamiaran*! |
> | *—¿Zer gura dona, Errosapekoa?* | —¿Qué quieres tú, la de *Errosape*? |
> | *—Or doëan orreri bota eiona lakirioa.* | —A ese que va ahí, échale el lazo. |
> | *—¿Zelan botako dotsanat lakirioa?* | —¿Cómo he de echarle el lazo? |
> | *Gaboraniz egina daroëna soiñeköa.* | Su vestidura está hecha con hilo de Navidad. |

El mismo Erkoreka (1978: 459-60) recoge otros cuatro ejemplos de este tipo de conversación entre dos lamias, en la que la de arriba anima a la de abajo para que capture a un viajero que cruza su territorio. En todos los casos el hombre se salva por llevar algún tipo de amuleto: hilo de Navidad y sérpol; apio y kopio; ruda; ruda y apio (→§124.2, →§125.1).

El tabú es a veces topológico y cronológico al mismo tiempo: el transgresor se aventura en terreno prohibido a una hora determinada, en concreto la medianoche:

> De Lekeitio hacia Markiña está el sitio llamado *Okabijo*.
>
> En la cueva de allí había lamiñas, y delante de ella no podía pasar ninguno desde las doce de la noche hasta las dos.
>
> Una vez... un hombre, habiendo hecho una apuesta, pasó delante de la cueva a media noche.
>
> Le notó la lamiña, y le forzaba al pobre /diciendo/ que lo tenía que llevar para comerlo.

(Erkoreka 1978: 476).

El hombre se salva entreteniendo a la lamiña con el cuento de las *penas del lino*, hasta que pasa la hora de peligro.

118. Víctimas animales.

118.1. Bueyes.

Como forma de dañar a los seres humanos, las lamias atacan a veces a sus animales domésticos, especialmente los rebaños. Politis (1904: nº 817) reproduce la siguiente tradición, recogida en Koropí (Ática):

> En una vieja fuentecilla de Koropí salía una Lamna, que hería a los seres vivos y sorbía su sangre. Nadie se atrevía a dispararla, porque temía que la bala se volviera y lo matara. Pero en cierta ocasión la Lamna atacó los dos bueyes de un lugareño, que eran su única fortuna, y este, por su desesperanza, trinca su fusil, lo coge con su mano izquierda y mata a la Lamna. Su cuerpo medía tres cuartas de grande[316]. La arrojaron fuera del pueblo, a un campo desierto, y donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba.

En la versión tesalonicense de *El pastor y la Lamia* recogida por Politis (1871: 204, n. 2), la Lamia apuesta con el joven Yanis: si él gana, la tendrá por esposa; pero si ella vence, se quedará con su ganado. Al final, el espíritu maligno prevalece, y se lleva todas las ovejas y cabras del pastor, que se ve obligado a buscar un amo a quien servir. En otra versión, la recogida por Yoánnu (1996: 52-3) el pacto es que la lamia devorará al pastor si este pierde. El paralelismo da una idea de lo mucho que significa para un pastor la pérdida de sus reses, y con ellas su modo de vida.

118.2. Fieras.

En su descripción de las lamias como fieras líbicas, Dión Crisóstomo (L17B) precisa en un momento dado que, si bien vencen al hombre con el embeleco de su hermoso rostro y senos, sobre el resto de los animales salvajes se imponen mediante la fuerza:

> καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστούς.

> Y cuentan que a las demás las vencían por la fuerza, pero a los hombres con engaño, enseñando el pecho y los senos.

[316] La cuarta (ὀργυιά) mide 1,83 metros. El cuerpo de la Lamna medía, pues, algo más de cuatro metros y medio (4,32 m.)

Las lamias establecen así su jerarquía: no son un tipo más de fiera, sino un prodigio híbrido, tan letal para los demás animales salvajes como para el hombre.

119. Víctimas vegetales

119.1. El suelo fértil

En la tradición antes citada de Koropí (→§118.1), hemos visto que un hombre se venga de una lamia que había dado muerte a sus bueyes. El texto termina afirmando que una vez muerta

> la arrojaron fuera del pueblo, a un campo desierto, y donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba. (Πολίτης 1904: nº 817).

Este último daño infligido por la lamia expresa claramente su carácter infértil, su enemistad contra todo aquello que brota y crece.

119.2. Los árboles

Al hablar de los árboles frecuentados por lamias (→§78) hemos visto que su presencia va casi siempre asociada a la ruina del árbol, que aparece solitario, seco, hueco, hendido por el rayo, etc. El árbol es así imagen tanto de la propia Lamia (solitaria y estéril, objeto de un terrible castigo divino: →§111) como de las madres cuyas vidas arruina.

120. ¿Cómo ataca Lamia?

Muchas son las formas en que Lamia o las lamias pueden dañar a los seres humanos: a veces se nos dice sin más que destruyen a sus víctimas, sin precisar cómo. Los escolios aristofánicos que nos han trasmitido el mito líbico redactado por Duris recurren a verbos inespecíficos: tras raptar (ἀναρπάζειν) a los niños, Lamia procede a destruirlos, aniquilarlos (διαφθείρειν: L4A-1, ἀναιρεῖν: L4C-1). Baanes, escoliasta de Clemente Alejandrino, nos dice que debido a la muerte de los niños de su familia Lamia se volvió sanguinaria contra los de los demás, aguijoneada por la envidia:

> διὰ γὰρ τὴν τῶν οἰκείων παίδων ἀπώλειαν ἐφόνα κατὰ τῶν ἀλλοτρίων, οἰστρουμένη φθόνῳ πολλῷ (L30A-1)

El sch. Theoc. 15.40 nos dice que, muertos sus hijos, quería asesinar al resto (es decir, a los de las demás madres):

> δυστυχούσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν (L87).

Del mismo modo, hay tradiciones vascas en las que las lamias amenazan genéricamente con quitar la vida a quienes las ofenden, o a su descendencia (Erkoreka 1979: 73).

La descripción es, en otros casos, detallada: encontramos a Lamia o las lamias raptando a sus víctimas (→§120.1), picándolas con un aguijón venenoso (→§120.2), mordiéndolas (→§120.3), ahogándolas (→§120.4), despedazándolas (→§120.5), asándolas (→§120.6), devorando su carne (→§120.7), bebiendo su sangre (→§120.8), provocando enfermedades (→§120.9), robando el ganado (→§120.10), quebrando árboles (→§120.11), esterilizando la tierra (→§120.12), provocando tormentas y otros desastres en las aguas (→§120.13) o proponiendo un reto agotador (→§120.14).

120.1. Rapto.

Con frecuencia el ataque de Lamia o las lamias consiste en una rápida incursión dentro del territorio humano, durante la cual se apoderan de sus víctimas: en uno de los dos escolios aristofánicos que resume la historia contada por Duris leemos que la ogresa

> ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν (L3A-1 = L54B = L62A = L79)[317]
>
> a causa del pesar se volvió deforme, y raptando los niños de las demás los destruía.

Para expresar la misma idea, el otro escolio prefiere un verbo compuesto a partir de κλέπτω, ὑποκλέπτω, que enfatiza lo subrepticio de la acción de Lamia:

> τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνήρει (L3C-1 = L65)

Antonino Liberal (L28) utiliza, como el primer escolio aristofánico, el compuesto ἀναρπάζω. Lamia-Síbaris sale cada mañana de su cubil para invadir el terreno de los hombres, arrebatando con violencia de los campos a animales y seres humanos:

> Τοῦτο καθ᾽ ἡμέραν ἑκάστην τὸ θηρίον ἐπιφοιτῶν ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους.

[317] Varía la sintaxis levemente el escolio a Aristides (L86): διὸ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος γέγονε, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία διέφθειρεν.

El mismo verbo, en la forma simple ἁρπάζειν, sirve para describir los ataques de otra ogresa, Gelo, contra los niños (G4). También aparece en los conjuros contra la diablesa la idea de que esta *roba* a los niños (κλέπτει) (G23, G30).

Del lado latino, san Isidoro (L45) nos dice que las historias populares (*fabulae*) cuentan que las lamias se apoderan (*corripere*) de los niños. Gervasio de Tilbury precisa el modo: mientras los hombres duermen, las lamias entran en sus hogares y sacan a los niños de sus cunas: *infantes a cunis extrahunt* (L74). Guillermo de Auvergne nos dice que una vez raptados de sus cunas (*de cunabulis raptos*) las lamias proceden a despedazarlos o asarlos al fuego (L75; →§120.6).

Diodoro, en su versión racionalista del mito líbico, hace a Lamia responsable del rapto, aunque no agente directa: ordena a sus sirvientes que arrebaten a los niños de los brazos de sus madres y les den muerte al punto: κελεύειν τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν (L10).

En la descripción de las fieras libias de Dión, no se trata de una incursión en el terreno habitado por los hombres, sino de un acercamiento imprudente de estos al desierto donde moran los monstruos: aun así se nos dice que las θηρία, tras atraer a su víctima a su vera, lo atrapan de un golpe (συναρπάζειν) con sus manos (más bien garras) bestiales: χεῖρας θηριώδεις (L17B). La idea sigue siendo la de una apropiación súbita, inesperada.

En las tradiciones vascas, encontramos un tipo de narración en que una lamia anima a otra para que capture a un viajero que atraviesa su territorio: las expresiones utilizadas son «echar el lazo» (*lakirioa*, *eiotzu lakiyo*) o «agarrar» (*ixurdaik*[318], *elakio*) (Erkoreka 1978: 459). La primera de ellas recuerda tanto la terminología del maleficio, concebido como un lazo invisible que atrapa a su víctima, como la de la seducción erótica (en la que *se liga a alguien* o *con alguien*)[319].

En ocasiones, la amenaza se hace presente en el momento mismo de volver a cruzar el umbral de la casa:

> Salió de casa el mes de marzo un estudiante a abrevar el ganado. Cuando, vuelto del abrevadero, llegó a casa temió que de él se apoderasen las lamias (Erkoreka 1979: 66).

Lo más común, sin embargo, es que el rapto sea consecuencia de un acercamiento imprudente: así en el caso de una muchacha que visitó una vez a las lamias y fue obsequiada por ellas con una brazada de oro, con la condición de que no regresara nunca por allí. La joven desobedeció esta orden, y cuando de nuevo entró en

[318] Se trata en este caso de una «palabra del idioma de las lamiñas, y que significa *coger*, agarrar» (Erkoreka 1978a: 459),
[319] También en un conjuro contra Gelo se nos dice que esta se lleva a los niños *enlazados* (G24).

la cueva de las lamias estas no la dejaron salir (Erkoreka 1979: 70). A otra muchacha, que pasó de noche junto a la caverna de Sailleguntza, las lamias le advirtieron que no volviera a acercarse: ella desobedeció por dos veces la advertencia, y a la última fue raptada para siempre (Erkoreka 1979: 71). También un criado de pastor que se internó en la cueva de Mondarrain desapareció escaleras abajo y nadie nunca lo volvió a ver; un sacerdote acudió a rescatarlo, pero sus pesquisas fueron en vano, y de no ser por los objetos santos que le protegían (una cruz y una hostia consagrada: →§125.2, →§125.3) él mismo hubiera sido presa de las habitantes del antro (Erkoreka 1979: 70-1).

120.2. Picadura venenosa.

Nos dice Dión (L17B) que las fieras libias, tras apoderarse por completo del incauto que se acerca para gozar de sus favores, proceden a matarlo con rapidez, mediante la picadura venenosa de la serpiente que culmina la parte inferior de su cuerpo: ὁ μὲν οὖν ὄφις εὐθύς δακὼν ἀπέκτεινεν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ. Quien esperaba penetrar amorosamente en un cuerpo acogedor es penetrado por el diente afilado, que introduce en su interior un veneno letal.

120.3. Mordedura.

En su biografía de Demetrio incluye Plutarco una divertida anécdota. Cuando Lisímaco enseñó a los embajadores atenienses las cicatrices que le había dejado en el cuerpo un león, estos se rieron y le dijeron que también su rey llevaba en el cuello huella de las mordeduras de una fiera terrible: la hetera Lamia.

> οἱ δὲ γελῶντες ἔφασαν καὶ τὸν αὐτῶν βασιλέα δεινοῦ θηρίου δήγματα φέρειν ἐν τῷ τραχήλῳ, Λαμίας (L18C).

Los enciclopedistas latinos del siglo XIII refieren una curiosa creencia sobre las mordeduras de lamia, que pretenden avalar con la autoridad apócrifa de Aristóteles: cuando los hombres intentan combatir a este monstruo, lucha con ellos y les muerde, dándose el prodigio de que la persona así herida no sana hasta oír el rugido de la bestia (L76, L77A, L78B). Parece tratarse de un caso de inversión: la agresora debe ser agredida simétricamente para remediar así el daño que ha provocado.

La mordedura es el ataque característico de otra ogresa, Mormo (→M§18.1).

120.4. Ahogamiento (pesadilla).

En su descripción de las lamias, Gervasio de Tilbury cuenta que tras introducirse de noche en los hogares humanos proceden a menudo a molestar a los que duermen (*nonnumquam dormientes affligunt*: L74A), turbando sus almas y

agobiándolos con su peso (*animas dormientium turbant et pondus faciunt*: L74B). Como ya hemos visto (→§117.6) no se trata tanto de sueños de contenido angustioso cuanto de un peculiar trastorno conocido como parálisis del sueño (*sleep paralysis*): la persona tiene la sensación de estar despierta, pero no puede moverse, le cuesta respirar y siente a menudo una presencia a la que tiende a atribuir su prostración angustiosa. Con frecuencia la experiencia se carga de un matiz sexual, concibiéndose como un coito forzado, en el que la persona (hombre o mujer) ocupa siempre la posición inferior, mientras el íncubo o súcubo la «cabalga», provocándole una sensación de opresión y ahogo.

Significativamente, en su *De occulta philosophia* (3. 19) Cornelio Agrippa incluye a las lamias junto a los íncubos y súcubos, en la categoría de aquellos demonios inferiores que están sujetos a las tentaciones de la carne:

> *terrenis uoluptatibus ac libidine tanguntur. Cuius generis sunt lamiae et incubi et succubi,*
>
> están sujetos a los placeres y lubricidad terrestres; a este género pertenecen las lamias, los íncubos y los súcubos.

En el folklore vasco no hay referencia a pesadillas causadas por las lamias, pero sí se cree en general que «las lamias dan sustos o sobresaltos desagradables a los hombres durante la noche» (Erkoreka 1979: 69).

En el folklore neohelénico este ahogo nocturno afecta sobre todo a los niños. Es tan grave que resulta mortal. No parece tratarse tanto de parálisis del sueño cuanto de muerte súbita, o asfixia voluntaria o involuntaria del niño por parte de quienes duermen con él, en especial la madre[320]. En una de las tradiciones recogidas por Politis leemos que

> La mujer de un arriero (Lambo la llamaban) había perdido cuatro hijos tan pronto como llegaban a los tres o cuatro años. Por la noche los dejaba bien dormidos, y al alba los encontraba reventados en su colchón. Se los ahogaba una Lamna, y así lo entendió (Πολίτης 1904: nº 816).

En su tratado *Mitología Neohelénica* Politis (1871: 199) ya advertía que «las lamias de los griegos modernos ahogan a los niños en sus cunas» (ἀποπνίγουσι τὰ παιδία εἰς τὰς κοιτίδας αὐτῶν). La expresión que aparece en el cuento: τὸ παιδὶ τὸ ἔπνιξε ἡ Λάμια, «al niño lo ahogó la Lamia», se usaba a menudo para referirse a los niños que morían de forma súbita (Lawson 1964: 175)[321].

---

[320] Hay un eco imaginario del temor a que la madre ahogue a los niños en la figura de ogresas macromastas que, como la reina de Saba, utilizan sus grandes senos para asfixiar a los bebés y matarlos (→§110.1).

[321] Este tipo de ataque se atribuirá también a las brujas. En el célebre auto de Logroño (1601) contra las brujas de Zugarramurdi se nos dice de las atenciones de estas hacia los niños que «otras veces los matan luego, apretándoles con las manos y mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan» (Fernández Nieto

De entre los adultos, cualquiera que se aventure a pasar la noche acampando en un lugar inhóspito puede ser presa del espíritu guardián del lugar (στοιχειό) de la lamia, que pondrá el pie (sobre su pecho) (θὰ σὲ πατήσῃ):

> Levántate, extranjero: ¿por qué velas? Te cogió la oscuridad,
> pondrá el pie en ti el espíritu, y te comerá la Lamia
>
> (cantar popular citado en Πολίτης 1871: 197).

El ahogo puede ser consecuencia de una transgresión realizada a la luz del día. En Koroni, al sur del Peloponeso, se cree que uno no debe bañarse a mediodía, porque la lamia, mitad mujer mitad pez, aparecerá para ahogarlo (Stewart 1991: 172). También mueren ahogados, aunque no directamente a manos de lamia, los marineros que naufragan, extraviados por sus cantos (Πολίτης 1904: nº 821).

Como a menudo sucede, las lamias son atacadas a veces del mismo modo que ellas atacan: en una obra perdida de Aristófanes se hablaba de sumerger en agua a las lamias (presumiblemente para ahogarlas: →§126.1)

Este tipo de ataques no son responsabilidad exclusiva de Lamia: también Gelo ahoga (πνίγει, ἀποπνίγει) a los niños (→G§38.2), recibiendo por ello el nombre secreto de Παιδοπνίκτρα (→G§10.7); atosiga con su peso a los durmientes, como pesadilla, saltando sobre ellos con el pie (G19), y hace que se ahoguen los marineros (G17, G18). Onoscélide ahoga también a sus víctimas (→E§45.3).

120.5. Despedazamiento.

La imagen de las lamias despedazando a sus víctimas debía ser tan común que san Isidoro quiso encontrar en *laniare*, «despedazar», la etimología de la palabra (L45, →§5.3). La propuesta tuvo un eco notable en la tradición posterior (L73). Vincent de Beauvais llega a decir que las lamias despedazan a menudo a sus propios cachorros (*crudelior est suis foetibus quam caetere bestiae, fertur enim eos laniare* : L77B).

Aristóteles nos dice que una mujer (probablemente Lamia) abría o hendía el vientre de las embarazadas (ἀνασχίζειν) (L5A). Miguel de Éfeso utiliza el verbo ἀνατέμνασθαι, «cortar, diseccionar» (L5A-2).

En el episodio de la Novia de Corinto, Apolonio advierte a los comensales que las Empusas (lamias o mormólices para la mayoría inculta) ceban con los placeres de Afrodita «a quienes desean despedazar», οὕς ἐθέλωσι δαίσασθαι (L31A). Si bien

1989: 66).

δαίομαι pierde con mucha frecuencia su valor etimológico para significar, sencillamente, «devorar», la insistencia de las tradiciones sobre la ruptura de la víctima de Lamia en pedazos parece indicar que no es este el caso.

En su descripción del aquelarre, Juan de Salisbury (L70) indica que se creía que en el curso de la asamblea nocturna de Herodías los niños eran expuestos a las lamias, quienes tras despedazarlos (*discerptos*) procedían a devorarlos: sin embargo, todo sucedía como en un sueño, vanamente (*frustratim*), lo que recuerda los prodigios fantasmales obrados por la lamia-empusa corintia (→§64). Guillermo de Auvergne nos cuenta también que tras raptar a los niños de sus cunas las lamias parecían despedazarlos o asarlos al fuego (*laniare uel igne assare uidentur*: L75; →§120.6). La forma de expresarlo puede indicar el escepticismo del autor, pero también, como en el *Policraticus*, el carácter ilusorio o reversible de tales maldades nocturnas.

La amenaza es totalmente seria, por el contrario, en tradiciones neohelénicas como la recogida por Politis en Macedonia: la lamia que ha dejado por descuido a su niña en la fuente se dirige colérica a una vieja que se ha llevado a su hogar a la criatura, conminándola así:

> Lleva de vuelta a la niña a la fuente, vieja mala, porque entraré y te haré pedazos (Πολίτης 1904: nº 809).

El aviso (θὰ σέ κομματιάσω), que podría parecer una simple frase hecha, se muestra en el contexto del conjunto de las tradiciones como la continuidad de un viejísimo temor: la muerte como disgregación, pérdida de la propia identidad y dispersión en fragmentos que nunca volverán a unirse.

Otras ogresas, como las estriges, desgarran también la carne de sus victimas (S5C; →S§25.1).

120.6. Asar al fuego.

Como acabamos de ver, Guillermo de Auvergne nos dice que tras raptar a los niños de sus cunas las lamias parecían despedazarlos o asarlos al fuego (*laniare uel igne assare uidentur*: L75). Parece tratarse de una mera preparación antes de devorarlos, aunque no conviene olvidar que la exposición de los niños al fuego, con intención de quemar su naturaleza mortal, es un viejo tema del folklore[322].

En una tradición neogriega de la isla de Zákynthos, en el Heptaneso, se nos dice que una lamia que había sido herida por un hombre se vengó de la humanidad cazando a un montón de hombres y asándolos en el horno:

> La venganza de la Lámnisa (Zákunthos)

[322] Cf. S12.2.2 (*Madre arroja a sus hijos al fuego*) en el *Motif-Index* de Thompson.

> Una Lámnisa quiso una vez ir de caza. Pero tan pronto salió de su casa y emprendió camino, aparece un hombre y le pega un tiro, y la alcanzó. No pudo, en fin, conseguir su muerte, y ella regresó de vuelta a su casa. Entonces le entró tan gran enfado por esto que le había sucedido, que juró vengarse de todos los hombres. Aprestó entonces inmediatamente un horno que podía albergar por lo menos cincuenta hombres. Tan pronto curó sus heridas, volvió a la caza. Por el camino que cogió encontró un montón de hombres. Eligió los más grandes y rollizos de estos y se los llevó a su casa. Allí encendió el horno, lo limpió con sus pechos, y los asó a todos, para vengar el mal que sufrió antes.

El hombre caza animales salvajes y los asa para comerlos: en este caso se produce, en el imaginario, la inversión exacta: los hombres son cazados por la bestia y preparados al fuego.

120.7. Antropofagia.

Según Aristóteles, la mujer infanticida cuyo nombre no cita tras abrir el vientre de las embarazadas devoraba por completo los fetos: τὰ παιδία κατεσθίειν (L5A). El escoliasta anónimo al pasaje insiste en la idea, aun sin enfatizar con el prefijo κατα- la minuciosidad de la acción: ἐσθίειν τὰ παιδία, τὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν βρέφη ἤσθιεν (L5A-1).

Miguel Efesio (L5A-2) añade un matiz al insistir en que se trata de ingerir o tragar (ἐκροφέω) fetos crudos: no es, pues, solo antropofagia, sino además omofagia, un acto doblemente bárbaro e inhumano: ἐκροφούση ὠμὰ τὰ ἔμβρυα. Solo en la tardía versión de Guillermo de Auvergne las lamias procederán a asar al fuego a los niños (*igne assare*), para, presumiblemente, devorarlos a continuación (L75: →§120.6).

Como *deuoratrices puerorum* define a las lamias el comentarista de Horacio Porfirio, del siglo III (L35). En el *Policraticus* de Juan de Salisbury, las lamias, tras despedazar a los niños, proceden a devorarlos con ansia, arrojándolos al interior de su vientre, donde se amontonan: *edaci ingluuie in uentrem traiectos congeri*. Esta rutina caníbal es, sin embargo, mera ilusión: como si se tratara de un sueño, al terminar la asamblea los niños son devueltos intactos a la cuna por misericordia de la diosa que preside tales actos: *presidentis miseratione reiectos in cuna reponi* (L70).

Si en todos estos casos la agresión se produce gratuitamente, Poliziano nos da un testimonio que indica su utilidad como amenaza contra los niños llorones: era a estos a los que se les avisaba que las lamias *plorantes gluttirent pueros* (L80).

La agresividad oral no se dirige exclusivamente contra los niños: con frecuencia aparece orientada hacia un destinatario menos preciso. Así, en el resumen del mitógrafo racionalista Heráclito, se nos dice sin más que Lamia come carne (humana) y devora seres humanos: σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει (L7).

Las fieras libias, híbridas, tras atrapar a su víctima y darle muerte con un mordisco venenoso, proceden a devorarlo completamente con sus dos bocas: la superior, humana, y la inferior de serpiente: τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὁ ὄφις καὶ τὸ ἄλλο θηρίον (L17B).

La lamia-empusa corintia confiesa que ceba con placeres a Menipo como alimento de su cuerpo, pues era su costumbre alimentarse de cuerpos bellos y jóvenes:

> παίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν (L31A).

> σιτούμενον τῶν νεῶν τοὺς καλούς (L31B)

Las lamias del mar (tiburones blancos) también eran temidas por su voracidad antropófaga: el mitógrafo del siglo XVII Giraldi asegura que por Marsella aparecían de vez en cuando ejemplares de gran tamaño, y en su interior hombres enteros que habían sido devorados por la bestia:

> *Audio et hode uocari a Massiliensibus Lamiam, et ingentis interdum magnitudinis inueniri, integrosque homines ab ea uoratos aliquando repertos* (L83).

Las lamias vascas también aparecen a veces como devoradoras de carne humana: de un mortal que, para demostrar su valor en una apuesta, se presentó a medianoche en la cueva de una lamiña, se nos cuenta que «le notó la lamiña, y le forzaba al pobre / diciendo / que lo tenía que llevar para comerlo» (Erkoreka 1978: 476).

De las lamias neogriegas nos dice Politis que «su alimento principal y preferido es la carne humana, la cual olfatean desde lejos» (Πολίτης 1871: 194). Se dice de las lamias que «devoran (κατατρώγουσι) sobre todo, según las creencias populares, a los niños» (Πολίτης 1871: 198). En una canción popular se presenta a una de ellas como «una lamia negra de la playa que devora a los mozos bravos» (Πολίτης 1871: 196). En un cuento, tres hermanos que pasan la noche en un lugar frecuentado por lamias sufren la visita de una, que desea comérselos (νὰ τοὺς φάγῃ) (Πολίτης 1871: 198 n. 1). En otro, «la lamia sierra los árboles, para arrojarlos sobre el hombre que se refugie en ellos y comérselo» (Πολίτης 1871: 200-1).

En el relato sobre la lamnia de Dubri se nos dice que cada vez que celebraban una fiesta los lugareños «tenían que darle uno de ellos para que lo comiese» (νὰ φάῃ) (Πολίτης 1904: nº 818). A cambio de este sacrificio, el monstruo no se entrometía en la celebración.

La antropofagia es un rasgo habitual de las ogresas: a los bebés muertos prematuramente se les llama Γιλλόβροτα, «devorados por Gelo» (G7), y se dice que esta demonesa se come (καταφάγει) a los niños (G13). Mormo se come a sus propios hijos (→M§18.2). La Empusa intenta devorar al recién nacido Mauricio (E26, E40; →E§40.4), y las estriges comen por dentro a sus víctimas (→S§26.3). Sobre el canibalismo de las ogresas en general, →E§45.2.

120.8. Vampirismo.

Como en el sacrificio de la Eucaristía, en la rutina de la lamia-empusa corintia la ingestión de la carne va unida a la degustación de la sangre: el monstruo confiesa que devora jóvenes porque su sangre es pura: ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα (L31A).

En el folklore neohelénico topamos con cierta frecuencia con lamias que beben sangre de animales (Κυριακίδης 1965: 199-200). Así, se nos dice que

> En una vieja fuentecilla de Koropí salía una Lamna, que hería al ganado y sorbía su sangre (Πολίτης 1904: nº 817).

La fuerza vital presente en estos animales (τὰ ζωντανά, lit. «los vivientes») pasa así a la lamia, que como espíritu de la muerte y la infertilidad no tiene otra vitalidad que la que obtiene de forma antinatural mediante sus ataques: significativamente, cuando se la mata y la sangre de su cuerpo se derrama sobre los campos, esta es como un ácido o sal que vuelve estéril los campos (→§120.12).

El vampirismo es un rasgo común en la caracterización de las ogresas: las estriges chupan la sangre de los niños (→S§26.1), y otro tanto hacen las Yeludes neohelénicas (forma plural de Gelo) (→G§11.4, G§38.2). Sobre el vampirismo y la consunción progresiva, en relación con Empusa y otros muchos espíritus malignos, →E§46.

120.9. Enfermedades.

Hincmar de Rheims, escritor eclesiástico del siglo IX, nos dice que algunos varones se creían debilitados por la acción de unas lamias o mujeres *geniciales, a lamiis siue genicialibus feminis debilitati* (L60). Se trata con toda probabilidad de algún acto de brujería propio de comadronas o curanderas: producir impotencia o alguna otra enfermedad en la víctima de sus conjuros.

El juez Bartolus de Sassoferrato (1314-1357), que instruyó un juicio contra una bruja a mediados del siglo XIV en la provincia italiana de Riparia, indica que las

hechiceras (lamias o estriges) tenían el poder de dañar con el tacto o la mirada (mal de ojo), llegando a matar a hombres, niños y bestias con sus maleficios:

> *Mulier striga sive lamia debet igne cremari, confitetur se crucem fecisse ex paltis*[323] *et talem crucem pedibus conculcasse..... se adorasse, diabolum, illi genua flectendo..... pueros tactu stricasse et fascinasse, adeo quod mortui fuerunt. Audivi a sacris quibusdam theologis, has mulieres quae lamiae nuncupantur tactu vel visu posse nocere etiam usque ad mortem fascinando homines seu pueros ac bestias, cum habeant animas infectas, quas daemoni voverunt* (cit. en Grimm 1835: III cap. 34).

> La mujer estrige o lamia debe ser quemada en la hoguera, confiesa que hizo una cruz de madera cortada y la pisoteó con los pies (...), que adoraba de rodillas al diablo (...), a los niños los embrujaba tocándolos y los hechizaba, hasta que morían. Oí de boca de algunos santos teólogos que estas mujeres llamadas lamias con el tacto o la mirada pueden dañar, llegando incluso a matar con su hechizo a hombres, niños y bestias, pues tienen almas corruptas que han ofrecido al demonio.

En las tradiciones vascas es frecuente que las lamias, burladas en su intención de atrapar a su víctima, arrojen sobre ella una maldición, del tipo «No faltará en esa casa algún inválido o desgraciado» (Erkoreka 1978: 488). La enfermedad es otras veces consecuencia directa del encuentro con estos seres sobrenaturales: un carbonero que dialogó de noche con una lamia, que amenazaba con derribarlo, cayó en cama durante varios días (Erkoreka 1979: 69).

También resulta enfermo, y muere, el hombre que (como Menipo en la *Vida de Apolonio*) se enamora de una lamia y está a punto de casarse con ella (Erkoreka 1979: 87-90).

En los cuentos en los que los mortales roban un peine a una lamia, esta les amenaza a veces genéricamente con quitarles la vida, pero otras veces lanza una maldición más concreta, que actúa como maleficio sobre quien la escucha: jura destruir su descendencia, levantarle la tapa de los sesos, destruir todas las vacas de la persona maldita o arrebatarle la vaca más grande (Erkoreka 1979: 73-9). Hay familias, como la del caserío de Urigotizi, que como consecuencia de una maldición de este tipo sufren todo tipo de desgracias:

> hoy se despeña una vaca, en los riscos del Gorbea; mañana le come medio rebaño de lindos corderos el lobo; otro día se cae de algún árbol un hijo de ellos, fracturándose algún miembro; y así transcurren los años, sin dejar de cebarse la desgracia en esta desdichada familia (Erkoreka 1979: 80).

En las tradiciones neohelénicas encontramos lamias que actúan como *genii loci*, protegiendo un espacio (una fuente) de aquellos transgresores que se acercan a ella en momentos inadecuados (mediodía, medianoche): así, la lamia Manoliá

[323] *Paltum* es una palabra latina poco común, del gr. πάλτον, con el sentido original de dardo o flecha, que se aplica a la leña y a las astillas.

si alguno va a mediodía o a medianoche a coger agua, se lo impide, y o lo mata o atrae sobre él graves enfermedades (Πολίτης 1904: nº 806).

La impureza de la transgresión se vuelve así, en forma de μακρειὰ ἀρρώστια, contra quien la ha perpetrado.

En general, es común que los espíritus femeninos de la infertilidad reciban la responsabilidad de muchas enfermedades; a Gelo, por ejemplo, se le atribuyen todos los padecimientos humanos, y «todo tipo de enfermedad» (G28; → G§38.13). Las estriges provocan en los niños una pérdida progresiva de vitalidad, que termina provocando su muerte si no se toman medidas drásticas (→S§25.1)

120.10. Robo de ganado.

La actividad de la lamia, enemiga de la vida humana, se dirige no solo contra los seres humanos mismos, sino también contra los animales domésticos de los que depende su subsistencia. Esto es especialmente temible entre los pastores, que como sabemos son uno de los grupos de riesgo por lo que a ataques de lamias se refiere (→§117.5).

En el folklore griego, la Lamia de la mar o de la playa que propone a un pastor un reto de resistencia (→§120.14) se lleva, si gana, las reses de este, dejándole sin trabajo y obligándole a buscarse un amo. En otras ocasiones, las lamias atacan directamente al ganado, sorbiendo su sangre (Πολίτης 1904: nº 817).

Participa de la misma estrategia Gelo, que ataca a los rebaños de vacas, ovejas y cabras, y a los cuadrúpedos en general (→G§39.1), provocando así la ruina de los ganaderos.

120.11. Rotura de árboles.

Al describir la acción de la bestia lamia, que penetra de noche en los huertos, los enciclopedistas medievales del siglo XIII indican que quiebra los árboles y esparce o aniquila sus ramas: *frangit arbores et ramos eius dissipat* (L76).

Dado el simbolismo materno de los árboles, la acción resulta isomórfica con su ataque contra las madres: estamos ante un espíritu que se complace en destruir aquello que es fecundo (→§119.2).

Esta motivación profunda puede resultar, en un momento dado, insuficiente. En un cuento neogriego se ha buscado una utilidad inmediata a la acción: «la lamia sierra los árboles, para arrojarlos sobre el hombre que se refugie en ellos y comérselo» (Πολίτης 1871: 200-1).

El ataque a los árboles frutales es también característico de otras ogresas, como Gelo, que arranca los árboles de cuajo y hace caer prematuramente sus frutos (en correspondencia metafórica con el aborto involuntario y la muerte de los bebés) (→G§40.1)

120.12. Esterilidad de la tierra.

En una tradición neohelénica de Koropí, en el Ática, se nos narra la caza y captura de una lamia que se alimentaba de la sangre de las reses. Tras su muerte, los aldeanos

> la arrojaron fuera del pueblo, a un campo desierto, y donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba (Πολίτης 1904: nº 817).

120.13. Tormentas, torbellinos y naufragios.

En una tradición vasca se cuenta que una lamia acechaba a un carretero. Este supo alejarla con las palabras precisas, y la criatura se despidió diciendo:

> Porque ha sabido Vd. hablar correctamente sale V. bien; de lo contrario, con sus vacas y carro le hubiese hundido ahí, en el río de abajo (Erkoreka 1979: 68):

El río, morada de lamias, se convierte así en potencial sepulcro de sus víctimas. Otro tanto sucede, en las tradiciones neohelénicas, con el mar, habitado por lamias que seducen a los marineros con sus cantos, llevándolos a los escollos o trombas, donde perecen sin remedio (Πολίτης 1904: nº 821).

También Gelo provoca naufragios, haciendo zozobrar las naves (→G§38.12)

120.14. Reto agotador.

En una canción popular, a la que ya nos hemos referido varias veces (→§17), una lamia reta a un pastor a una prueba de resistencia: él tocará la flauta y ella bailará, y perderá el primero que se canse. Si él gana, la tomará por esposa; si pierde, ella le quitará sus rebaños, o lo devorará.

Este tipo de concursos tienen una larga tradición en el folklore: ya en el *Poema de Gilgamesh* se ofrece al héroe la inmortalidad si es capaz de resistir durante cierto tiempo el sueño (tablilla XI: 199-228; Lara Peinado 1992: 159-60). En los mitos griegos es común que bandidos[324] y reyes bárbaros[325] fuercen a caminantes o visitantes extranjeros a competiciones agotadoras, en las que solo un campeón como Heracles o Teseo puede vencerlos. En el folklore eslavo, un hada llamada Meridiana recorre a mediodía los campos, e insta a quienes se encuentra a hablar de un único tema durante una hora, sin perder el aliento ni el hilo (Pedroso 1988: 235).

[324] Por ejemplo Cerción, vencido por Teseo.
[325] Como Busiris y Litierses, vencidos por Heracles.

CAPÍTULO VII
PREVENCIÓN, ALEJAMIENTO Y DESTRUCCIÓN

121. Métodos defensivos (preservativos) .

Para prevenir el acercamiento de las lamias, o alejarlas si ya están cerca, las creencias populares, en especial las vascas, ofrecen una larga serie de *preservativos* [como los denomina Erkoreka (1977: 65)]: objetos o acciones cargadas bien de una virtud o potencia "natural", bien de un poder simbólico: el que les da representar al Dios cristiano. En el primer caso, estamos ante magia dinámica: son las propiedades mismas de los objetos y/o del lenguaje quienes se oponen a las lamias; mientras que en el segundo estamos más bien en el terreno de la religión: a través de los objetos y palabras sagrados, es el propio Cristo quien derrota y aleja a las criaturas malignas.

En cada una de las dos categorías (métodos no cristianos frente a métodos cristianos), nos encontramos con otra división doble: métodos verbales y métodos no verbales.

122. Métodos verbales no cristianos.

122.1. Tratamiento protocolar.

En las creencias vascas, se declara con frecuencia que las lamias no son *per se* hostiles al hombre: solo resultan serlo si se las provoca (por ejemplo, robándoles lo que es suyo: un peine, oro, ropas) o si uno se dirige a ellas de forma inadecuada:

> Si nadie se metía con ellas, no causaban perjuicios (Erkoreka 1979: 81).

La lengua vasca posee varios tratamientos (se puede tratar de usted o de tú a la segunda persona): a la hora de dirigirse tanto a las lamias como a otros espíritus y genios «se debe emplear el tratamiento de *to*, hay que tutear con ellos» (Erkoreka 1979: 67).

Para evitar problemas, es preciso conocer bien a las lamias y expresarse de forma adecuada, respetando sus costumbres:

> Es preciso conocer las fórmulas del ceremonial propio de las lamias y de sus congéneres y conducirse conforme a ellos para evitar molestias y perjuicios (Erkoreka 1979: 67-8).

Erkoreka recoge un ejemplo en el que un minero topa con una lamia, y se dirige a ella tuteándola y llamándola «amiga» (*aixkidia*). La lamia pregunta si debe considerarlo un amigo, y el hombre responde que si es «de buena parte», sí; pero que si es «de mala parte», la conmina a alejarse a siete estados de distancia. La lamia le felicita por su inteligente respuesta, pues si no hubiera replicado de ese modo lo habría hundido con su carro y sus vacas en el arroyo vecino (Erkoreka 1979: 68).

En el relato tradicional neogriego *Tres veces noble o los tres limones*, encontramos un planteamiento muy similar: el protagonista topa con una lamia y la saluda educadamente. Gracias a ello, la lamia, en vez de atacarle, se convierte en su aliada:

> As he journeyed in the wilderness, he saw a wide, high gateway and went through it in hopes of learning something. He saw a Lamia swinging among the almond leaves. He said to her,
> 'Good-day, mistress!'
> 'Welcome, my boy ! Hadst thou not said 'Goodday' to me, I would have eaten thee !'
> 'And if you had not said "Welcome, my boy!" I would have killed you with my sword!' (Garnett y Stuart-Glennie 1896: II 15).

122.2. Cantos.

Con ocasión del día de la Candelaria se celebraba en Altamira de Busturia una fiesta: durante la misma los niños, con velitas de cera en la mano, se acercaban a la cueva de Morozillo, supuestamente habitada por una lamia, y cantaban a la entrada de la misma:

> *Kandelerixo lerixo*
> *atxari ure darixo,*
> *sagarrari madari,*
> *eutsi, Pero, adarrari,*

es decir:

> *Kandelerixo lerixo,*
> a la peña le mana agua,
> al manzano peral,
> agarra, Pedro, a la rama.

Tras el canto, encendían las velas y penetraban en la caverna (Erkoreka 1979: 65). El valor mágico de las palabras parece reposar menos en su significado que en las fuertes rimas finales e internas (*Kandelerixo lerixo — darixo, sagarrari madari — adarrari*): en cualquier caso, es clara la referencia a las candelas, que rompen la oscuridad de la cueva, y se convierten acaso en metonimia de la patrona de la fiesta, cuya luz vence a las tinieblas de la lamia[326].

El ritual tiene, pues, connotaciones cristianas, aunque es difícil decir en qué medida puede tratarse de una práctica muy antigua modificada para ajustarse a la religión vigente.

[326] Las imágenes (peña que mana agua, manzano o peral que dan ramas) sugieren fecundidad: probablemente se las atribuye un efecto apotropaico frente a las lamias, asociadas a la infertilidad y la muerte.

123. Métodos verbales cristianos.

123.1. Letanías, plegarias, rogativas.

Las diversas modalidades de oración, tanto por mencionar los nombres de Dios, la Virgen y los santos como por solicitar su ayuda en una situación particular pueden servir para ahuyentar a los espíritus malignos o simplemente no cristianos. En el arroyo Altzibar, junto al caserío Irimategi, se veían lamias que se peinaban, pero «tales lamias fueron expulsadas de aquí mediante letanías, procesiones y plegarias» (Erkoreka 1979: 82). En Orozco, por su parte, se creía que «las lamias quedaron enterradas a siete estados bajo tierra desde que fueron organizadas las rogativas en iglesias y ermitas» (Erkoreka 1979: 95).

La palabra sirve así para marcar el territorio, poniéndolo bajo la jurisdicción divina, y arrojando de él a quienes no pueden oponerse a semejante poder.

123.2. Evangelio.

La misma función que letanías, plegarias y rogativas la ejerce la lectura del Evangelio, Santa Escritura: «las lamias de *Supelaur* o *Supelegor* (Gorbea) fueron desterradas por el evangelio» (Erkoreka 1979: 93).

123.3. Misa.

En una tradición vasca se nos dice que para intentar recuperar a una muchacha que había desaparecido en una cueva habitada por lamias se procedió, por consejo de la sirvienta de la familia afectada, a hacer una misa, pero

> por lo visto la misa no se hizo con todos los requisitos establecidos para el caso, pues la chica no salió nunca del antro. En cambio, salía del subterráneo una voz que decía: «en el futuro no faltará oro en el caserío de *Usi*, pero también habrá siempre una persona loca» (Erkoreka 1978: 70)[327].

Si bien se afirma que el fracaso pudo deberse a deficiencias en la celebración en la misa, siguen a esta otras tradiciones (Erkoreka 1978: 70-1) en las que un sacerdote intenta en vano rescatar personalmente a un joven secuestrado por las lamias. Parece que se trata de recalcar que los métodos que resultan eficaces como defensa y prevención pueden no serlo tanto cuando se trata de reparar un mal ya cometido: además, en todos los casos la persona secuestrada lo es por transgredir temerariamente la prohibición de acercarse al dominio de las lamias (→§117.8). El relato enfatiza, pues, la vigencia de dicho tabú.

[327] Sobre las maldiciones de las lamias →§120.9.

123.4. Nombre de Jesús.

Es creencia habitual que si se nombra a Jesús en una asamblea de brujas o espíritus malignos estos proceden a la desbandada (y, en el caso de que el mortal volase con dicha asamblea por los aires, lo dejan caer a tierra desde las alturas) (Cabal 1983: 438-9). Según Gervasio de Tilbury (L74C), las hechiceras

> *se, dormientibus uiris suis, cum cetu lamiarum celeri penna mare transire, mundum percurrere, et si quis aut si qua illarum in tali discursu Christum nominauerit, statim in quocumque loco et quantovis periculo fuerit, corruit.*
>
> estando dormidos sus maridos, en compañía de una asamblea de lamias con ágil pluma atraviesan el mar, recorren el mundo, y si alguno o si alguna de ellas en tal ir y venir nombrare a Cristo, al momento, en donde sea y por mucho peligro que corra, cae. (L74C)

También las lamias vascas se alejan al oír el nombre del Señor:

> quien anda con las lamias no debe decir Jesús. Si lo dijera, huirían ellas (Erkoreka 1979: 85)[328].

Hay que subrayar el hecho de que en los relatos donde aparece este motivo suele tratarse de un descuido por parte del mortal, que espera obtener algo de esta peligrosa compañía, y al dejarse llevar por la emoción o el miedo pierde su oportunidad[329].

123.5. *Kyrie eleison.*

Esta fórmula griega («Señor, ten piedad») tiene el mismo efecto que el nombre de Jesús:

> Habiendo ido a retirar cabras, un hombre vio en el término *Karkabeta* lamias que estaban hilando y (él) empezó a decir *Kirie eleison*, y las lamias se metieron en la cueva (Erkoreka 1979: 85).

123.6. *Dominus tecum.*

Por feliz coincidencia, esta fórmula latina de bendición («El Señor esté contigo») sirve para salvar a un niño del ataque de las lamias en un relato tradicional vasco:

> Un niño no es muerto por una lamia gracias a un viajero que dice *Dominichtekun* (Dominus tecum: Dios sea contigo) cuando estornuda (Erkoreka 1979: 85; cf. Erkoreka 1978: 68-9).

---

[328] El mismo efecto obra el que el mortal se santigüe (→§125.2).

[329] Un ejemplo distinto del poder apotropaico del nombre divino aparece al final de la milyunachesca *Historia del hijo del rey de la algola* (Cansinos Asséns 1961: I 435-6). La propia *algola*, entrampada por el hábil príncipe, le confiesa que invocar la ayuda de Alá le servirá para librarse de todo daño y de todo mal: el príncipe le toma la palabra y aleja de este modo al monstruo.

Desde entonces, la madre repite esta fórmula para asegurarse la salud de sus hijos cada vez que estornudan. La costumbre de decir *Jesús* o alguna otra forma similar cuando alguien estornuda tiene como objeto evitar que algún espíritu maligno (en este caso, la lamia) se lleve el alma de la persona afectada, identificada con el aliento que sale por la nariz.

123.7. «En viernes comimos bacalao».

Para protegerse de las lamias, al pasar junto a un barranco supuestamente habitado por ellas los niños de Altzusta, barrio de Cenauri, tenían antaño la costumbre de taparse las narices y decir *guk barikuen makalloa yan gendun*, «nosotros en viernes comimos bacalao» (Erkoreka 1979: 65). Se trata, muy probablemente, de una forma metonímica de afirmar «somos buenos cristianos, pues no comemos carne los viernes: así pues, nuestro Señor nos protege de vosotras».

124. Métodos no verbales no cristianos

124.1. Pedernal.

En su *Mitología alemana* (III cap. 37) recoge Jakob Grimm un texto latino editado en el año 1651, en el que el autor (Gisb. Voetius) se refiere a una interesante superstición:

> *malleum aut silicem aërium, ubi puerpera decumbit, obvolvunt candido linteo contra infestationem fearum, albarum feminarum, strygum, lamiarum*
>
> el martillo o pedernal aéreo donde la puérpera se acuesta lo envuelven en tela blanca contra el ataque de las hadas, de las mujeres blancas, de las estriges, de las lamias.

El pedernal «aéreo», como el jaspe «nublado» (→E§51.2), es una piedra asociada al poder uránico, celeste, y como tal poderosa contra los espíritus ctónicos: Empusas en el caso del jaspe; hadas, mujeres blancas, estriges o lamias en el caso del pedernal.

124.2. Plantas (sérpol, apio, *kopio*, ruda).

Erkoreka recoge varias versiones de un relato en el que dos lamias acechan en vano a un viajero, incapaces de atraparlo porque lleva encima una sustancia que lo protege, o porque está muy unido a su mujer. El amuleto tiene en un caso valor religioso (hilo de Navidad: →§125.1), pero en las demás ocasiones es una planta a la que se atribuyen propiedades apotropaicas: el sérpol (Erkoreka 1979: 459), el apio (Erkoreka 1979: 459-60), el *kopio* (Erkoreka 1979: 459) o la ruda (Erkoreka 1979: 459-60). Se trata casi siempre de algo que ha puesto ahí, diligentemente, la esposa o la madre del varón acosado por las lamias; de hecho, en una de las versiones se declara explícitamente que lo que salva al viajero es el fuerte lazo que tiene con su mujer:

Un hombre del caserío *Goikoetxe* bajaba al de *Irurein*. Al atravesar el río Deba, oyó cómo la *lamiña goiko* (lamiña de arriba) decía a la *lamiña beko* (lamiña de abajo) estas palabras:

—*Or datorren gizonai ixurdaik.* —Agarra a ese hombre que viene.

Entonces el hombre contestó:

—*Nee emazatiakin unitxuta nao, da janda nao.* —Estoy unido a mi esposa, y he comido ruda (?).

Y no le hicieron daño (Erkoreka 1979: 459).

En este caso no lleva encima ruda, sino que la ha comido: el efecto es el mismo, el de asegurar al hombre contra esas mujeres agresivas y salvajes, gracias a la previsión de su propia mujer, que resulta ser la verdadera antagonista de las lamias. La oposición entre una y otras recuerda la de Eva con Lilith: la mujer doméstica, aliada del hombre y fundamento del hogar familiar, contra la mujer indómita que desea seducir al varón para conducirle a su propia perdición.

La ruda protege, según la creencia popular, de numerosos peligros, naturales unos y sobrenaturales otros: los venenos (en especial los de las serpientes)[330], las lombrices intestinales[331], la lujuria[332], el mal de ojo[333], las hechicerías[334], los demonios[335]. En particular, defiende a los niños[336] y animales domésticos[337].

---

[330] Según Dioscórides (libro III cap. 48 de su *Materia médica*, cit. en Font Quer 1976: 278), «si se bebe cuanto un acetábulo de su simiente con vino, es remedio contra los venenos mortales. Comidas antes dellos por sí, las hojas, o juntamente con higos secos y nueces, les impide todo su efecto. Cómense útilmente, de la mesma manera, contra los insultos de las serpientes»). Laguna añade: «Las hojas de la ruda metidas dentro de un higo con media nuez mondada y con sal y ansí comidas, son evidente remedio contra la pestilencia y contra todo veneno. Cuando la comadreja tiene de pelear con alguna enemiga serpiente, se harta primero de ruda» (en Font Quer 1976: 429).

[331] Dioscórides, cit. en Font Quer 1976: 278: «Hervida en aceite y bebida, extermina las lombrices del vientre». Cf. el testimonio de Cecilia Casamajor sobre el folklore argentino: «Debía ponerse debajo de la almohada de la persona que sufriera de parásitos, pues el respirar durante la noche su perfume, ayudaba a que el individuo los eliminara con las heces» (mensaje 10073 a la lista Memoria, en la Red, 26-5-2002, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/10073).

[332] Según creencia asturiana, «echada en agua, asegura el amor de una persona» (Cabal 1983: 537). La ruda «se cultivaba sobre todo en los claustros, por su fama de antiafrodisíaco. A este respecto, uno de los llamados padres de la Botánica, Hieronymus Bock, en 1551, recomendaba a los monjes y religiosos que quisieren guardar castidad y conservar su pureza que fuesen constantes en tomar ruda en sus alimentos y en sus bebidas» (Font Quer 1976: 429).

[333] Así en la Argentina actual: «la ruda macho protege del "mal de ojo"» (Raúl E., mensaje 10072 a la lista Memoria, en la Red, 25-5-2002, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/10072), «se sembraba en la parte izquierda de la entrada de la casa, contra el mal de ojo» (Cecilia Casamajor, mensaje 10073 a Memoria, 26-5-2002, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/10073). También en México: «se la pasa por el cuerpo a las personas con "males" se les "limpia"; se les pasa a los niños pequeños a los que les han hecho "mal de ojo", se pone en la casa, los negocios, mucho, siempre con agua limpia para que "recoja los males» (Liv Diazeta, mensaje 10074 a Memoria, 26-6-2002, consultado 4-3-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/10074).

[334] Según creencia asturiana, «colgada en un lugar, preserva de hechicerías» (Cabal 1983: 537).

[335] «Dicen algunos que tiene la ruda gran fuerza contra los malignos espíritus y contra todo tipo de hechicerías» (Andrés Laguna, cit. en Font Quer 1976: 429).

[336] Según el refrán, «en la casa donde hay ruda no se muere criatura» (Font Quer 1976: 428).

[337] Dioscórides, cit. en Font Quer 1976: 428: «Dícese que rociándose con el zumo de la ruda, los pollos serán

Tan grandes son los poderes de la ruda, que según el refranero «si la gente supiera lo que es la ruda, nunca saldrían sin ella»; «si la mujer supiera las propiedades de la ruda, iría a buscarla a la luna» (Font Quer 1976: 427).

La caracterización de las lamias, enemigas de la familia, tiene relación con todos los peligros ya citados que la ruda conjura: las lamias son serpientes venenosas (→§30, →§45.1, →§120.2), se identifican con las lombrices que comen por dentro a sus víctimas[338], son seductoras diabólicas (→§117.3), aojan o hechizan (→§120.9), son demonios (→§19), se ceban con los niños (→§117.2) y los animales domésticos (→§118).

124.3. Unión con la esposa.

Como acabamos de ver (→§124.2), las lamias no pueden apoderarse de un hombre que está firmemente unido a su mujer: los lazos que tiene con ella impiden que estas puedan *ligarlo* y llevarlo consigo. Las lamias resultan en este contexto isomórficas de las prostitutas o adúlteras que atraen al hombre hacia amores extramatrimoniales.

124.4. Luz del sol.

Siendo las lamias, como los espíritus malignos en general, predominantemente nocturnas (→§90), es lógico que su capacidad para hacer mal sea menor (o desaparezca) durante el día, y que resulte posible escapar de su acecho si se resiste al mismo hasta el amanecer, o si durante el día, huyendo de las zonas sombrías donde moran las lamias, se llega a un lugar alumbrado por el sol:

> Cerquand dice que en la región de Valcarlos hay precipicios y cavernas de lamias. Un muchacho vio allí a una señora que se peinaba, e hizo burla de ella. La lamia empezó a perseguirle. El muchacho, huyendo de ella, llegó a un lugar alumbrado por los rayos solares. Como la señora no podía entrar en sitio donde el sol brillara, le lanzó su peine de oro, que hincó en el talón del muchacho (Erkoreka 1979: 81).

> La madre de mi mujer, Graciosa Mendiguíbel, de *Hartsugaina* de Ezpeleta, nos refería que en la cumbre de Mondarrain una mujer se hallaba una vez peinando el cabello de su cabeza con un peine de oro.
>
> Dícese que un pastor de Itxasu le robó el peine de oro y huyó corriendo. ¡Dícese! Pues se dice «dícese» cuando el hecho no ha sido presenciado.
>
> Después aquella mujer le dijo de atrás: *eskerrak emaitzok iuzkiari* (Da gracias al sol).

---

seguros del gato».

[338] Así en la Grecia moderna: «Lamias are worms that you get in the intestines. Seeds of the big decorative squashes are good for them; you eat these and the worms fall. For the little worms of children on gives garlic water» (Blum 1970: 119).

> Pues estaba saliendo el sol entonces, y dicen que las brujas y lamias no tienen fuerza con el sol (Erkoreka 1979: 82).

En los relatos sobre lamias que construyen castillos, es común que la llegada del amanecer, real o fingida mediante el canto del gallo a deshora (→§124.5), impida la colocación de la última piedra, frustrando así la pretensión de las lamias de exigir una víctima humana a cambio de sus servicios (Erkoreka 1978: 470-4).

124.5. Canto del gallo.

Como el sonido de las campanas o del reloj de la iglesia (→§125.5), el canto del gallo tiene el poder de neutralizar el poder de las lamias:

> Salió de casa el mes de marzo un estudiante a abrevar el ganado. Cuando, vuelto del abrevadero, llegó a casa, temió que de él se apoderasen las lamias, y, como sabía que en cantando el gallo no podían echarle mano las lamias dijo:
>
> —Que venga en mi auxilio, ruego, el gallo de marzo.
>
> En el mismo instante cantó el gallo y la lamia dijo, ardiendo en cólera:
>
> —Ojalá se le maldiga la lengua a ese gallo, pues por él he perdido al estudiante de cabello rojo (Erkoreka 1979: 66).

En los relatos sobre lamias que se comprometen a construir un edificio (castillo, puente, etc.) en una sola noche a cambio de una vida humana, es común que en el contrato la expresión «antes de que amanezca» se vea sustituida por la metonímica «antes de que cante el gallo». Ello hace posible que los hombres burlen a las lamias, haciendo cantar al gallo a deshora: para ello han de engañar al gallo mismo, encendiendo ante él un fuego para que lo confunda con la luz del alba (Erkoreka 1978: 471, 473) o despertándolo con un ruido semejante al que practica un gallo con las alas antes de cantar (Erkoreka 1978: 472).

Con frecuencia se hace hincapié en que el gallo elegido para burlar a las lamias es el nacido en marzo, o nacido de una gallina de marzo. Al verse engañadas, las lamias lo maldicen: «¡Maldito sea el huevo puesto por la gallina negra de marzo!» (Erkoreka 1979: 473); «*Martxo'ko ollar gorria, madarikaikala mihia* (coq ruege de mars, que ta langue soit maudite)» (Erkoreka 1979: 474).

124.6. Taparse la nariz.

Según un testimonio recogido por Erkoreka (1979: 66), los niños de Altzusta, barrio de Cenauri, tenían la costumbre de taparse la nariz cuando pasaban junto a un barranco supuestamente habitado por lamias, al tiempo que declaraban haber comido bacalao el viernes (→§123.7). Esta medida apotropaica sugiere que a las lamias vascas, como a las griegas, se las imaginaba, al menos en algunas zonas, como fétidas (→§56).

124.7. Entrar en casa.

Siendo las lamias criaturas de los espacios exteriores al hogar, resulta coherente que una forma de huir de su acecho sea acogerse al seguro de la propia casa. Así lo vemos en una tradición vasca, en la que un pastor, tras haber provocado a las lamias al ofrecerles un cuenco lleno de excrementos en vez de leche, consigue escapar de ellas y refugiarse en su domicilio:

> Estas, al conocer la fechoría, le siguieron al pastor; pero este pudo entrar en su casa antes de que fuese alcanzado. Entonces las lamias lanzaron esta maldición: «No faltará en esa casa algún inválido o desgraciado». Dícese que desde entonces nunca ha faltado en *Sumbillenea* algún enfermo o anormal. Aún ahora hay allí un hombre que sufre ataques de corazón y es medio loco (Erkoreka 1978: 488).

Como se ve, el amparo que ofrece el hogar no es absoluto, pues la maldición alcanza a la víctima y a toda su familia (→§120.9).

125. Métodos no verbales cristianos.

Si mentar a Dios (→§123) es una buena defensa contra las lamias, también lo es cualquier objeto o gesto que aluda simbólicamente a la divinidad, acudiendo a ella como valedora contra el poder maléfico de los espíritus paganos.

125.1. Hilo de Navidad.

Nos hemos referido anteriormente a un relato vasco, del que se han recogido numerosas versiones, en el que un viajero escapa de las atenciones indeseadas de dos lamias gracias a una planta o alguna otra prenda de amor que su mujer o madre ha colocado entre sus ropas o le ha dado a comer (→§124.2, →§124.3). Dicha prenda es en ocasiones el «hilo de Navidad» (tejido en dicha fecha sacra), con el que está confeccionado el vestido del caminante (Erkoreka 1978: 458) y/o que este lleva encima como amuleto (Erkoreka 1978: 459)[339].

El hilo se carga, por magia contagiosa (metonímica) del poder sagrado del día en que nace Cristo, repeliendo así a las criaturas diabólicas.

125.2. Cruz, crucifijo, santiguarse, pan con cruz

En el tratado que escribió sobre las supersticiones paganas de los campesinos gallegos del siglo VI, san Martín de Braga (L46) concluye que Neptuno, Lamias, Ninfas y Dianas

[339] *Que el poder de la Navidad, de otra parte, alcanza al resto del año, es algo que los vascos siempre han tenido por seguro. Por ejemplo, el hilo que se hacía por Navidad preservaba a los humanos del maligno poder de las lamias y otros genios dañinos. Por eso era costumbre en muchas poblaciones tejer por esa época en honor de la Virgen María la mañana de Navidad.* (Dueso 1987-94: vol. 5, 266).

omnia sunt maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire, nocent et uexant

todos son demonios y espíritus malignos y viles espíritus, que a los hombres infieles, que no saben protegerse con el signo de la cruz, dañan y atacan.

El signo de la cruz es, pues, defensa suficiente contra todos ellos. En las creencias vascas encontramos abundantemente atestiguada la eficacia de la cruz contra las lamias: así, un sacerdote que acude a una cueva de lamias para liberar a un muchacho secuestrado por estas no logra su objetivo, pero consigue escapar vivo gracias a la cruz que lleva en su mano (derecha), y a la hostia consagrada que lleva en el pecho (Erkoreka 1979: 71); a una niña secuestrada por las lamias se la pudo liberar gracias a un pan con la cruz grabada (Erkoreka 1979: 70, 85); un hombre al que las lamias invitaron a comer se santiguó al sentarse en la mesa, y los espíritus desaparecieron inmediatamente (Erkoreka 1979: 85); para limpiar un terreno de lamias se procedía a hacer siete cruces, o atravesarlo siete veces en forma de cruz con un arado del que tiraba una pareja de bueyes nacidos el día de san Juan (Erkoreka 1979: 94).

En una de las tradiciones griegas recogidas por Politis, dos hombres perseguidos por una lamia llamada Manoliá recurren a varias medidas defensivas: primero desenfundan su pistola con la mano izquierda y más tarde se persignan, logrando entonces ahuyentar definitivamente al espectro (Πολίτης 1904: nº 806).

La cruz, bien como gesto o como objeto (el crucifijo), es metonimia por antonomasia de Cristo, de cuyo poder salvífico participa. En la *Vida de san Antonio*, el asceta aleja a un diablo en forma de hombre con pies de asno persignándose (E18); en la Grecia moderna se colocaba una cruz en el campo para alejar a los χαμοδράκια, espíritus malignos (→G§11.52). En Apeiranthos, Naxos, para proteger a un niño del ataque de la ogresa Gelo la madre colocaba en su almohada una cruz hecha de cañas y un trozo de pan (sobre el que había realizado el signo de la cruz) (Stewart 1991: 100); en uno de los conjuros contra Gelo, G47, se describe como método para exorcizarla (ξόρκισμα) un amuleto en forma de cruz que se cuelga al cuello del niño, con nueve agujeros (¿correspondientes a los meses del embarazo?). En Albania se cree que se puede atrapar a una *shtrigë* si, una vez la sospechosa está dentro de la iglesia, se coloca en la puerta del recinto una cruz hecha con huesos de cerdo: la *shtrigë* no podrá atravesarla (Melton 1994 s.v. *Shtriga*).

125.3. Hostia.

Un relato tradicional vasco asegura que un muchacho que se aventuró en una cueva de lamias fue atrapado por estas y nunca volvió a ver la luz del sol; un sacerdote que acudió al antro con la intención de salvarlo fracasó en su empeño, y si pudo salir ileso fue, como le aclararon las propias lamias, gracias a la sagrada hostia que llevaba en el seno (Erkoreka 1978: 490; a la hostia y a una cruz: Erkoreka 1979: 71).

En la Sagrada Forma está presente, por metáfora y sacramento, el propio Cristo, que actúa así como valedor de su representante en la tierra.

125.4. Edificios religiosos.

De dos maneras actúan los edificios religiosos como defensa contra las lamias en las tradiciones vascas: bien la lamia que persigue a un hombre abandona la cacería al topar con uno de estos lugares sagrados (Erkoreka 1979: 85), bien las lamias todas son expulsadas de una zona (o del País Vasco en su conjunto) mediante la construcción sistemática de ermitas e iglesias (Erkoreka 1979: 92).

A medida que el espacio rural se cristianiza, se achica el terreno salvaje, inhóspito, que es propio de estos espíritus: el ideal de civilización sería extender la misma hasta el último rincón, lo que equivaldría a haber limpiado de presencias sobrenaturales «paganas» todo el territorio.

125.5. Campanadas.

Es común otorgar a las campanas de la iglesia un poder apotropaico contra tempestades y malos espíritus: nos encontramos, así, con que las lamias de Balzola (cueva de la localidad de Dima) huyen para siempre de su morada al oír las campanas de la vecina ermita de San Francisco de Olabarri (Erkoreka 1979: 93).

En otras ocasiones, el sonido de las campanas no expulsa a las lamias para siempre, pero las aleja temporalmente de la víctima que persiguen: es el caso del pastor que ofendió a las lamias dejándoles un cuenco relleno de excrementos (en vez de leche):

> Cuando vieron que las engañó, le siguieron por detrás, y al entrar en *Arraitz*, cuando iban ya a cogerle, sonaron las doce de la noche y le dijeron:
>
> —Gracias a que ha dado la hora; de lo contrario, estabas perdido (Erkoreka 1978: 488)[340].

125.6. Procesiones.

Por último, como manifestación de religiosidad que son, las procesiones populares aparecen en algunas tradiciones vascas como responsables de la erradicación de las lamias (Erkoreka 1979: 82).

126. Agresiones contra Lamia.

Dado que Lamia (o las lamias) representa un peligro para la comunidad, es frecuente que los hombres le planten cara de algún modo, demostrando que es posible derrotarla y destruirla, o al menos alejarla por un tiempo de los hogares humanos. El

[340] Puesto que la noche es el momento en el que las lamias son más potentes, parece que es el sonido de las campanas que dan la hora, y no la hora en sí, lo que las aleja.

grado de agresividad y ensañamiento que se hace presente en algunos de estos ataques revela hasta qué punto la figura resulta odiosa a aquellos a quienes amenaza.

126.1. Ahogamiento.

Entre las obras de Plutarco de las que solo conservamos fragmentos está la comparación entre Aristófanes y Menandro, que ha sobrevivido parcialmente en un breve resumen. Allí se nos dice que el autor prefirió a Menandro sobre Aristófanes, y para justificar este juicio se cita un chiste del Cómico basado en la paronomasia, que Plutarco rechazaba como poco afortunado (L3F, en L18B):

> ...῾Ως μὲν κοινῶς καὶ καθόλου εἰπεῖν πολλῷ προκρίνει τὸν Μένανδρον, ὡς δ᾽ ἐπὶ μέρους καὶ ταῦτα προστίθησι·
>
> "Τὸ φορτικόν", φησίν, "ἐν λόγοις καὶ θυμελικὸν καὶ βάναυνον ὥς ἐστιν ᾽Αριστοφάνει, Μένανδρῳ δ᾽ οὐδαμῶς. καὶ γὰρ ὁ μὲν ἀπαίδευτος καὶ ἰδιώτης, οἷς ἐκεῖνος λέγει, ἁλίσκεται· ὁ δὲ πεπαιδευμένος δυσχερανεῖ· λέγω δὲ τὰ ἀντίθετα καὶ ὁμοιόπτωτα καὶ παρωνυμίας. τούτοις γὰρ ὁ μὲν μετὰ τοῦ προσήκοντος λόγου καὶ ὀλιγάκις χρῆται ἐπιμελείας αὐτὰ ἀξιῶν, ὁ δὲ καὶ πολλάκις καὶ οὐκ εὐκαίρως καὶ ψυχρῶς· ἐπαινεῖται γάρ, φησίν,
>
> ὅτι τοὺς ταμίας ἐβάπτισεν,
> οὐχὶ ταμίας ἀλλὰ Λαμίας
>
> ὄντας".
>
> Así, comúnmente y hablando en general [Plutarco] prefiere con mucho a Menandro, y así a su vez también lo siguiente añade:
>
> «Lo grosero», dice, «en las palabras, y teatrero y vulgar está presente así en Aristófanes, mientras que en Menandro no aparece en ninguna parte. Y, en efecto, la persona carente de educación y común con las cosas que aquel dice queda cautivado. En cambio, la persona educada siente enojo. Me refiero a las antítesis y palabras de terminaciones iguales y paronomasias. Pues el uno con la medida conveniente y en pocas ocasiones las usa, juzgando que precisan cuidado, el otro muchas veces y desafortunadamente y con frialdad. Se le aplaude, en efecto,
>
> que sumergió a los tesoreros,
> lamias y no tesoreros
>
> considerándolos».

Ahogar a las lamias hundiéndolas en el agua debía, pues, ser una práctica común: lo que no deja de recordarnos tanto la muerte por despeñamiento de Lamia-Síbaris, y su transformación en arroyuelo (→§126.4) como el modo en que, a su vez, en tradiciones posteriores las lamias ahogan a sus víctimas, estrangulándolas o agobiándolas con su peso (→§120.4).

126.2. Eventración.

La figura cómica de Lamia fue importada con éxito por el teatro popular italiano, la *fabula atellana* y la *palliata*. En su *Arte Poética*, hablando acerca de la verosimilitud, exige Horacio (L13) que

> *Ficta voluptatis causa sint proxima veris:*
> *ne quodcumque velit poscat sibi fabula credi,*
> *neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo.*
>
> Lo que por gusto se inventa, que esté a lo que es cierto cercano:
> no nos exija una historia creer cualquier cosa que quiera
> ni de la tripa de Lamia el chaval que almorzó saque vivo.

La referencia da a entender que las obras en que Lamia devoraba niños y era después desventrada para sacar vivos a los niños devorados debían de ser moneda corriente. Estamos ante un caso paralelo al final que los hermanos Grimm recogen en su versión de *Caperucita Roja*: el cazador abre al lobo, y salen, sucesivamente, primero Caperucita y después su abuela[341]. (La recuperación de los niños sanos y salvos, a pesar del tiempo transcurrido en la tripa de la ogresa, se da también en el caso de Gelo: →G§38.2.)

Puesto que Lamia abría el vientre de las madres para arrebatarles a sus hijos (→§117.1), estamos ante un ejemplo del motivo del *cazador cazado*, según el cual el agresor se convierte en víctima y sufre el mismo tipo de agresión que anteriomente ha perpetrado. Se trocan las tornas: «quien a hierro mata, a hierro muere». Así, las lamias, que ahogan, son a su vez ahogadas (→§126.1), y una vez que han mordido a alguien este sana cuando se las hace (¿mordiéndolas?) chillar de dolor.

126.3. Tortura.

Anteriormente nos hemos referido al lécito de figuras negras del Pintor de Mégara, número 1129 del Museo de Atenas, que representa a una mujer de rasgos monstruosos (probablemente, Lamia) brutalmente torturada (→§39). «La composición expresa en el monumento muestra una escena tan violenta como insólita: las torturas

[341] Grimm 1976: 115. Esta versión con *happy end* contrasta con otras, como la de Perrault, que terminan abruptamente cuando el lobo devora a la niña (Bettelheim 1980: 55). Propp (1987: 329-356) recopila numerosas manifestaciones del motivo del monstruo engullidor (y su desventramiento), cuyo origen él sitúa en los rituales de iniciación de las sociedades primitivas.

que un grupo de sátiros hace sufrir a una mujer desnuda, atada al tronco de una palmera» (Halm-Tisserant 1989: 67).

La disposición de la ajusticiada en un palo corresponde a un suplicio común en la Antigüedad, conocido probablemente como ἀποτυμπανισμός: en la tragedia del siglo V personajes como Prometeo y Andrómeda aparecían en esta posición en escena, y Aristófanes no dudó en sacar partido cómico de tal suplicio en las *Tesmoforias*, donde se procede a una parodia de la exposición de Andrómeda (v. 1002-35) (Halm-Tisserant 1989: 71-2).

La tortura aplicada afecta a varios frentes simultáneos: por delante, en la parte superior, un sátiro se aplica a la ablación de la lengua con unas grandes tenazas, mientras otro, arrodillado a la altura de su vientre, le quema el pubis con una antorcha y dirige su otra mano a los senos colgantes. Por detrás, dos sátiros más amenazan a la figura: el más cercano está fustigándola, y otro tras él trae una enorme mano de almirez para apalear a la víctima, y, probablemente, quebrarle el cráneo. Un último sátiro, situado aparte en el extremo derecho de la composición, se apoya en un inmenso bastón y dirige su mirada impávida al espectador.

El ataque simultáneo a los senos y el pene resalta la sexualidad anómala del personaje; mientras que la agresión contra la lengua nos recuerda el canto de la ogresa y su verbo falaz. La disposición sugiere que no se ataca a Lamia solo por una fechoría concreta, sino que, en general, son su naturaleza andrógina (→§41) y su capacidad para el canto y la palabra embaucadores (→§117.3) lo que la hace acreedora de temor, y por tanto de castigo.

Siguiendo la lógica especular de reciprocidad, Lamia es expuesta en este caso, pero otras veces son los niños los que son ofrecidos, inermes, a las lamias: según Juan de Salisbury (siglo XII), en el curso de las asambleas nocturnas presididas por Nocticula *infantes exponi lamiis,* «los niños son expuestos a las lamias» (L70). También en las leyendas sobre Lamia como dragón nos encontramos con la exposición ritual de víctimas (→§117.4).

126.4. Despeñamiento.

Al final de su historia sobre Lamia-Síbaris, el monstruo que habitaba una cueva cercana a Delfos, nos cuenta Antonino Liberal (L28) que Euríbato, un héroe que pasaba por el lugar, se enamoró de la víctima que iba a ser sacrificada, por lo que pidió ser entregado en su lugar a la fiera.

> Ἐπεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς απήγαγον εἰς τὸ σπήλαιον, εἰσδραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριψεν. Ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε

τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. Καὶ αὐτὴ μὲν ἐκ τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγή, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοιο καλοῦσι Σύβαριν·

> Y luego que los sacerdotes lo condujeron a la cueva, (Euríbato) corriendo dentro, tras arrancar a Síbaris de su guarida, la sacó a plena luz y la arrojó desde las rocas. Esta, al caer, se golpeó la cabeza contra la ladera de Crisa. Y del golpe tornó invisible, y de aquella piedra brotó una fuente, y los lugareños la llaman Síbaris.

El monstruo, criatura ctónica, es arrojado del lugar superior que usurpa, y se transforma al caer en agua (o en el invisible espíritu guardián de las aguas) (→§62). Como en el caso de su androginia, «solucionada» mediante la tortura de los órganos sexuales discordantes (→§126.3), su superioridad sobre los hombres a los que atemoriza es percibida como una anomalía monstruosa, y es tarea del héroe acabar con tal abuso.

126.5. Disparo con la mano izquierda.

Es creencia neogriega que para matar a una lamia es preciso disparar contra ella utilizando la mano izquierda (Κυριακίδης 1965: 199-200). En sus *Tradiciones* recoge Politis dos relatos que presentan el motivo (Πολίτης 1904: nº 806 y 817): en el primero, dos lugareños agobiados por la lamia Manoliá consiguen ahuyentarla momentáneamente desenfundando la pistola con la mano izquierda; en el segundo, un campesino al que una lamia le ha arrebatado sus dos únicos bueyes toma el fusil con la mano izquierda, dispara contra ella y la mata.

La izquierda es mano *siniestra* e infausta en el folklore neohelénico, como en el de otras muchas zonas: en el velatorio de un muerto, pasar un objeto hacia la izquierda puede causar que el difunto se convierta en vampiro. Hacer las cosas ζερβά, «zurdamente», es hacerlas de forma torcida, errada (cf. en español «no dar una a derechas»). El nombre para «izquierda», ἀριστερά, lit. «la mejor», es eufemístico por antífrasis. En las iglesias, los hombres se sientan a la derecha y las mujeres a la izquierda, del mismo modo que en el Juicio Final los justos se sentarán a la diestra del Señor, y los precitos a su izquierda. Cada hombre tiene un ángel en el hombro derecho, que le aconseja el bien, y un demonio en el izquierdo, que le incita al pecado (Stewart 1991: 177-80).

Así pues, la izquierda es «la mano mala» para disparar, y precisamente por eso se reserva para atacar con ella a los demonios (εξωτικά), que son seres que hacen las cosas al revés, seres siniestros (Stewart 1991: 180). Ya en el *Satiricón* de Petronio nos encontramos con que un personaje ataca a las estriges con la mano izquierda, envuelta además para protegerse de su funesto contacto, aunque en este caso la precaución resulta vana (S9A).

126.6. Aceite hirviendo arrojado a la cara.

Es bien conocido en el País Vasco un relato sobre una lamia que molesta a un ama de casa: cada noche acude a su casa cuando esta cocina o hila para exigirle que le dé grasa (tocino, manteca, mantequilla, aceite; pan untado en grasa, sopa de sartén, etc.). La mujer, atemorizada, accede a sus demandas, hasta que un día comunica a su marido lo sucedido; esa noche, el hombre se viste de mujer y se pone a freír tocino (pone al fuego una sartén con grasa, etc.). Cuando llega la lamia a exigir su tributo, el marido, con toda serenidad, le arroja a la cara la grasa hirviendo (o le mete el asador por un ojo)[342]: el monstruo le pregunta quién le ha hecho tal cosa, y el hombre le responde algo como «yo y no otro», de manera que cuando las demás lamias preguntan a la infortunada quién es el culpable, responde literalmente, y sus compañeras la abandonan a su suerte: «si tú misma lo has hecho, agúantate tú misma» (Erkoreka 1978: 480-6).

El episodio recuerda de cerca al de Cíclope homérico: la lamia es descrita en varios de los testimonios como «de un solo ojo» (Erkoreka 1978: 480), como Polifemo, y la respuesta del astuto marido es análoga a la de Odiseo cuando se identifica como *Nadie* (*Od.* 9. 364-70). El paralelismo se extrema en la variante en que, en vez de arrojar la grasa hirviente, el hombre ciega al monstruo con el asador (→§126.7).

La lamia, elemento extraño que pretende injertarse como parásito en la vida cotidiana de una familia humana, resulta burlada: recibe la grasa, pero convertida en arma en vez de en alimento. Una vez más, sus intentos de integración resultan baldíos: no hay lugar para ella entre los seres humanos.

126.7. Atravesarle el ojo con un asador.

Como acabamos de ver, en una variante de la historia sobre la lamia que exige como tributo grasa (→§126.6), el marido (o la mujer) la ataca metiéndole el asador por el ojo (Erkoreka 1978: 486, Erkoreka 1979: 70). El paralelismo con el episodio del Cíclope homérico es en este caso especialmente llamativo.

Al tratarse de criaturas con la capacidad de aojar, el ataque contra el ojo es una medida particularmente adecuada, dirigida a evitar represalias: resulta significativo el que en ningún caso la lamia contraataque con una maldición, cosa que sí sucede en otros relatos sobre hombres que escapan de una lamia refugiándose en lugar seguro (→§124.7).

126.8. Cortarle la mano.

En una tradición vasca recogida por Erkoreka (1979: 75), una señora que roba a una lamia su peine recibe luego la visita nocturna del genio:

[342] Solo en una variante es la propia mujer la que se rebela contra las exigencias de la lamia y le arroja la sartén con su aceite (Erkoreka 1978a: 485).

La señora de la casa *Iturriaga* se fue a *Lamiñategieta* y encontró allí a la lamia peinándose y le dijo: "Señora, temprano anda usted peinándose".

Al oír esto la lamia saltó a la sima dejando allí el peine.

La señora de la casa tomó aquel peine y [lo] trajo a casa.

En una de las noches siguientes se le presentó la lamia y, poniéndose en la puerta, le decía:

Etzanderea, ekasu nire orrasie	Señora de casa, dame mi peine;
espabe kendukutzut	de lo contrario, te quitaré
buruko kaskasie.	la capa de los sesos.

La señora de la casa la invitó a que metiera la mano por debajo de la puerta y [le dijo] que así se lo daría.

Entonces la señora de la casa, con el hacha, le cortó la mano.

La mano que pretende entrar en el hogar es cortada, del mismo modo que la cara de la visitante inoportuna es castigada con aceite hirviendo (→§126.6), o el cuerpo todo de Lamia es torturado hasta la muerte (→§126.3). No en vano entrar en el hogar es un modo de liberarse de la persecución de las lamias (→§124.7): si la noche, tiempo de los muertos y los espíritus, hace vulnerable y accesible el espacio donde viven los hombres, se hace precisa una defensa literalmente tajante.

La lamia manca de esta tradición vasca recuerda aquella otra que aparece en una tradición neogriega, la Κουτσοχεριά (Πολίτης 1904: nº 810): sobre la anomalía en las extremidades de las lamias, y las mancas y cojas como marcadas por los εξωτικά →§46.1.

126.9. Surcar con arado los ríos.

Siendo los ríos morada habitual de lamias (→§74), resulta comprensible que se acuda a ellos para intentar expulsar a quienes se siente como vecinas molestas y peligrosas. Erkoreka (1979: 93-4) recoge diversas variantes del rito con el que se intentaba matar o expulsar a las lamias de las corrientes:

Surcando el río de *Upan* (Ceanuri) con arado del cual tirasen siete novillos de siete años, se destruían las lamias.

Dejaban el río ensangrentado.

Estos novillos tienen que ser de madres a las que nunca se las haya ordeñado.

—Parecido a lo que se refiere del río de *Upan* es lo que se dice del de *Lambreabe*, también de Ceanuri, otro informante: «Los antepasados contaban que los ríos de *Lambreabe* estaban arados con novillas de cuatro años que no habían tenido crías».

—En Ceberio una lamia declaró a los vecinos de *Lamiñarreka* que su casta podía ser exterminada arando la tierra donde las había con novillos pardos nacidos el día de san Juan.

—En Dima mi informante Ramona Etxebarria, del molino de *Zamakola*, me dijo en 1932 que las lamias desaparecieron haciendo siete cruces o atravesando siete veces en forma de cruz con arado del que tire una pareja de bueyes nacidos el día de san Juan.

El acto de arar tiene sobre la tierra el mismo efecto que el peine sobre el cabello: convierte algo natural en civilización, orden fértil. Al aplicarlo sobre el espacio de las lamias, se las deja sin lugar: aún más, se les da muerte, llenando el agua de espuma sangrienta.

Las condiciones rituales varían según el caso, añadiendo al acto de arar otros factores que aumentan la efectividad de la ceremonia: la cruz (→§125.2), el número siete, el nacimiento en el día de san Juan. Dos de las condiciones (que las madres de los novillos no hayan sido nunca ordeñados, que las novillas no hayan tenido crías) sugieren un paralelismo entre novillas y lamias: pues estas tienen dificultad, o imposibilidad, de criar hijos y amamantarlos (→§70).

126.10. Expulsión de la casa mediante azotes.

En una tradición vasca, se nos cuenta cómo una lamia se interna dentro de una casa y allí usurpa el lugar de la madre, meciendo a un niño en su cuna:

Una vez entró una lamiñaku en cierta casa de Elantxobe, cuando se hallaban fuera los de casa, y la criatura sola en la cuna. Púsose delante de la criatura a mecerle.

Cuando volvieron los de la casa y vieron a la lamiñaku con la criatura se asustaron, y azotaron a la lamiñaku para que saliera fuera de la casa (Erkoreka 1978: 457).

Es llamativo que en este caso la lamia (lamiñaku) no parece albergar propósito agresivo alguno, pero el hecho mismo de haberse aventurado en el hogar y ejercido prerrogativas maternas que no le corresponden la hace objeto de la furia de los seres humanos. El carácter de madre frustrada del personaje (→§70, →§94.4) resulta aquí evidente.

126.11. Expulsión *post mortem* de la comunidad.

Según una tradición neohelénica recogida por Politis (1904: nº 817), en una ocasión un campesino mató a una lamia que le había quitado sus dos únicos bueyes, que eran su única fortuna. Una vez muerta,

la arrojaron fuera del pueblo, a un campo desierto, y donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba.

Aun después de muerta, la lamia supone una presencia nefasta, que es preciso arrojar a los lugares exteriores, desiertos e inhóspitos, que le son propios (→§80). De

hecho, su propia sangre vuelve infértiles los lugares en los que finalmente va a parar (→§119.1, →§120.12).

La posición de Lamia en el margen está, así, sobredeterminada: se la sitúa ahí por la fuerza, repeliéndola fuera del espacio habitado; pero si alguna vez lograra su objetivo, volvería infértil y yermo el espacio habitado. Como piezas negras que tiñeran de su color la casilla en que se posan, Lamia y las demás ogresas infértiles se mueven por un anhelo de integración en el espacio de los seres humanos que contradice la lógica: eternamente vigente, pues, pero siempre frustrado.

127. Enemigos de Lamia.

En varios de los relatos sobre Lamia (o sobre lamias) nos encontramos con una deidad, héroe, hombre santo o persona más o menos común que se opone a sus designios y llega en algunos casos a provocar su muerte.

Los enemigos tienen a veces nombre propio: la diosa Hera (→§128), Heracles (→§129), Apolonio de Tiana (→§130) o los héroes menores Euríbato (→§131.1) y Corebo (→§131.2). Otras veces son solo tipos (→§132): los sátiros que torturan a Lamia (→§132.1), el ζούδιαρης o especialista en demonios (→§132.2), el sacerdote vasco (→§132.3), el hijo del jefe del pueblo (→§132.4), la buena vecina que acude al auxilio de la mala madre (→§132.5), el pastor (→§132.6), la esposa (→§132.7) o madre (→§132.8) del hombre acechado, el marido que acude a auxiliar al ama de casa agobiada por las lamias (→§132.9).

128. Hera.

La animosidad de Hera hacia Lamia es especial porque forma parte del relato etiológico sobre la transformación del personaje en monstruo: este hecho la pone aparte de los demás enemigos de Lamia, que la combaten *porque* es un monstruo y se comporta como tal.

Su actitud beligerante puede ponerse en relación con el rol que ejercen el ama de casa (por sí misma o en defensa de su marido: →§132.7 o hijo: →§132.8) en algunos relatos vascos sobre lamias: si ellas protegen a su hogar y a su hombre de las lamias que quieren arrebatárselo, Hera se protege igualmente de la hermosa Lamia en cuanto rival que aparta de ella la atención de Zeus.

Al hacer morir a los hijos de Lamia, Hera actúa como infanticida, marcando el patrón que regirá en lo sucesivo la conducta del monstruo: la envidia contra las mujeres que disfrutan del amor que a una le es negada lleva a una mujer (Hera primero; Lamia después) a dar muerte a los frutos de ese amor.

Por otra parte, la conducta de Lamia repite también la de Zeus, seductor terrible que ha venido a causar la desgracia de aquel a quien seduce.

129. Heracles.

Desde el punto de vista heroico, un monstruo o ser maligno es ante todo una invitación a la proeza, un reto a las propias fuerzas. La función esencial del monstruo en el mito griego (y en el cuento popular) es la de adversario del héroe, que pone a prueba sus capacidades. Cabe establecer una jerarquía entre los héroes griegos en función, precisamente, de su historial como destructores de seres ctónicos.

Sin discusión, Heracles debe encabezar esa peculiar lista de éxitos. Nada tiene, pues, de sorprendente que entre sus muchas proezas figure la lucha con Lamia (o las lamias), e incluso su definitivo exterminio. Tampoco ha de asombrarnos que, más tarde, ya deificado, Apolonio recurra a su ayuda divina para derrotar a la Novia de Corinto (→§130).

«El mejor de los hombres» (ἄριστος ἄνδρων) fue un héroe netamente popular, y ello en todos los sentidos. Además de alcanzar la más amplia fama de todos los semidioses del mundo antiguo, en su caracterización original hay mucho de los gustos y contradicciones del pueblo más humilde. «Sus hazañas», escribió Murray (1962: 120), «son como las proezas de un campesino muy fornido». Tan λαμυρός como la misma Lamia, su gula y apetito venéreo no eran menos legendarios que el poder de su maza; y, si bien es cierto que era el gran benefactor de las ciudades, y el pacificador de la tierra, por su parte era tan poco cívico y tan belicoso como los seres que perseguía, y a los que era tan afín: leones, enormes serpientes, gigantones de tamaño descomunal. Nunca como en este caso parece claro que en la victoria sobre este tipo de seres se obra un apropiamiento mágico, totémico, de las cualidades de fortaleza y contacto íntimo con la Naturaleza que los adornan.

Lamia, como hija de Posidón, pertenecía a una familia largamente castigada por la acción del hijo de Zeus. Entre sus hermanos de padre se cuentan Busiris, el rey de Egipto, y el gigante Anteo, ambos aniquilados por el héroe. Igual fortuna tuvo Gerión, nieto del dios, cuyo enfrentamiento con Heracles cantó Estesícoro.

Sabemos con certeza que Heracles luchó con Lamia:

- En primer lugar, contamos con la afirmación explícita de Dión de Prusa (L17B). Según él, un rey de los libios había intentado, sin éxito, exterminar a los Λιβυκά θηρία, que, como ya vimos, son una forma de lamias. Tuvo que ser Heracles quien realizase con éxito la hazaña:

> ὕστερον δὲ Ἡρακλέα τὴν σύμπασαν γῆν καθαίροντα, ἀπό τε τῶν θηρίων καὶ τῶν τυράννων κἀκεῖσε ἀφισκέσθαι, καὶ τὸν τε τόπον ἐμπρῆσαι καὶ τὰ φεύγοντα ἐκ τοῦ πυρὸς τὰ μὲν τῷ ῥοπάλῳ παίοντα κατακαίνειν, ὁπόσα ὁμόσε ᾔει, τὰδὲ ἀποδιδράσκοντα τοῖς βέλεσι.

> Pero luego Heracles limpiando la tierra entera, tanto de fieras como de tiranos, también allí llegó, y el lugar incendió y a las que huían del fuego a las unas con su maza golpeándolas las mató, cuantas al encuentro le venían, y a las otras que huían, con sus dardos.

- Se nos dice que Heracles luchó con los lestrigones (de los que Lamia era reina) durante su viaje en busca de los ganados de Gerión[343].

El encuentro con Lamia pudo, pues, tener lugar originariamente en Italia, durante la aventura del ganado de Gerión. Más tarde, al asociarse a Lamia con Libia, el encuentro cambió de escenario.

Al disgregarse posteriormente la imagen de la reina libia en una pluralidad de Λιβυκὰ θηρία, las lamias se identifican con las bestias salvajes de todo tipo que el héroe exterminó durante el viaje de ida hacia Gerión, atravesando Libia. Alternativamente, el encuentro pudo también tener lugar durante la expedición en busca de las manzanas de oro de las Hespérides, que se encontraban al oeste del país africano.

La vacilación en la asignación de escenario para el encuentro del héroe con Lamia se inscribe dentro de una tendencia general a mover ciertos acontecimientos del ciclo de Heracles de Italia a África: así, en los mitos referentes a la actividad de Heracles en Italia, donde se incluía el enfrentamiento con los lestrigones, figuraba también la muerte a manos del héroe del rey Fauno, que sacrificaba a los dioses a cuantos extranjeros llegaban a su reino[344]. El paralelismo con Busiris no puede ser más manifiesto.

A nuestros efectos, basta con constatar que el encuentro se dio, aunque tengamos que reconstruirlo parcialmente.

Heracles mantuvo relaciones variables con el tipo de imagen femenina representado por Lamia (lasciva, θηριώδης). En el caso de Lamia procedió al exterminio, mientras que no tuvo problema alguno en cohabitar con una ἔχιδνα, una dama serpiente, durante su paso por Escitia. Por último, y como compensación en cierto modo a su acción exterminadora de este tipo de seres, el héroe estuvo al servicio como esclavo y amante de la reina lidia Ónfale, quien en vez de destinar directamente a los extranjeros al patíbulo, como Busiris, prefería primero dirigirlos a su dormitorio, para luego darles un amargo despertar[345].

---

[343] Lyc., 662; Schol. ad locum.
[344] Curiosamente, se trata del mismo rey fabuloso del Lacio a quien Lucilio culpaba de haber introducido en Italia la creencia en *lamiae* y las *terriculae*.
[345] Clearch., fr. 43 a Wehrli. Véase también el tratamiento de Ovidio en su novena *Heroida*.

Por supuesto, las distintas actitudes del héroe responden también, como hemos apuntado en su momento, al extremismo mayor o menor del personaje femenino: la ἔχιδνα es parcialmente monstruosa, pero puede mantener relaciones amorosas y descendencia, mientras que las lamias líbicas ni siquiera tienen genitales.

En el estadio en que nos ha llegado la descripción de la lucha de Heracles con las *lamias*, ya se ha obrado la lectura alegórica del héroe, que de ser violento e individualista pasa a ser concebido como modelo de virtudes de todo tipo. Así se ve con claridad en la interpretación que Dión de Prusa da al evento, interpretando por qué Heracles pudo triunfar donde el anónimo rey libio fracasó:

> Τυχὸν οὖν ὁ μῦθος αἰνίττεται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν εἴ πού τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ὥσπερ ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπολέσας τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἔδος, ἐλπίσας ἀπηλλάχθαι καὶ διαπεφευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δράσας, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λειπομένων ἐπιθυμιῶν ἀπολέσθαι καὶ διαφθαρῆναι· Ἡρακλέα δὲ τὸν Διὸς καὶ Ἀλκμήνης ἐπεξελθεῖν καὶ ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἥμερον τὴν αὑτοῦ διάνοιαν· καὶ τοῦτο αὐτῷ βούλεσθαι δηλοῦν τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν.
>
> Acaso, en realidad, el mito habla en enigma, diciendo que los muchos, si alguno de ellos echa mano a limpiar su alma como un lugar inaccesible e infestado de fieras crueles, devastando y destruyendo la sede de las pasiones, esperando salir libre y evadirse, no habiendo hecho esto con vigor, poco después por las pasiones que quedan perecen y son aniquilados. En cambio Heracles, el hijo de Zeus y de Alcmena, salió a su encuentro y mostró limpio y manso su entendimiento. Y eso quiere dar a entender, en lo que a él se refiere, el apaciguamiento de la tierra.

Estamos, pues, ante un Heracles purificador, cuyo apaciguamiento de la tierra (τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν) se identifica con la aniquilación de las pasiones del espíritu a manos del λόγος y la διάνοια. La mano que empuña la maza se convierte así en la que porta la luz del conocimiento. Por otra parte, Heracles, divinizado, toma la advocación de Tutelar, Ἀποτρόπαιος, con lo que su poder valedor contra los monstruos de la vigilia queda a disposición continua de los fieles.

130. Apolonio de Tiana.

Dado el *status* de Heracles Tutelar (→§129), nada tiene de sorprendente que Apolonio de Tiana se encomendara a él para vencer a la lamia-empusa de Corinto. Así lo declara el taumaturgo en su discurso ante Domiciano: si pudo librar a Éfeso de la plaga, y actuar eficazmente en otras ocasiones (por ejemplo, en Corinto) fue bajo la tutela del héroe (L31B):

θεωρεῖν δ᾽ ἔξεστιν, ὃ λέγω, καὶ ἀπ᾽ ἄλλων μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ κἀκ τῶν ἐν Ἐφέσῳ περὶ τὴν νόσον ἐκείνην πραχθέντων· τὸ γὰρ τοῦ λοιμοῦ εἶδος, πτωχῷ δὲ γέροντι εἴκαστο, καὶ εἶδον καὶ ἰδὼν εἶλον, οὐ παύσας νόσον, ἀλλ᾽ ἐξελών, ὅτῳ δ᾽ εὐξάμενος, δηλοῖ τὸ ἱερόν, ὃ ἐν Ἐφέσῳ ὑπὲρ τούτου ἱδρυσάμην, Ἡρακλέους μὲν γὰρ Ἀποτροπαίου ἐστί, ξυνεργὸν δ᾽ αὐτὸν εἱλόμην, ἐπειδὴ σοφός τε καὶ ἀνδρεῖος ὢν ἐκάθηρέ ποτε λοιμοῦ τὴν Ἦλιν τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας, ἃς παρεῖχεν ἡ γῆ κατ᾽ Αυγέαν τυραννεύοντα.

τίς ἂν οὖν σοι, βασιλεῦ, δοκεῖ φιλοτιμούμενος γόης φαίνεσθαι θεῷ ἀναθεῖναι, ὃ αὐτὸς εἴργαστο; τίνας δ᾽ ἂν κτήσασθαι θαυμαστὰς τῆς τέχνης θεῷ παρεὶς τὸ θαυμάζεσθαι; τίς δ᾽ ἂν Ἡρακλεῖ εὔξασθαι γόης ὤν; τὰ γὰρ τοιαῦτα οἱ κακοδαίμονες βόθροις ἀνατιθέασι καὶ χθονίοις θεοῖς, ὧν τὸν Ἡρακλέα ἀποτακτέον, καθαρὸς γὰρ καὶ τοῖς ἀνθρώποις εὔνους ηὐξάμην αὐτῷ καὶ ἐν Πελοποννήσῳ ποτέ, λαμίας γάρ τι φάσμα κἀκεῖ περὶ τὴν Κόρινθον ἦλυε σιτούμενον τῶν νέων τοὺς καλούς, καὶ ξυνήρατό μοι τοῦ ἀγῶνος οὐ θαυμασίων δεηθεὶς δώρων, ἀλλὰ μελιττούτης καὶ λιβανωτοῦ καὶ τοῦ ὑπὲρ σωτηρίας τι ἀνθρώπων ἐργάσασθαι, τουτὶ γὰρ καὶ κατὰ τὸν Εὐρυσθέα μισθὸν τῶν ἄθλων ἠγεῖτο.

Te es posible considerar lo que digo, entre otras cosas, y no la menos importante, por lo que ocurrió en Éfeso en la epidemia aquella. La epidemia tomó forma, asemejándose a un viejo mendigo; y la vi, y al verla, la capturé, no limitándome a detener la plaga, sino cortándola de raíz. Y a quién me encomendé, lo evidencia la imagen que erigí en Éfeso, en agradecimiento por ello, pues es la de Heracles el Tutelar, y lo escogí como auxiliador porque, por ser sabio y valeroso, purificó de la plaga, en tiempos, a Élide, después de que hubo lavado las emanaciones que la tierra exhalaba, en la época del tirano Augias.

¿Te parece, emperador, que hay alguien que, ansioso de parecer un brujo, pudiera atribuir a un dios lo que él mismo había conseguido? ¿Qué admiradores de su arte se ganaría, cediendo la admiración a un dios? ¿Y te parece que alguien, si fuera un brujo, se encomendaría a Heracles? Pues esos desgraciados atribuyen tales prodigios a las fosas y a los dioses subterráneos, grupo del que hemos de separar a Heracles, pues es puro y benévolo para los hombres. También me encomendé a él una vez en el Peloponeso, pues el fantasma de una lamia andaba por allí devorando a jóvenes hermosos. Y él me ayudó en la lucha sin requerir espléndidos obsequios, sino solo una torta de miel e incienso, y eso que se trataba de hacer algo por la salvación de los hombres, pues tal era, también en época de Euristeo, el salario que creía merecer por sus trabajos.[346]

[346] Trad. de A. Berbabé (1992), págs. 481-482, con algún retoque.

La acción de Apolonio en Corinto repite, de algún modo, la de Heracles en Libia: el filósofo se vale del modelo y el auxilio del héroe, como el exorcizador se sirve del poder de Cristo al expulsar un demonio maligno. La aniquilación de las lamias, que en Dión se interpreta como lucha contra el poder desordenado de las pasiones, aquí implica además la victoria del λόγος, capaz de distinguir lo verdadero, sobre la δόξα. El poder de Apolonio consiste en hacer ver a los demás (los invitados a la boda) lo que él ve: que toda la riqueza de la novia, su mansión y su banquete son *apariencias de materia*, como los jardines de Tántalo. Es así capaz de hacer desaparecer la apariencia, y obliga al monstruo a declararse como tal. Lamia cede, ante el temor de ser torturada: como ya lo fuera por los sátiros, aunque esta vez mediante el poder del mago.

> ἡ δὲ «εὐφήμει» ἔλεγε «καὶ ἄπαγε» καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει, ἃ ἤκουε, καὶ που καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας. ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ τι εἴη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ παίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.
>
> Y ella decía «Guarda silencio y vete», y aparentaba sentir desdén por lo que oía, y de algún modo se burlaba de los filósofos, dando a entender que siempre desbarraban. Sin embargo, una vez que las copas doradas y lo que parecía plata se probaron vanos y desaparecieron de los ojos todas las cosas, y las cráteras y los cocineros y toda la servidumbre semejante se desvanecieron refutados por Apolonio, dio la impresión de que lloraba la aparición, y temía no la fuera a atormentar y tuviese que confesar lo que era; urgida y sin que la dejase libre dijo que era una empusa, y que cebaba con placeres a Menipo como alimento del cuerpo, pues solía devorar a los hermosos de cuerpo y jóvenes, ya que tenían pura la sangre.

El rol de Apolonio de Tiana es el mismo que ejercen en las tradiciones neogriega y vasca, respectivamente, el ζούδιαρης (→§132.2) (capaz de ver a los εξωτικά y de hacérselos ver a los demás) y el sacerdote católico (→§132.3) (que advierte al joven que se ha prometido con una lamia de la verdadera naturaleza de su novia).

131. Héroes menores.

La destrucción de lamias no es patrimonio exclusivo de grandes héroes: también otros menores, de importancia local, como Euríbato y Corebo, cuentan esta acción entre sus triunfos.

131.1. Euríbato.

Como ya hemos visto (→§30, →§62, →§81, →§117.4), el honor de derrotar a Lamia en la tradición de la zona de Delfos corresponde a Euríbato, héroe al que solo por esta hazaña conocemos (L28). El héroe se enamora de la víctima destinada a la Lamia (Alcioneo), ocupa su lugar y se enfrenta al monstruo, adentrándose en su cubil, sorprendiéndolo y arrojándolo por el precipicio, de forma que al caer contra el suelo desaparece y en el lugar de su caída aparece una fuente.

Puesto que tanto Lamia-Síbaris como Euríbato desean a Alcioneo, se establece entre ellos una rivalidad erótica: el amor homosexual es en este caso el vencedor, sobre un amor heterosexual concebido fóbicamente como deseo de la hembra de devorar, literalmente, al macho.

El héroe, cuyo nombre parlante hace referencia a sus anchos pasos, debía ser bien conocido, aunque no nos ha llegado ningún otro testimonio sobre sus andanzas. Antonino Liberal se limita a indicar que era hijo de Eufemo: quizás el Argonauta así llamado, hijo de Posidón, que había heredado de su padre el poder de andar sobre las aguas. Se atribuye a Eufemo la paternidad de Leucófanes, abuelo de Bato, el fundador de la colonia de Cirene (Grimal 1989 s.v. *Eufemo*).

131.2. Corebo.

Un mitográfo latino tardío nos ha testimoniado que, como en el caso de Síbaris (L28), también en la leyenda de otro monstruo, Poine («Castigo»: cf. lat. *poina*, de donde cast. *pena*), se daba un doblete, de forma que el personaje recibía en ocasiones el nombre de Lamia:

> *168. Crotopus et Coroebus.*
>
> *Crotopus rex fuit Argivorum, cuius filiam Apollo uitiauit. Quod pater indignans filiam interemit, quia Uestae sacerdos fuerat, et in uirginitate semper perdurare debuit. In cuius ultionem Apollo horribile monstrum misit, quod Coroebus, iuuenis quidam fortissimus, occidit. Et hanc historiam Statius decentissime scribit. Ipsum monstrum Lamia vocabatur. Lamiae sunt enim fossae camporum pluuiis plenae, uel uoragines fluminum, unde ipsa ferocissima bestia Lamia dicebatur* (*Myth. Vat.* I 168. 36, ed. Bode).
>
> Crotopo y Corebo.
>
> Crotopo fue un rey de los argivos, a cuya hija deshonró Apolo. Por lo cual el padre, indignado, mató a su hija, ya que esta había sido sacerdotisa de Vesta, y debió mantenerse siempre en la virginidad. En castigo del cual Apolo envió un horrible monstruo, al que Corebo, cierto joven de gran fortaleza, mató. Y esta historia la escribió, de modo muy apropiado, Estacio. A este mismo monstruo se le llamaba Lamia. En efecto, *lamiae* son agujeros del campo llenos de lluvia, o remolinos de los ríos, de donde se llamaba Lamia a esta bestia ferocísima.

Como se ve, el sincretismo lleva aquí a atribuir, indirectamente, la muerte de Lamia (o de una lamia) al héroe Corebo. Estamos, como en el caso de Euríbato (→§131.1), ante un campeón de gran fortaleza.

La historia es bien conocida por otras fuentes (entre ellas el citado Estacio: *Teb.* I 570 ss.), en las que sin embargo no se identifica al monstruo vengador Poine («Castigo») con Lamia. Sabemos por ellas que una vez aniquilada Poine, el dios envió una plaga sobre los argivos. Corebo, comprendiendo a qué se enfrentaban, acudió a Delfos a ofrecer al dios la reparación que quisiera por la muerte de Poine. Apolo le ordenó coger del templo un trípode sagrado, cargárselo a la espalda, y allí donde el trípode se le cayese, fundar una ciudad. Siguiendo estas instrucciones, Corebo se convirtió en fundador de Mégara, en cuya plaza se enseñaba su tumba (Grimal 1989 s.v. *Corebo*).

Poine, personificación de la Venganza o Castigo, era considerada a veces compañera de las Erinias, o parte de las mismas; también, asistente de Némesis. En la mitología romana tardía se hace a *Poena* madre de las Furias, y se la sitúa entre los demonios infernales. Esta tipología le acerca más a Empusa que a Lamia: si el Mitógrafo Vaticano la identifica con esta última es más bien por tratarse, como en el caso de Síbaris, de un monstruo que asedia una población, análogo a una plaga como la que, que de hecho, viene a sustituirla tras su muerte.

El hecho de ser enviada como castigo por la muerte de una madre fallida (Psámate), cuyo hijo muere (según algunas versiones, devorado por los perros) sugiere que en una versión más antigua del mito Poine podría haber sido el alma en pena de la propia Psámate, una ἄωρη como Gelo. Esto haría más comprensible su identificación con Lamia, también madre frustrada, devenida por ello en monstruo.

Poine actúa, en cualquier caso, como lo hubiera hecho la propia madre. Al darle muerte, Corebo salva a los argivos de un gran peligro, si bien debe a cambio compensar al dios poniéndose a disposición de su voluntad.

132. Personajes tipo.

En algunos relatos, más próximos en su mayoría al cuento popular que al mito o a la leyenda, el personaje que se enfrenta a Lamia (o a las lamias) carece de nombre propio: se le identifica sucintamente por su naturaleza extrahumana (el grupo de los sátiros:→§132.1), por su *status* especial entre los hombres (el especialista en demonios:→§132.2, el sacerdote:→§132.3, el hijo del cacique local:→§132.4, el pastor:→§132.5), por su relación de vecindad (la buena vecina:→§132.6) o de parentesco (esposa:→§132.7, madre:→§132.8, marido:→§132.9) con la víctima.

132.1. Los sátiros.

En su papel de coro del drama satírico, los sátiros actúan típicamente como víctimas de un ogro u ogresa, al que al final de la obra agreden, cobrándose así las humillaciones sufridas anteriormente. Representantes de una vitalidad desenfrenada e

irresponsable, tan fanfarrones como cobardes, los sátiros necesitan de un héroe que les libere del yugo: pero una vez sueltos constituyen el verdugo ideal para el monstruo.

La representación de varios sátiros torturando a una mujer monstruosa (muy probablemente Lamia) debe seguramente ponerse en relación con un drama satírico perdido (quizá la *Lamia* de Eurípides) en el que el coro padecía la tiranía de la ogresa, hasta que un héroe (presumiblemente Heracles) les liberaba de sus tareas y les entregaba a su opresora para que se desquitasen adecuadamente con ella. Un final de este tipo se consideraría sin duda feliz, y las torturas infligidas a Lamia suscitarían la adhesión encendida de la audiencia, tan poco propensa a sentir piedad por un ser monstruoso como puedan estarlo quienes en las fiestas tradicionales españolas apalean o queman al muñeco estacional que representa la infertilidad y la muerte.

La revancha de los sátiros es, pues, una afirmación de la vitalidad y la fertilidad frente al espíritu maligno que encarna la maternidad frustrada. Cabe recordar que los amuletos y gestos apotropaicos contra el mal de ojo y el maleficio en general con frecuencia representan los genitales masculinos y femeninos, expresión, como los sátiros, de poder genesíaco.

La crueldad de la escena es una buena expresión del espíritu satírico, oscilante siempre entre lo risible y lo tremendo, lo γελοῖον y lo φοβερόν. En el ensañamiento con el vencido (Polifemo, Lamia...) encontramos en sazón ese «ingrediente cruel, cruento... que hace, a nuestro juicio, diferente lo satírico / dionisíaco de lo puramente cómico» (González Merino 1998: 186).

132.2. El ζούδιαρης.

En una tradición neogriega de Patras, recogida por Politis (1904: nº 806), nos encontramos como antagonista de las lamias a un especialista popular en los malos espíritus, los ζούδια (lit. «animalejos», «alimañas»), de los que toma el nombre: ζούδιαρης. Se nos dice que

> Una vez uno quiso verla [a la Lamia Manoliá], y para ello llevó consigo a un ζούδιαρης, que la veía. Luego que se acercaron al lugar, le dice el ζούδιαρης al otro que fuese delante, porque, tan pronto viera al ζούδιαρης, la Lamia huiría. Y aquel se adelantó y miró la fuente, y no vio nada. Entonces el ζούδιαρης puso su mano sobre él, y al momento vio una hermosa mujer sobre la fuente, que se peinaba los cabellos, que eran muy muy largos y rubios.

La lamia huye en cuanto siente la presencia del experto, lo que nos priva del enfrentamiento propiamente dicho. No obstante, el cuento establece un principio importante: el ζούδιαρης no solo posee la capacidad de ver más allá de las apariencias, sino que tiene el poder de contagiar pasajeramente (por imposición de manos) este poder

a otros. Como veremos, también Apolonio es capaz de hacer que los demás (incluso el engañado Menipo) terminen viendo lo que él ve.

Politis define al ζούδιαρης como ο εξορκιστής των ξωτικών, el exorcista de los démones (Πολίτης 1904 s.v. ζούδιαρης). Así pues, aunque en la tradición de Patras no llegue a cumplir este rol, no cabe duda de que la lamia tiene razones para huir de él: en otro caso, su fin no hubiera sido distinto al de la torturada Novia de Corinto. En otro momento nos cuenta Politis la rutina de uno de estos especialistas: se acude a él cuando se sospecha que una casa está encantada por un espíritu maligno (στοιχειό, ζούδιο), y tras hacerse rogar mucho acude al lugar, y ordena que se vacíe la casa de muebles y enseres, hasta dejar los muros desnudos. En ese momento, entra en la casa acompañado de tres jóvenes solteros, que llevan en la mano izquierda pistolas cargadas con cartuchos de fogeo. El exorcista busca en qué esquina de la casa se oculta el demonio: una vez que lo encuentra, grita a sus compañeros «¡Aquí está el amigo!» (cf. la antífrasis paralela de Apolonio «la buena novia»). Todos disparan, y tras muchas detonaciones el especialista asegura que el espíritu ha abandonado la casa: al salir encuentra cerradas, por orden del exorcista, las puertas de las demás casas, por lo que no le queda más remedio a salir a los caminos. El ζούδιαρης lo persigue, siempre disparando con la mano izquierda, hasta las afueras del pueblo, donde el espíritu, cansado, termina refugiándose en un árbol o unas ruinas. El incansable luchador lo clava allí, utilizando para ello un gran tenedor nuevo: al hundirlo por primera vez, golpea en la cabeza del demonio; la segunda vez en su corazón, y las otras dos en los pies. Una vez finalizada su hazaña, regresa al pueblo, donde narra con todo lujo de detalles el tremendo combate que acaba de sostener. [Πολίτης 1994: 264-6 (nota a la tradición nº 496)].

132.3. El sacerdote.

En la tradición vasca encontramos una historia sobre una lamia que se enamora de un joven (pastor o estudiante)[347]. Como antagonista del espíritu actúa un adulto, que a veces pertenece a la familia del muchacho: es su madre o su padre, y otras es un sacerdote[348]. Gracias a su consejo, el muchacho mira los pies de su novia, y al ver que son de ave[349] comprende su verdadera naturaleza.

El sacerdote o familiar que aconseja al joven reparar en los pies de su amada sabe, como Apolonio, que esta no es en realidad un ser humano. El joven, menos

[347] Versiones de la historia aparecen recogidas ya en Barandiarán (1926, cit. en Caro Baroja 1974: *55*; la acción se sitúa en Garagartza, Mondragón) y Azkue (1934, reproducido en *Mitos* 46-7; la acción se sitúa en Ochandiano). Posteriormente han aparecido numerosas versiones y recreaciones: así Muñoyerro 1972 (versión literaria a partir de Azkue), Barandiarán 1984: 114-115 (versión de Korrione, Mondragón), Barandiarán Irizar 1985: 114-4, *Leyendas* 1988: 50-4, *Mitos* 1988: 46-7. Erkoreka (1978b: 87-90) recopila cinco versiones.

[348] El padre del novio: *Leyendas*; su madre: Barandiarán 1926, Barandiarán Irizar; un sacerdote: Azkue, Muñoyerro; en Barandiarán 1986 el joven actúa por propia iniciativa.

[349] De ganso: Barandiarán 1926, *Leyendas*; de pato: Azkue y Barandiarán 1986; de gallina: Muñoyerro.

ciego que Menipo, comprueba por sí mismo la veracidad de la sospecha, haciendo innecesario que el valedor se enfrente directamente con la Lamia.

El éxito de su mediación en este relato contrasta con otras tradiciones en las que un sacerdote intenta en vano rescatar a una víctima de las lamias del antro donde estas lo han atrapado: solo los objetos sagrados que porta le salvan de caer él mismo en sus manos (Erkoreka 1979: 70-1; →§123.3, →§125.2, →§125.3).

La tradición vasca es llamativamente similar al relato de la Novia de Corinto: si bien es cierto que el cura no se enfrenta directamente a la lamia, como Apolonio, su papel como mentor que ayuda al joven a ver más allá de las apariencias le emparenta no solo con el taumaturgo de Tiana (→§130), sino también con el anónimo ζούδιαρης cuya imposición de manos permite ver a la lamia hasta entonces invisible (→§132.2). Los tres encarnan un tipo peculiar: el del *hombre santo* protector de los incautos y enemigo de los demonios.

132.4. El hijo del jefe del pueblo.

En una tradición neohelénica (Πολίτης 1904: nº 808) a la que ya nos hemos referido (→§117.4), una lamia que habita en el monte de Dubri exige a los habitantes del poblado vecino, Aráhova de Levadía, que le entreguen un joven con el que saciar su apetito cada vez que celebren una fiesta. Los lugareños solucionan el problema con un sorteo, mediante el cual se elige al afortunado que será abandonado a la bestia. La costumbre se mantiene hasta que sucede lo inesperado:

> Una vez que le tocó a la suerte a un mozo joven y guapo, dijo el hijo del hombre mejor y más importante del pueblo: «Quiero ir yo a presentarme ante la Lamnia, y a salvar nuestro pueblo». Porque decían que cuando tomase la Lamnia al hijo del hombre principal del pueblo, no podría ya comer a ningún otro. Los padres del joven lloraban y se sentían desdichados y pedían que hiciesen a su hijo cambiar de idea. Pero aquel simplemente no les oyó, sino que fue y subió al Dubri para encontrar a la Lamnia (Aráhova).

Aunque el texto deja sin explicar la decisión del hijo del cacique local, en relatos del mismo tipo recogidos por autores antiguos (Antonino Liberal, Pausanias), el móvil del héroe que se enfrenta a la fiera para salvar la vida del joven es explícitamente erótico (→§117.4): la lamia, el héroe y la víctima forman un triángulo erótico en el que el amor homosexual y el heterosexual (aunque interespecífico) se enfrentan, con victoria del primero. La competencia por la atención del joven se da también en el enfrentamiento entre Apolonio y la Novia de Corinto, si bien el interés del primero aparece como puramente paternal.

132.5. La buena vecina.

Según una tradición neogriega, una mujer llamada Lambo tuvo varios hijos, los cuales fueron muriendo uno tras otro, ahogados por una lamia (λάμνα) que frecuentaba

de noche su casa. Tras quedarse embarazada de nuevo, y sola (pues su marido parte de viaje), recurre al auxilio de una vecina solícita, a la que invita para que vele con ella por la salud del único bebé que le queda. Al llegar la medianoche, la mala madre se duerme, pero la vecina permanece con los ojos abiertos y ve entrar a la lamia que se dispone a despedazar al niño en su cuna. Despierta a Lambo, y la lamia se despide irritada, no sin antes advertir a la madre que solo gracias a la vigilante invitada ha podido salvar al hijo que le queda y al que lleva en su vientre (Πολίτης 1904: nº 816; →§117.2, →§120.4).

El nombre de la mala madre recuerda el de la propia Lamia: la madre que fracasa en sus deberes y la ogresa infanticida aparecen aquí frente a frente, como víctima y verdugo, pero otras veces se trata de una misma figura (la mala madre se convierte en «demonesa reproductora»).

La vecina viene a mediar en una lucha que sin su intervención estaría perdida: su capacidad para mantenerse despierta es isomórfica a la que otros valedores (el ζούδιαρης, Apolonio) tienen para distinguir a una lamia que para los demás es invisible o parece una mujer común. Por el contrario, el sopor que invade a Lambo recuerda el cansancio del joven Yanis, que temerariamente acepta el reto de la Lamia de la mar sobre quién se cansa antes, él de tocar la flauta o ella de bailar: o el del Lucio del *Asno de oro*, que se queda dormido mientras custodia un cadáver cuando las brujas acuden a saquearlo (*Met.* 2. 25).

132.6. El pastor.

Los pastores, víctima predilecta de las lamias (→§117.5), se convierten ocasionalmente en sus verdugos: sucede así en una tradición neogriega en la que un lugareño cuyos únicos dos bueyes aniquila una lamia sale en busca de esta y le da muerte disparándole con su fusil con la mano izquierda (Πολίτης 1904: nº 817).

En la canción popular *El pastor y la lamia* (→§17, →§120.14) hay variantes que dan al pastor como ganador del reto[350]: en este caso, desposa a la lamia, convirtiéndola por tanto en una mujer común.

En las tradiciones vascas, nos encontramos con pastores que desafían a las lamias, robándoles por ejemplo un peine (Erkoreka 1979: 82). Como en las griegas, lo común es, sin embargo, que resulten víctimas y no agresores.

132.7. La esposa.

La mujer que se casa, tiene hijos y cuida adecuadamente de su marido y su prole constituye el extremo opuesto de la madre frustrada y seductora diabólica que es Lamia. Ambos extremos se oponen en la tradición vasca en la que dos lamias, «la de arriba» y «la

[350] Yoánnu 1996: 52-3; tr. en Moreno Jurado 1997: 265.

de abajo», acechan en vano a un viajero, al que no pueden atacar porque su esposa ha puesto en sus ropas amuletos poderosos (hilo de Navidad y sérpol; apio y kopio; ruda; ruda y apio), y porque ambos cónyuges están unidos por lazos sólidos (Erkoreka 1978: 459-60; →§124.2, →§124.3).

La mala mujer (adúltera, infértil, destructora) no puede, así, con la buena mujer: esta es unas veces esposa y otras, como veremos, madre (→§132.8) del hombre que las lamias codician.

132.8. La madre.

Como acabamos de ver (→§132.7), la mujer que protege con sus amuletos y su amor al viajero al que acechan las lamias es a menudo su esposa; otras veces, se trata de la madre: en cualquier caso, se trata de la mujer «cumplida», que ha realizado satisfactoriamente lo que se espera de ella, opuesta por completo a la mujer frustrada que Lamia representa.

En algunas versiones del cuento vasco sobre «El joven enamorado de la lamia», es la madre y no un sacerdote (→§132.3) quien aconseja al muchacho que examine los pies de la novia (Barandiarán 1926, Barandiarán Irizar 1985).

132.9. El marido.

En un relato tradicional vasco (Erkoreka 1978: 480-6, →§126.6), la lamia actúa como parásita y enemiga del ama de casa, a la que extorsiona durante la noche para que le dé grasa o manteca fritas: un alimento rudimentario pero al fin y al cabo cocinado, signo mínimo del orden civilizado humano cuyas riquezas (niños educados; animales domésticos o domesticados; alimentos preparados, 'cocidos') codicia la fiera inhumana. No en vano las lamias hasta para alumbrar a sus propios hijos tienen, según las mismas tradiciones vascas, que recurrir a la sabiduría de una partera humana.

El marido, que otras veces es el miembro de la familia atacado o seducido, actúa en este caso como valedor: sustituye a la mujer en el hogar, y cuando llega la lamia le arroja a la cara la grasa hirviente, o le atraviesa el ojo con el asador.

Solo en un caso es la propia ama de casa la que se revuelve contra las exigencias de la fiera: generalmente es el marido el que asume la responsabilidad de repelerla, utilizando armas en las que un psicoanalista no dejaría de ver armónicos fálicos (el asador) y espermáticos (el aceite o manteca arrojados o eyaculados), en correspondencia por cierto con los amuletos itifálicos utilizados contra el mal de ojo y las brujas. En definitiva, si es la capacidad generativa, fértil, de las familias humanas la que atrae la envidia de las lamias, es también ella la que es capaz de alejarlas: contra una pareja unida, en la que la mujer cumple sus roles de madre y esposa devota y el hombre el de protector, nada pueden las asechanzas malignas, tan poderosas en cambio contra madres descuidadas

como Lambo o contra varones inexpertos, que se dejan seducir por el amor infértil de mujeres que son cortesanas o algo peor.

El cabeza de familia actúa también como valedor de sus hijos contra las lamias: así lo vemos en una de las versiones del relato tradicional vasco «El joven enamorado de una lamia», en la que es el progenitor quien aconseja a su vástago mirar con atención los pies de su enamorada (*Leyendas*).

EMPUSA

CAPÍTULO I
EL NOMBRE

I. 1. HISTORIA DE LA PALABRA ᾽Εμπουσα.

1. Panorama de los testimonios.

᾽Εμπουσα aparece por primera vez, dentro de los textos griegos conservados, en Aristófanes (E2A-C), aunque la tradición indirecta nos asegura que, anteriormente, ya Crates habló de ella o la trajo a escena (E1). Funciona como palabra viva de la lengua griega en el ático de los siglos V y IV (E1-E3). Los testimonios posteriores de la palabra son, en su inmensa mayoría[351], bien acotaciones dirigidas a aclarar el significado del término en Aristófanes y Demóstenes[352], bien cultismos deliberados (como parece ser el caso de la distinción que establece Filóstrato, E12B, por boca de Apolonio de Tiana, al llamar Empusas a «las que el vulgo conoce como λάμιαι o μορμολυκίαι»[353]). La práctica desaparición del personaje del imaginario popular pudo deberse, como sugiere Patera (2015: 290), a su relación estrecha con la diosa Hécate; en la Edad Media encontramos en su lugar a Onoscélide, personaje que muchas fuentes identifican con Empusa, pero que a diferencia de esta, encaja sin problemas en la cosmovisión cristiana (→§5).

2. Fonética, prosodia y grafía.

La palabra ἔμπουσα, */'em-pu-sa/*, mantiene prácticamente constantes su prosodia, su pronunciación y su grafía en la lengua griega, desde el siglo V a. C. hasta nuestros días[354].

La α de ἔμπουσᾰ es breve, como la de un participio en -ουσα. Las variaciones morfológicas del acento son, pues, las mismas que la de un participio de este tipo con nominativo proparoxítono (→§3).

La única variante que encontramos es la escritura con dos sigmas, ἔμπουσσα, grafía que el gramático Herodiano propugnó al parecer (E10A-B), y que está testimoniada únicamente en un pasaje del autor cristiano Nicéforo (E27: adjetivo neutro plural, derivado de ἔμπουσα: ἐμπουσσαῖα). La ausencia total de vacilación a este respecto en la tradición

---

[351] Como excepciones a esta regla, o al menos casos a considerar con detenimiento, se pueden citar entre otros los testimonios de Evagrio (E26) y Nicéforo Calisto (E40), la vaga alusión de Giraldi, ya en pleno Renacimiento: *Empusa daemonis nomen (...) Nostro hoc tempore, quibus hoc phantasma muliebre apparuerit, audivimus* (Giraldi 1548: XV, 361), y la referencia también difusa de Rodd (1892: 186), según la cual a finales del XIX la creencia en Empusa seguía viva en el valle del río Esperqueo, en Tesalia: *the Empusa, which last apparition of dread is said still to find believers in the valley of the Spercheius*. Patera (2015: 286 n. 286) recoge otras dos referencias de folkloristas del siglo XIX (Schmidt y Von Hahn) a esta presunta pervivencia de Empusa en ese valle, pero son igualmente inconcretas.

[352] Se trata, pues, en estos casos de un uso metalingüístico que prueba que en el momento de redacción de estos textos la palabra ya no pertenecía al léxico vivo.

[353] Por tanto, resulta inexacto afirmar, como hace Goosens (1953:219), que Filóstrato dice indiferentemente Empusa o Lamia.

[354] El único cambio fonético obedece a la sonorización, general en griego moderno, del grupo μπ, que en sílaba trabada se lee */mb/*: */'embusa/*. Por lo demás, el término no está vivo en el vocabulario del griego moderno.

textual de todos los demás testimonios, incluyendo los más antiguos, los de las comedias aristofánicas, induce a desestimar como ocurrencia tardía y aislada esta grafía, que, por otra parte, apenas alteraría la pronunciación, y no arroja ninguna luz adicional sobre la etimología[355].

Las etimologías antiguas que interpretan ἔμπουσα como compuesto de ἔν y ποῦς suponen que la forma atestiguada procede de un compuesto previo *ἐνίπουσα, que habría experimentado síncopa y psilosis (→E§10.1). Los textos, sin embargo, no testimonian esta forma sino como tal conjetura tardía.

3. Morfología.

Los casos atestiguados de la palabra muestran una declinación completamente análoga a la de un participio femenino de presente en -ουσα, de nominativo proparoxítono. Tenemos, por tanto, acentuación proparoxítona en los casos rectos del singular; paroxítona en los casos oblicuos del singular, así como en el Ac. y Dat. plurales; perispómena en el G. plural. Un cuadro de los casos atestiguados muestra las siguientes variantes:

Singular

N	ἔμπουσα (*passim*) / ἔμπουσσα (E10A,E10B)
V	ἔμπουσα (E20)
Ac	ἔμπουσαν (*passim*)
G	ἐμπούσας (E4) / ἐμπούσης (E4-1, E12A, E22A, E29, E49)
D	ἐμπούσῃ (E12A)

Plural

N	ἔμπουσαι (E13)
Ac	ἐμπούσας (E25A, E42)
G	ἐμπουσῶν (E12B, E38)
D	ἐμπούσῃσι (E15), ἐμπούσαις (E30, E33B, E33E)

Merecen comentario el dorismo ἐμπούσας (genitivo singular), utilizado por el poeta helenístico Dosíadas, y el dativo plural ἐμπούσῃσι, que aparece en Porfirio (E15), forma tomada de la obra de Dionisio Periegeta, y que constituye probablemente un epicismo jónico al estilo homérico (la obra de Dioniso estaba escrita en hexámetros).

[355] De acuerdo con la interpretación de las grafías geminadas propuesta por García Calvo (1991a: 289-92), la lectura de Herodiano, con dos sigmas, alteraría el corte silábico: */'em-pus-a/* en vez de */'em-pu-sa/*.

II. GLOSAS DE ἔμπουσα.

4. Panorama de las glosas.

En las acotaciones a Aristófanes y Demóstenes es habitual la interpretación de ἔμπουσα como «nombre antiguo» de un tipo de ser que, en la época de confección de escolios y léxicos, recibía otras denominaciones: ὀνοσκελίς (E2A-1, E25A, E57), γελλώ o γιλλού (E22A), λάμια (E12B) y μορμολύκιαι (E12B).

El principio general que guía estas identificaciones es la conciencia de que ἔμπουσα ya no es un término vivo, y resulta por ello preciso buscar un término análogo en el imaginario vigente.

5. La equivalencia ἔμπουσα = ὀνοσκελίς.

De estas identificaciones, la más atendible es la que liga ἔμπουσα con ὀνοσκελίς, y ello por dos razones:

5.1. Carácter poco satisfactorio de las demás identificaciones.

A excepción de ὀνοσκελίς, los nombres que se dan como equivalentes de Empusa presentan un fallo obvio: todos ellos son, al menos, tan antiguos como ella misma. Desde el punto de vista diacrónico, esto las invalida, lógicamente, para ser «su forma moderna». Gelo aparecía ya en Safo; en cuanto a Mormo y Lamia, sus nombres aparecen en la comedia ática antigua, como Empusa misma. Parece, pues, que en la situación más antigua que podemos detectar Empusa, Lamia y Mormo convivían en el imaginario de un mismo ámbito cultural, sin ser concebidas como sinónimas, ni identificadas, sino vistas como criaturas de configuración individual y específica.

Esta objeción diacrónica podría solventarse, al menos parcialmente, desde un punto de vista estructural. Para ello, debemos partir de la concepción de las ogresas, en la Atenas del siglo V, como un sistema de términos imaginarios (Lamia, Empusa, Gelo, Mormo-μορμολυκεῖον) enfrentados, de un modo más o menos perfecto, por oposiciones distintivas.

En este sistema se produce, a partir del siglo III, una casilla vacía: Empusa entra en desuso, desaparece de la lengua viva, y por tanto del imaginario. Es natural, desde el punto de vista de la evolución del sistema, que esta casilla vacía tienda a ser ocupada, precisamente, por los elementos que, en su día, mantuvieron oposiciones distintivas con ella: las demás ogresas.

Si contamos, por tanto: en primer lugar, con que todas las ogresas se parecen en cuanto que comparten la misma función constitutiva (son criaturas femeninas enemigas de la fertilidad que atacan a niños o jóvenes); en segundo, con que las antiguas compañeras de Empusa se han expandido en su campo imaginario asumiendo algunas de las características que fueron distintivas de esta (como la πυλομορφία), se entiende sin dificultad que cualquiera de ellas, Lamia, Gelo o μορμολυκεῖον, haya llegado a ser, ocasionalmente, el término de referencia más inmediato para entender a Empusa en la mente de un lector de Aristófanes.

En contra de estas identificaciones obra el que, en las ogresas que pervivieron desde el siglo V, persisten como pertinentes rasgos que las opusieron (y, tipológicamente, siguen oponiéndolas) a Empusa. Así, Lamia y Mormo son mujeres mortales convertidas en monstruo (→L§37, M§6.1), y Gelo (al menos en un principio) el espectro de una mujer muerta (→G§15), mientras que Empusa era un ser sobrenatural e imperecedero, una emanación de Hécate.

5.2. Carácter óptimo de ὀνοσκελίς como glosa de Empusa.

El obstáculo cronológico, presente en el caso de las demás ogresas, no se da en el caso de ὀνοσκελίς, que jamás ha coexistido con Empusa en el mismo sistema de creencias. Como ya hemos indicado, el nombre ὀνοσκελίς aparece atestiguado por primera vez cuatro siglos más tarde que los demás (siglo I d.C.: E6), en una época en que ἔμπουσα ha desaparecido del lenguaje corriente (E9, E11B).

Vemos, pues, que, a diferencia de las demás ecuaciones, la identidad ἔμπουσα-ὀνοσκελίς cumple perfectamente la condición idónea que podemos exigirle a una glosa (equivalencia de contenido, lo más ajustada posible, entre una palabra antigua en desuso y otra, de formación posterior, en pleno uso).

A esto se une el hecho de que tal identidad no se basa solo, como en los otros casos, en la percepción de que ambos términos cumplen la función general de ogresas[356], o en el paralelismo de rasgos aislados, sino en la persistencia y desarrollo en la Onoscélide de varios rasgos específicos de Empusa antigua (pierna anómala, tendencia teriomorfa), que la oponían a las otras ogresas. Desde el punto de vista tipológico, la Ὀνοσκελίς, a diferencia de los otros seres aterradores de niños, no tiene, por tanto, rasgos distintivos que la opongan a Empusa: sino que, al contrario, se opone a las demás ogresas con los mismos rasgos propios de esta.

[356] Si se atiende a tal criterio, todos los seres de ese ámbito son sinónimos, en cuanto avatares de una misma función; y, en efecto, los textos eruditos muestran una tenaz tendencia a identificarlos a todos entre sí, en virtud de esta operación abstractiva. Así, por ejemplo, encontramos identificaciones Onoscélide/Mormo (E47: φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα).

No hay, pues, nada que objetar a la percepción que los griegos tuvieron de que la Onoscélide y Empusa formaban un *continuum*, y que lo que empezó probablemente como epíteto de Empusa terminó suplantando al nombre mismo (E2A-1, E2B-1)[357]. Por ello, a efectos del estudio, tomaremos ambas denominaciones como pertinentes a una misma figura. Esta decisión no es baladí, pues la constelación de datos alrededor de un mismo centro permite, si es acertada, reconstruir un perfil más completo y coherente; por otra parte, la suma permite la percepción efectiva de una serie amplia de analogías y continuidades en los datos referentes a ambas figuras, que suponen una confirmación adicional de la identidad propugnada.

I.3. HISTORIA DE LA PALABRA *ONOSCÉLIDE*.

6. Panorámica de los testimonios.

Se dan dos tipos de formaciones sobre el compuesto ὀνο-σκελιδ-: el nombre ὀνοσκελίς > ὀνοσκελίδα > ὀνοσκελία y el adjetivo de dos terminaciones ὀνοσκελής, -ές. A estas dos formaciones debe unirse el conjunto de compuestos sobre la raíz ὀνο-κωλ-, claramente sinónimo.

Ὀνοσκελίς aparece por vez primera en el paradoxógrafo Aristocles (E6), autor del que tenemos muy poca información, pero cuya obra suele datarse hacia el siglo I d. C. Con esta misma forma aparece en el Pseudo-Plutarco (E7A), en Sozomenos (E24), en Teodoreto (E25) y en Manuel Gabalas (E42). Los demás usos pertenecen, por una parte, a los escolios de Aristófanes (E2A-1, E2B-2) y Aristides (E47) y a los léxicos bizantinos (E31, E34A, E37, E57), que utilizan esta forma como equivalente de la Empusa aristofánica; por otra, a los textos mágicos (E49-E55). En relación con estos últimos se debe citar como precedente la aparición de ὀνοσκελίς en el *Testamento de Salomón*, apócrifo veterotestamentario de los primeros siglos de nuestra era (E16).

Ὀνοσκελής, ές aparece documentado solo en tres ocasiones. Luciano utiliza, en plural, el ac. (τὰς) ὀνοσκελέας. En un tratado de demonología atribuido a Psello (*De energia daemonum* 19) se utiliza el nominativo masculino plural: οἱ ὀνοσκελεῖς; y en el *Léxico* de este autor (E28B), en la Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων (E59) y en una de las versiones del *Testamento de Salomón* (E16B) encontramos la forma hipocorística

[357] *Onoscélide* aparece de hecho como adjetivo adyacente de *Empusa* en Nicetas Choniates (E38: τῶν ὀνοσκελῶν Ἐμπουσῶν). Goosens (1953: 218-9) piensa que se trata de dos seres demoníacos que en origen quizá no tenían nada que ver, pero que posteriormente quedaron indisolublemente asimilados. Sin embargo, el hecho de que los primeros testimonios de uno de los términos sean posteriores a la desaparición del otro del léxico vivo parece excluir que en ningún momento hayan podido coexistir como seres de identidad distinta y demarcada.

Ὀνοσκελοῦ. Por último, una variante de uno de los manuscritos de los escolios de Aristófanes nos testimonia el ac. sg. ὀνοσκελέα.

Las formaciones sobre la raíz ὀνοκωλ- aparecen solo en los escolios y léxicos.

7. Ὀνοσκελίς.

7.1. Etimología

El nombre ὀνοσκελίς («Pata de asno») es un compuesto trasparente, paralelo en buena medida en semántica y construcción al compuesto ἑνίπουσα, que, según la interpretación etimológica más común en la Antigüedad, habría dado lugar a ἔμπουσα:

Asno (ὄνος)	+	pata (σκελίς)
Un (ἑνί)	+	pie (ποῦς).

En ambos casos, la semántica alude a una peculiaridad física de las extremidades inferiores: el primer término indica este rasgo anómalo (pie *único*, muslo *de asno*) y el segundo alude a la extremidad inferior (ποῦς, σκελίς).

7.2. Morfología.

La flexión de ὀνοσκελίς, en los casos atestiguados, parece oscilar entre la esperable en un tema en dental, ὀνοσκελιδ-, y una declinación de tema en -i (ac. sg. ὀνόσκελιν). Hay, pues, indicios de heteróclisis. Incluyendo todas las formas atestiguadas, tenemos las siguientes variantes:

	Singular	Plural
N	ὀνοσκελίς (E16, E57)	*
Ac	ὀνοσκελίδα (E2A-1, E2B-1, E16A, E24, E34A, E36, E37, E47, E51) ὀνόσκελιν (E7A, E33G)	ὀνοσκελίδας (E25A, E25B, E42)
G	ὀνοσκελίδος (E50, E54) σκέλιδος [=ονοσκελίδος] (E49)	*
D	*	*

*

A diferencia de ἔμπουσα, que se mantiene inalterable en la lengua, seguramente por su pronto paso a cultismo, y consiguiente desuso, la palabra ὀνοσκελίς (de modo paralelo a lo que, en distinto grado, sucede con λάμια, γελλώ y μορμολυκεῖον) experimenta desde fecha temprana cambios fonéticos y oscilaciones en el paradigma morfológico. Estos cambios, al tiempo que implican su uso frecuente, pueden ponerse en relación con su estatuto peculiar: estamos ante una palabra familiar que, además, se usa en rituales mágicos, resultando así doblemente susceptible de modificación por factores expresivos.

En general, los dos semantemas, ὄνος y σκελίς, se mantienen no obstante reconocibles, aun en las formas de los textos mágicos tardíos, de época probablemente bizantina o posterior, que evidencian niveles de lengua muy fluctuantes (así, E53: ὀνισκελιά). Un caso excepcional es el de Σκέλιδος (E49), donde el editor, Delatte, interpreta, correctamente a mi entender, que nos encontramos ante una forma drásticamente sincopada de ὀνοσκελίδος, con eliminación del primer término del compuesto.

En griego moderno, encontramos la forma ἀνασκελάς, nombre de un demonio con forma de asno, que se considera evolución de ὀνοσκελίς (Ανδριώτη 1992 s.v. ἀνασκελάς; Κυριακίδης 1965: 193-4 e Ήμελλος 1988: 93. Estos dos últimos autores hablan de παραφθορά, «corrupción»)[358].

7.3. Cambio de paradigma a la primera declinación.

La variación de mayor importancia es el cambio de paradigma nominal, de la tercera a la primera declinación: ὀνοσκελίς > ὀνοσκελία. Frente a los testimonios indicados arriba de ὀνοσκελίς, -ίδος, encontramos los siguientes de ὀνοσκελία:

	Singular	Plural
N	ὀνισκελιά [por ὀνοσκελία] (E53)	*
Ac	ὀνοσκελίαν (E6, E7A, E43)	*
G	ὀνοσκελίας (E43)	*
D	*	*

[358] Las leyendas sobre ἀνασκελάδες (de las que puede hallarse una amplia muestra en Πολίτης 1904: nos 645-50) indican, sin embargo, que estamos ante un ser tipológicamente distinto: el demonio burlón en forma de asno que se aparece a un viandante en la noche, invitándole a subir a su lomo, y, una vez lo tiene encima, se hace inmenso hasta arrojar al desdichado desde gran altura (hay leyendas paralelas en el folklore asturiano: cf. de Llano 1972: 60-65 y Cabal 1993: 177-8, sobre el diaño). No las incluimos, por tanto, en nuestro estudio sobre Empusa y ὀνοσκελίς, aunque se dé una relación etimológica. Sobre estas criaturas y su relación con Onoscélide, v. Patera (2015: 285-6).

Es posible que el cambio se haya dado a partir de la reinterpretación del acusativo del tema en dental, ὀνοσκελίδα, como nominativo en -α, reinterpretación que tenemos en efecto atestiguada al menos una vez en textos mágicos (E55: nom. sg. ὀνοσκελίδα; un caso dudoso es el de E51, donde ὀνοσκελίδα puede ser tanto nom. como ac.). Este cambio ὀνοσκελίς > ὀνοσκελίδα > ὀνοσκελία se inscribe dentro de una tendencia general de la lengua de las clases populares a verter los temas en consonante dentro de la primera declinación, tendencia que gana fuerza progresivamente, hasta imponerse dentro del griego moderno en la δημοτική[359].

Sobre ὀνοσκελία se forma el adjetivo ὀνοσκελιακός, que aparece atestiguado en ac. sg. neutro en E56.

8. Las formas ὀνοσκελής y Ὀνοσκελοῦ.

Frente a ὀνοσκελίς, -ίδος, tenemos la formación ὀνοσκελής, cuyo rendimiento, a tenor de los pocos textos que poseemos (E11B; Psello, *De energia daemonum* 19 y uno de los manuscritos de E2B-2), fue mucho menor.

El diccionario de LSJ no recoge este lema. Aunque esté poco atestiguado, la formación de un nombre adjetivo de este tipo, sobre un tema nominal en -ιδ (del tipo ἐλπίς // ἀελπής), no ofrece problemas. Tenemos atestiguados otros compuestos de segundo término -σκελής: ἱπποσκελής, μονοσκελής y χαλκοσκελής.

Luciano atestigua esta forma en femenino plural; Psello, en masculino plural. Sus usos son peculiares, y merecen que nos detengamos a examinarlos en detalle.

El texto de las *Historias Verdaderas* de Luciano (E11B) presenta problemas textuales, que exigen un estudio detenido. Encontramos en él dos formas de la palabra: el acusativo plural femenino ὀνοσκελέας, atestiguado por todos los manuscritos; y el dativo plural ὀνοσκελέαις, para el que los manuscritos dan diversas variantes. Como se ve a primera vista, ambas formas plantean problemas para integrarse en el paradigma de ὀνοσκελής, -ές·

De un adjetivo tal, la forma habitual en ático para el acusativo plural sería *ὀνοσκελεῖς, con préstamo del nominativo plural al acusativo. Con todo, ὀνοσκελέας podría aceptarse como un jonismo, y como la forma etimológica más purista.

[359] Así en ejemplos como el nom. πατρίδα, antiguo acusativo de πατρίς. La formación de nuevos nominativos a partir de antiguos acusativos es también común en la evolución del latín al castellano.

En el caso de ὀνοσκελέαις, es claro que se trata de un dativo plural que de ninguna manera puede pertenecer a la declinación de un tema en σ.

Como Goosens (1953: 217) observa, el único nominativo singular que puede explicar satisfactoriamente el dativo ὀνοσκελέαις (y, a la vez el acusativo plural ᾽ὀνοσκελέας) es ᾽ὀνοσκελέα, tema en -α. Pero, como él mismo indica, estaríamos ante un ἅπαξ absoluto.

La explicación de Goosens al problema es la siguiente: en primer lugar, el copista encontró en el texto ὀνοσκελέας, forma inusual de ac. pl. de ὀνοσκελής. Al transcribirla, la malinterpretó, creyendo que se trataba de una palabra de la primera declinación; por eso, al encontrarse poco después el dativo ᾽ὀνοσκέλεσι, lo corrigió en ὀνοσκελέαις, dativo de un tema en -α (Goosens 1953: 218).

El aparato crítico muestra, como alternativas a ὀνοσκελέαις, las siguientes *variae lectiones*: ὀνοσκελήαις, ὀνοσκελίαις, ὀνοσκελαίαις, ὀνοσκέλαις. La segunda de ellas tiene la ventaja de responder a un paradigma atestiguado, ὀνοσκελία, pero de ningún modo puede reducirse a un mismo paradigma con ὀνοσκελέας. En cuanto al resto, se descalifican de entrada como doblemente improbables por no corresponderse a ningún nominativo atestiguado (respectivamente, ᾽ὀνοσκελήα, ᾽ὀνοσκελαῖα, ᾽ὀνόσκελα), y no poder tampoco ser reducidas a un mismo paradigma con ὀνοσκελέας. Goosens (1953: 218) piensa que, no obstante, hay restos de la *lectio* original en la última variante, ὀνοσκέλαις. Según indica, hay que interpretar ὀνοσκέλαις a la luz de la pronunciación bizantina: */onoskéles/*; y, entonces, es claro que obedece a pérdida de la ι final en la lección original ὀνοσκέλεσι.

Si se acepta la enmienda de Goosens, estaríamos pues ante ὀνοσκέλεσι y ὀνοσκελέας, dos formas de ὀνοσκελής, ές.

La construcción γυναῖκας ὀνοσκελέας προσαγορευομένας tiene además, como Goosens señala, un paralelo próximo en Galeno, contemporáneo de Luciano: τὸν ἱπποσκελῆ τοῦτον ἄνθρωπον (*De usu partium* 3, 1).

A la misma palabra pertenece el nominativo plural masculino οἱ ὀνοσκελεῖς, que aparece en Psello (*De energia daemonum* 19), referido a un tipo de demonios.

Goosens añade aún una forma de acusativo singular ὀνοσκελέα (E2B-2, *varia lectio* atestiguada en el *Venetus*, para el pasaje donde Dübner edita ὀνόκωλον).

El cuadro total de casos atestiguados es, pues, este:

	Singular	Plural
N	*	ὀνοσκελεῖς (Psello, *De energia daemonum* 19)
Ac	ὀνοσκελέα (E2B-2: Goosens)	ὀνοσκελέας (E11B)
G	*	ὀνοσκελῶν (E38)
Dat	*	¿ὀνοσκέλεσι? (E11B: Goosens)

Este adjetivo ὀνοσκελής no puede, en cualquier caso, por su semántica, sino ser un sinónimo de ὀνοσκελίς; la comparación de la historia de las «mujeres marinas» lucianescas con las demás tradiciones sobre Empusas y Onoscélides arroja evidencias adicionales de que se trata de la misma figura[360]. No es cierto, pues, que estemos ante una creación de Luciano, como a veces puede oírse, sino ante un tratamiento particular de material legendario anterior; como poco, tenemos testimoniado ὀνοσκελία un siglo antes de Luciano, en Aristocles (E6).

Como una forma de ὀνοσκελής (pero atraída a la primera declinación) hay que entender seguramente el acusativo singular femenino Ὀνοσχελήν (por Ὀνοσκελήν) que encontramos en uno de los exorcismos editados por Delatte (E52).

En el léxico de Focio (y en el léxico llamado Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων) encontramos la forma hipocorística Ὀνοσκελοῦς (E28B, E59): Ἔμπουσα· Ὀνοσκελοῦς φάσμα Ἑκαταῖον), que puede considerarse un nominativo expresivo en -οῦς (en cuyo caso habría que leer Ὀνοσκελοῦς, φάσμα Ἑκαταῖον: «Onoscélide, aparición de Hécate») o el genitivo singular del nominativo Ὀνοσκελοῦ, en cuyo caso el sentido sería «aparición de Onoscélide, propia de Hécate». Este nominativo, versión en los temas en -oi del compuesto ὀνοσκελής, está atestiguado en la recensión C del Testamento de Salomón (E16B).[361] En el mismo texto encontramos el ac. sg. Ονοσκελοῦν. Las formas testimoniadas son, pues, las siguientes:

[360] Goosens (1953: 219-20): «podemos admitir, como el escoliasta de Aristófanes, que entiende ὀνοσκελίς donde el poeta escribió ἔμπουσα (*Ec.* 1065),» (E2A, E2A-1) «que las γυναῖκες θαλάττοι de Luciano están tan cercanas a las Empusas que se las puede tener por una variedad de la misma especie».

[361] Bachmann señala en su edición de E59 (p. 218 l. 27): *Lectio Ὀνοσκελοῦς non sollicitanda est*, es decir, que debe mantenerse a pesar de su extrañeza. Recordemos que también Λάμια tiene una variante de este tipo: Λαμώ (→L§8.12); y que, como indica Chantraine (1974: 60,→§88), una parte de los temas antiguos en *-oi- del tipo πειθώ aparecen en griego moderno como formas en -ου (v.g. ψομοῦ, panadera), con plural en -οῦδες (así, Γελλώ > Γελλοῦ: →G§2.3).

	Singular	Plural
N	Ὀνοσκελοῦ (E16B) ¿Ὀνοσκελοῦς? (E28B, E59)	*
Ac	Ονοσκελοῦν (E16B)	*
G	¿Ὀνοσκελοῦς? (E28B, E59)	*
Dat	*	*

9. Otras variantes: ᾽Ονοκώλη, ᾽Ονόκωλον, ᾽Ονόκωλις.

Una formación paralela a ὀνοσκελίς, y sinónima, es la que presenta en el segundo miembro, en vez de σκελίς, κωλῆ o κῶλον: ᾽Ονοκώλη (E5, E31), ᾽Ονόκωλον (E2B-2, E34A, E36), Ὀνοκωλαίαν (E34A) = Ὀνοκωλέαν (E37), ᾽Ονόκωλις (E2B-A, E33G, E34A). Como se ve, dos de ellas presentan sin alteración morfológica el segundo miembro del compuesto: ᾽Ονο-κώλη, ᾽Ονό-κωλον, mientras que la forma ᾽Ονόκωλις parece claramente analógica de ὀνοσκελίς.

	Singular		Plural
	Masculino	Femenino	
N	*	᾽Ονοκώλη (E5, E31)	*
Ac	᾽Ονόκωλον[362] (E2B-2, E34A, E36, E37)	Ὀνοκωλαίαν (E34A) Ὀνοκωλέαν (E37)	*
G	*		*
D	*		*

En el caso de la forma ὀνόκωλον, dado que aparece en todos los casos en oraciones de infinitivo [del tipo E2B-2: ἔνιοι δὲ ὄνου σκέλος λέγουσι. διὸ καὶ παρά τισι καλεῖσθαι (τὴν ῾Εμπουσαν) ὀνόκωλον], no es posible determinar si lo que tenemos es el acusativo del animado o el nominativo/acusativo del neutro. No podemos, pues, saber con certeza si se ha dado o no evolución hacia el género animado: ᾽Ονόκωλον > * ᾽Ονόκωλος[363].

[362] Esta forma puede ser masculina o femenina.

[363] Puesto que un rasgo constante de este ser es su feminidad, probablemente debamos contar en ese caso con un femenino de la segunda declinación: *ἡ ὀνόκωλος.

La declinación de ὀνοκωλίς experimenta las mismas dudas que la de ὀνοσκελίς entre la declinación habitual de un tema en dental (ονοκωλιδ-) y la de un tema en ι. Solo hay dos formas atestiguadas:

	Singular	Plural
N	*	*
Ac	ὀνοκωλίδα (E2B-1, E34A) // ὀνόκωλιν (E33G)	*
G	*	*
D	*	*

Una limitación importante es que estas formas de segundo elemento κωλ- solo aparecen en escolios y léxicos, y su multiplicidad puede obedecer en parte a meros errores de copia en la tortuosa trasmisión textual de estos. Esta parece ser la única explicación plausible de las formas Ὀνοπόλη (E28B, E35, E36, E37) y Οἰνοπώλη (E31), variantes aberrantes que evidencian una clara confusión con οἰνο-πώλης, «comerciante en vinos».

I.4. ETIMOLOGÍAS.

10. Etimologías antiguas de ἔμπουσα.

Los etimólogos antiguos hicieron dos propuestas para explicar la formación de esta palabra: la más habitual es la que interpreta ἔμπουσα como compuesto del numeral εἷς, μία, ἕν y la raíz ˙ποδ- (el nombre ποῦς o el verbo ποδίζω); la segunda es la que pone ἔμπουσα en relación con ἐμποδίζειν (compuesto a su vez de la preposición ἐν y ˙ποδ-). En ambos casos, el segundo elemento es entendido como ποδ-, la raíz de ποῦς, ποδός:

ἕν + ποδ (→§10.1.)

o bien

ἐν + ποδ (→§10.2.)

La primera interpretación indica que se concibe a Empusa como «Patasola, la de una sola pata»; la segunda, en relación con ἐμποδών, nos daría su interpretación como «la que estorba».

10.1. Empusa como «Patasola»[364].

La etimología de ἔμπουσα como compuesto aparece por vez primera en un escolio a Aristófanes (E2B-1), que la formula así:

> οἱ μέν φασιν αὐτὴν μονόποδα εἶναι, καὶ ἐτυμολογοῦσιν οἱονεὶ ἑνίποδα (διὰ τὸ ἑνὶ ποδὶ κεχρῆσθαι),
>
> *unos dicen que es monópoda, y dan como etimología «con un solo pie», ἑνίπους (por servirse de un solo pie).*

Una explicación muy similar aparece en el *Etymologicum Gudianum* (E32):

> Ἔμπουσα· φ[[άσμα]] Ἑκατήσιον· ἐκ [[τοῦ ἕνα]] πόδα ἔχειν.

La *Suda* (E31) utiliza una expresión menos clara:

[364] Patasola es el nombre de una ogresa o espanto del folklore colombiano, cuyo nombre, como supuestamente el de Empusa, hace alusión a la única pata de que dispone. Sobre este personaje y otros de tipología similar, →§11.2.

Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἑνὶ ποδίζειν, ἤγουν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν.

El verbo ποδίζω tiene, según LSJ, cuatro acepciones: la primera es «atar los pies» (como en S. *Fr.* 63 ἀνὴρ κῶλον ποδισθείς); la segunda, en voz pasiva, «estar provisto de pies» (como en *Theol. Ar.* 55, τὰ πεποδισμένα ζῷα, «los animales provistos de pies»); la tercera, en prosodia, «medir por pies, escandir» (como en Eust. 11.37 τροχαϊκῶς ποδίζεσθαι, «escandir en troqueos»); la cuarta, «bailar», como en Cratino 219.

El paralelo con el escolio a Aristófanes, y Eustacio (E33B), que reelabora la misma etimología, nos inclina definitivamente hacia la segunda acepción (ποδίζειν = διοκεῖσθαι ποδί):

ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην, ἑνὶ ποδὶ δοκοῦν διοικεῖσθαι. ὅθεν καὶ παρονομάζεται, ὡς εἴ τις εἴποι, μονόπους ποδὶ ζώου, ὡς τοῦ ἑτέρου ποδὸς χαλκοῦ ὄντος κατὰ τὸν μῦθον.

Empusa, cierto demonio del ámbito de Hécate, que parece estar provisto de un solo pie. De lo cual también toma su nombre, como si se dijese «con un solo pie de animal», por el ser el otro pie de bronce según el mito.

La misma explicación, abreviada a su segundo término, aparece en el léxico de Focio (E28B), en el atribuido a Zonaras (E35) y en el *EM* (E36): ἀπὸ τοῦ [τον: Focio, *EM*] ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. La explicación se torna elíptica, lo que favorece la confusión que encontramos en las *Λέξεις ῥητορικαί* (E5)[365], cuyo redactor parece haber perdido el argumento de fondo ἔμπουσα = εἷς + ποῦς:

Ἔμπουσα δὲ... ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν, τὸν δὲ ἕτερον βολίτινον.

Y Empusa... por tener un pie de bronce, y el otro de boñiga.

Tzetzes (E34A) da la explicación de un modo más claro:

Οἱ μέν φασι μονόπουν αὐτὸ εἶναι, καὶ ἐτυμολογοῦσιν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ ἕνα ἔχειν πόδα.

[365] Se trata de una de las cinco obras que forman los *Lexica Segueriana*, una recopilación lexicográfica de época bizantina que se conserva en un manuscrito del siglo XI, el *Coislinianus* 345. La recopilación toma su nombre de Pierre Séguier, erudito del siglo XVII que fue dueño del manuscrito. Actualmente, el documento se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.

Vemos, pues, que la propuesta consiste en ver en ἔμπουσα un compuesto del numeral εἷς y la raíz de ποῦς, ποδός / ποδίζω; ἔμπουσα sería igual a ἑνίπους / ἑνίπουσα, según la formulación del escoliasta a Aristófanes (E2B-1). Ahora bien, ¿cómo ha podido darse la evolución de ἑνίπους a ἔμπουσα?

Un intento de respuesta a esta cuestión aparece por vez primera en el citado escolio a *Ranas* (E2B-1, según la lectura del cód. *Reg*):

> Ψιλοῦται δὲ διὰ τὸ συγκοπὴν παθεῖν αἰολικῶς. τὰ τοιαῦτα γὰρ ἐντελῆ μὲν ὄντα δασύνονται, συγκοπέντα δὲ αἰολικῶς ψιλοῦται, ὡς τὸ ἄλλομαι ἄλμενος, ἱερεὺς ἰρεύς. ἱέραξ ἴρηξ, καὶ τὰ τοιαῦτα.
>
> *Y [¿ἑνίπουσα?] sufre psilosis por experimentar síncopa al modo eolio. Pues las palabras de este tipo llevan espíritu áspero en la forma plena, pero al sincoparse al modo eolio sufren psilosis: así, de ἄλλομαι, ἄλμενος; de ἱερεὺς, ἰρεύς; de ἱέραξ, ἴρηξ; y las demás de esa clase.*

La cuestión es recogida telegráficamente por el *EM* (E36):

> Οτι ἔμπουσα ψιλοῦται. εἰ καὶ δοκεῖ παρὰ τὸ ἕνα συγκεῖσθαι.

Tzetzes (E34A) desarrolla la cuestión más ampliamente. En primer lugar, recoge Ἑνίπουσα y Ἔμπουσα como dos denominaciones posibles, utilizadas por quienes defienden esta etimología. Y más tarde añade:

> ἰστέον δέ, ὅτι τὸ « Ἔμπουσα», κἂν ἀπὸ τοῦ «ἕν» γίνεται / γέγονε καὶ τοῦ «πούς», ψιλοῦσθαι ὀφείλει καὶ οὐ δασύνεσθαι κατὰ τὸν κάνονα τὸν τεχνικόν. τὰ τοιαῦτα γὰρ ἐντελῆ μὲν ὄντα δασύνεται, συγκοπέντα δὲ αἰολικῶς ψιλοῦται. αἱ συγκοπαὶ γὰρ τῶν Αἰολέων εἰσίν, εἰς μαρτυρίαν δὲ καὶ τῶν παραδειγμάτων κατάκουε·
>
> ἦ τε καθαλλομένη ἰοειδέα πόντον ὀρίνει·
> ἐπάλμενος ὀξέϊ δουρί·
> «μεθαρμοζόμενος»
> νηΐά τε ξύλα πολλά, τά τ᾽ ἄρμενα νηυσὶ πέλονται·
>
> «ἱερεύς», «ἰερεύς», «ἱέραξ», «ἰέραξ», «ἴρηξ», καὶ ἕτερα μυρία οὕτω καὶ τὸ «ἑνόπουσα» μὲν ἐντελὲς ὂν δασύνεται, τὸ δὲ « Ἔμπουσα»

συγκοπὲν αἰολικῶς ψιλοῦται, ἐγὼ δὲ τοῦτο δασύνω πάνυ μεγίστην δασεῖαν δι᾽ ὠφέλειαν ἀκροατῶν .

Y se debe saber que Ἔμπουσα, si viene de ἕν y ποῦς, tiene que experimentar psilosis y no llevar espíritu áspero, según el tipo regular. Pues las palabras de este tipo en su forma plena llevan espíritu áspero, pero al sincoparse al modo eolio sufren psilosis. Pues las síncopas son propias de los eolios, y como testimonio de los modelos escucha:

Y cayendo encima agita el violáceo ponto.
Cayendo encima con aguda lanza.
«Cambiado»
Y hay maderas navales muchas, y ajustadas en las naves.

ἱερεύς, ἰερεύς, ἵεραξ, ἰέραξ, ἴρηξ y muchísimas otras. Así también Ἑνόπουσα, siendo forma plena, lleva espíritu áspero; en cambio, Ἔμπουσα, con síncopa al modo eolio, sufre psilosis. Pero yo la marco con un gran espíritu áspero para beneficio de los alumnos.

El *Etymologicum Symeonis* (E37) resume así el asunto:

Καὶ οἱ μέν φασιν εἶναι αὐτὴν μονόποδα, καὶ δασύνουσιν αὐτήν, ἐτυμολογοῦντες ἀπὸ τοῦ ἕνα πόδα ἔχειν. Ἕτεροι δὲ ψιλοῦσι, λέγοντες ὅτι τὰ συγκοπέντα ψιλοῦσιν οἱ Αἰολεῖς.

Y unos dicen que tenía un solo pie, y le ponen espíritu áspero, dando como etimología 'tener un solo pie'. Y otros hacen psilosis, diciendo que en las formas sincopadas los eolios hacen psilosis.

Tenemos, pues, que según esta explicación ἔμπουσα provendría de un compuesto previo ἑνόπουσα (E34A) o ἑνίπουσα (E34A), forma que sería un trasvase a la primera declinación de un tema en consonante previo: *ἑνόπους o *ἑνίπους, ac. ἑνίποδα (E2B-1). ἑνίπους > ἑνίπουσα > ἔμπουσα. El primer paso del proceso, según vemos, sería pues análogo al experimentado por ὀνοσκελίς > ὀνοσκελίδα > ὀνοσκελία.

El compuesto original, *ἑνίπους o *ἑνόπους, no está testimoniado. Sí lo está, en cambio, su sinónimo, de formación paralela, μονόπους (E33B)[366], ac.sg. μονόποδα (E2B-1) o μονόπουν (E34A)[367]. En todo caso, ofrece dudas que un proceso de trasvase de la

[366] Testimonios adicionales: *AP* 9.233, Man. I.137, Poll. 10.69.

[367] La vacilación es la misma que se da entre Οἰδίποδα y Οἰδίπουν (Fleury 1971: 104). En gr. moderno

declinación atemática a los temas en -α pueda haberse dado en fecha tan temprana como para que en el siglo V el proceso estuviese ya completo, y no nos quede huella alguna del compuesto anterior ἐνίπουσα. El hecho de que no tengamos testimonios de esta forma sino como tal conjetura muy tardía induce a poner en duda tal evolución. No invita precisamente a la confianza el que Tzetzes, que presenta la cuestión con ciertas ínfulas lingüísticas, recurra a inventar una forma artificiosa como Ἐνισκελίς (E34A), insinuando así, contra toda evidencia, una explicación de ὀνοσκελίς (< ἐνισκελίς) como compuesto de εἷς, μία, ἕν, forzando el paralelo con ἔμπουσα.

A otro nivel, distinto del de la verosimilitud lingüística, la etimología es sin embargo muy valiosa. Su objetivo, no necesariamente consciente, parece haber sido el reforzar el vínculo Empusa-Onoscélide, estableciendo un sentido único reincidente en todo el continuo (un solo pie, de asno), a partir de unas analogías semánticas (las equivalencias ποῦς = σκελίς, ἕν = μόνος) y otras formales (las paronimias μόνος/ὄνος, ένο-/ὀνο-):

Ἔμπουσα < Ἐνόπουσα < Ἐνόπους = Μονόπους = Μονοσκελίς > Ὀνοσκελίς
< Ἐνίπουσα < Ἐνίπους = Ἐνισκελίς > Ὀνοσκελίς

El paralelismo queda reforzado al suponerse además para ἔμπουσα una evolución paralela a la de ὀνοσκελίς:

Ἐνίπους > Ἐνίπουσα (> Ἔμπουσα)
como
Ὀνοσκελίς > Ὀνοσκελίδα.

Andrisano (2007) señala que, aunque se trata de una *paretimología*, Aristófanes juega con ella en *Ranas* cuando hace que Dioniso, tras identificar a Empusa cuando esta toma forma canina, pregunte si tiene una pata (no ambas, como sería esperable) de bronce (*Ra.* 294). En *Asambleístas*, el joven que se siente víctima de tres viejas empuseas se despide anunciando que la última de ellas, inmovilizada con pez, será colocada en su tumba como un lécito viviente, pintado de blanco y de rojo: anuncia, pues, que se convertirá en una 'pata sola', jugando también con esta etimología popular (González Terriza 1996: 289).

10.2. Empusa como «la que estorba».

Una propuesta alternativa pone la palabra en relación con ἐμποδίζειν, verbo compuesto de ἐν y ποῦς, que significa en sentido propio «meter los pies en una atadura, encadenar», de donde «estorbar, impedir»; con dativo, «ser un estorbo para».

---

encontramos la forma neutra μονοπόδι, aplicada al diablo (Stewart 1991: 181).

Así pues, Empusa sería la que estorba a los hombres:

> Ἔμπουσα δὲ ὑπὸ τοῦ ἐμποδίζειν τοὺς ἀνθρώπους (*Λέξεις ῥητορικαί*, E5).

> Ἔμπουσα δὲ, παρὰ τὸ ἐμποδίζειν (Focio, E28B ; Ps.-Zonaras, E35; *EM*, E36; *Etymologicum Symeonis*: E37)[368].

Dado que Empusa sale al paso de Dioniso y Jantias en el Hades (E2B), y otro tanto parece ser que hacía la madre de Esquines en los Misterios al aparecerse desde lugares oscuros a los iniciandos (siendo llamada por ello Empusa: E5), esta función de impedir, específicamente impedir el paso no autorizado por la frontera entre dos espacios (el mundo de los vivos y el de los muertos, el de los profanos y el de los iniciados) resulta del todo pertinente a la figura.

Cuestión distinta es que la etimología sea aceptable desde el punto de vista de la lingüística histórica[369]. El participio femenino de ἐμποδίζω es *ἐμποδίζουσα, no ἔμπουσα. Incluso si la formación no se hubiera producido sobre ἐμποδίζω, sino a partir del tema ἐμποδ-, sin el sufijo verbal (como sucede de hecho con las palabras ἐμποδών, ἐμπόδιος), o a partir del verbo ἐμποδέω (sinónimo de ἐμποδίζω, que aunque parece haber sido de uso poco frecuente está atestiguado en algunos textos: *DGE* s.v. ἐμποδέω), la forma esperable sería *ἐμποδοῦσα.

11. Etimologías modernas.

Pese a su aspecto inequívocamente griego, la palabra ἔμπουσα plantea problemas etimológicos. Tomando en cuenta la labor de los etimólogos antiguos (→§10), hoy se pueden tomar cuatro posturas: renunciar a encontrar etimología alguna (→§11.1); reformular alguna de las dos etimologías antiguas (ἕν o ἐν + ποδ-) (→§11.2, →§11.3); o proponer alguna etimología distinta de las ya formuladas (→§11.4, →§11.5, →§11.6).

11.1. Renuncia a etimología alguna.

La primera postura ha sido adoptada por Frisk (1970 s.v. ἔμπουσα) y Chantraine (1968-80 s.v. ἔμπουσα), quienes consideran la palabra como de etimología oscura, y no hacen ninguna propuesta. Andrisano (2007) afirma que «no parece nombre griego». Más recientemente, Beekes (2010 s.v. ἔμπουσα) sugiere que la palabra no es IE, y la relaciona

[368] El paralelo estrecho de esta última expresión con la de la *Suda* (E31: Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἐνὶ ποδίζειν) sugiere, no obstante, que ἐνί ποδίζειν y ἐμποδίζειν pueden ser dos lecturas distintas de una abreviatura.

[369] Para Hopfner (1921: I 17,→§ 29) se trata de una *Volksetymologie*.

con otras palabras que presentan la misma terminación, como αἴθουσα, ἄγχουσα, κάδουσα, νήθουσα, Ἀκίδουσα y Κηλοῦσα (= Κήλωσσα). Patera (2015: 250), que hace un repaso de las diversas propuestas, considera que la etimología de la palabra «permanece oscura».

11.2. Empusa como «Patasola».

La etimología de ἔμπουσα como compuesto de ἕν y ποῦς (→§10.1) ha sido defendida modernamente por A. J. van Windekens (1986: 81). Este autor propone que ἔμπουσα venga de *ἔμπους, «provisto de un pie» (cf. δίπους, τρίπους). La forma ἔμπουσα sería analógica de los participios femeninos en -οῦσα (διδούς, διδοῦσα, etc.).

Esta explicación tiene el problema de que deja sin aclarar el porqué de la psilosis en un compuesto de ἕν (partiendo de la forma *ἔμπους que van Windekens propone, no se puede contar, como hacían los antiguos, con una síncopa «a la eolia» que aclare el proceso).

A su favor está el hecho de que nombres similares aparecen en el folklore de culturas diversas, aplicados a asustachicos, como la Patasola colombiana[370]; dentro de la cultura griega, en un exorcismo de época bizantina, editado por Vassiliev (1893: 336ss.), encontramos también a una demonesa llamada precisamente μονοποδάρενα, cuyo nombre fue interpretado por Wünsch como «die Einfüßige» (Pradel 1907: 344). El diablo mismo es μονοπόδι (Stewart 1991: 181).

11.3. Empusa como «la que estorba».

La etimología de ἔμπουσα como compuesto de ἐν y ποδ- (→§10.2) tiene cada vez más eco entre los estudiosos modernos. No faltan argumentos que la sustenten: para empezar, contamos de hecho con compuestos de estas raíces, como ἐμποδίζω, ἐμποδών, ἐμπόδιος y ἐμποδέω. Para explicar la terminación -ουσα puede contarse, como hace Windekens (→§11.2.), con una analogía con los participios femeninos en -οῦσα.

Von Rudloff propuso en 1997[371] poner la palabra en relación con la locución ἐν ποσὶ, «a los pies de uno, ante uno», empleada a menudo para referirse a obstáculos reales

[370] Según la creencia popular colombiana, la Patasola es una mujer que perdió una pierna por estar cortando leña un Viernes Santo, cuando supuestamente nadie debe trabajar ni hacer nada. Quedó condenada a errar por el mundo, y se oyen sus gritos de dolor en la noche, con la particularidad de que cuando se oye lejos está cerca y viceversa. El escritor Agustín Jaramillo añade: «Como su nombre lo indica, tiene una sola pata. Habita en los montes, de donde sale a veces a robar niños, a los que chupa la sangre. A los cazadores perdidos los atormenta por las noches con caricias torpes para debilitarlos. Su aspecto es de fiera: grandes ojos de tigresa, cabellos erizados, colmillos enormes, labios sensuales, manos como garras» (*Cocoweb* s.v. *Patasola*).

[371] Agradezco la comunicación personal del autor (1997). En su libro de 199 sobre Hécate resume así su propuesta: «Her name may relate to *en* + *pous*, meaning "to impede" or "to be at hand"» (Von Rudloff 1999: 123-4).

o figurados, como en S. *Ant.* 1327: τᾶν ποσὶν κακά o E. *And.* 397-8 τὰ δ᾽ ἐν ποσίν... κακά , «los males presentes». En *Edipo rey* el rey pregunta qué desgracia pudo ser estorbo a la investigación del asesinato de Layo: κακὸν δὲ ποῖον ἐμποδὼν (S. *OT* 128). Creonte, jugando con las mismas nociones, le responde que la esfinge obligaba los tebanos a prestar atención a la desgracia que tenían ante sus pies: τὸ πρὸς ποσὶ (S. *OT* 130), es decir, al obstáculo que el monstruo representaba, olvidando otras cuestiones no inmediatas.

Como la esfinge, Empusa sería según esta etimología un estorbo monstruoso: su nombre equivaldría a ἡ ἐμπόδιος, «la que obstaculiza», *She Who Impedes* (Johnston 1999: 251), lo cual encaja perfectamente con su función como Guardiana del Hades, tal como se nos presenta en *Ranas* (E2B).

Los estudiosos del orfismo han señalado que en el *Papiro de Derveni*, texto órfico del s. IV a.C., se menciona a unos démones que obstaculizan el paso de las almas, y han sugerido que podría tratarse de un correlato de la Empusa (Johnston 1999: 134-5; Betegh 2004: 89 n. 45, Bernabé 2014, Bernabé 2015: 93)[372]. Según la conjetura de Janko, el pasaje clave del *Papiro* (col. VI, vs. 2-4-) diría lo siguiente:

ἐπ[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται δ̣αίμονας ἐμ[ποδὼν]
γι̣[νομένο]υ̣ς μεθιστάν̣αι· δαίμον̣ες ἐμπο[δὼν ὄντες
εἰσὶ] / ψ[υχαὶ τιμω]ροί,

Y un conjuro de los magos puede desalojar a los démones
que se han convertido en un estorbo; los démones que suponen un estorbo
son almas vengadoras.

Sarah Johnston señala así la relación:

> The name *empousa* looks like a femenine appellative formed from the same root as *empodōn,* meaning "underfoot", and *empodeia*, meaning "impediment". Like the terms for so many other demonic or ghostly creatures, then, it probably began as a descriptive adjetive; just as "harpies" snatched (*harpazein*) their victims, so *empousai* hindered (*empodizein*) theirs, impeding secure passage of the soul either through the process of the initiation or on the way to safe haven in Hades after death. (Johnston 1999: 134).

En su estudio sobre el *Papiro de Derveni* Betegh (2004: 89 n. 45) vincula también Empusa con ἐμποδών. Más recientemente, Macías Otero (2007: 151 n. 17) señala que «en ambas denominaciones» (Empusa y δαίμον̣ες ἐμποδὼν) «encontramos la misma raíz que en ἐμποδέω», un verbo infrecuente, sinónimo de ἐμποδίζω, «cuyo significado es «obstaculizar» o «estorbar»» (cf. *DGE* s.v. ἐμποδέω). Queda sin aclarar, sin embargo,

[372] Sobre el *Papiro*, v. Casadesús 2008, con bibliografía.

la pérdida de la δ (pues la forma esperable, si esta etimología es correcta, sería *ἐμποδοῦσα).[373] Otra estudiosa del orfismo, Martín Hernández (2010: 263 n. 87), habla prudentemente de «analogía lingüística» y de «semejanza de las raíces de ambos términos», sin establecer parentesco entre ellos. Para Andrisano (2007) se trata abiertamente de una *paretimología*, tan presente sin embargo en la mente de los espectadores de las *Ranas* que estos habrían percibido la aparición del monstruo en la obra como una realización del sentido de dicho nombre, convertido en parlante por la situación en la que se utiliza: 'la que obstaculiza' se aparece, en efecto, para cerrar el paso a quienes pretenden atravesar el Hades παρὰ φύσιν.

11.4. Empusa como «la que atrapa de improviso».

Friedrich Solmsen (1897: 552-4) se aparta de las etimologías antiguas para proponer un acercamiento de ἔμπουσα a κατ-εμπάζω, «captar, sorprender, agarrar» y ἐμπάζομαι «prestar atención, ocuparse de». Estaríamos, pues, ante una raíz *ἐμπ-, de donde habría surgido el verbo *ἔμπω, del que *ἔμπ-οντ-ja > ἔμπουσα sería el participio femenino de presente, «la que agarra, la que atrapa» (Solmsen 1897: 553, *die packende, greifende*). Como sugiere Romagnoli (1904: 177, n. 6), la raíz podría ponerse también en relación con ἐμπίς, «mosquito» (aunque lo habitual es derivar este sustantivo de ἐμπίνω: así, Chantraine 1968-80 s.v. ἐμπίς). Dumézil (1938: 100) cita el armenio *ambewt*, 'topo', como otra palabra construida sobre esta presunta raíz IE **emp* (**m̥p-ent* > *ambewt*) , aunque admite que se trata de una 'raíz oscura' (racine obscure). Lagerkrantz (1897: 392-6) no cita la palabra ἔμπουσα, pero mantiene que la raíz **emp* está en la base de κατ-εμπάζω y que una variante de la misma raíz, **məp*, ha dado origen al infinitivo μαπέειν (que generalmente se considera una forma de aoristo del verbo μάρπτειν, 'apoderarse de'; pero que a su juicio corresponde más bien a un supuesto presente *μάπω).

Chantraine (1933: 269) apunta con escepticismo que no todos los temas en *–nt-* se dejan explicar como antiguos participios: junto a ἔμπουσα tenemos ἄγχουσα o ἔγχουσα, «onoquiles», término de origen no IE[374]. En su diccionario etimológico señala que el acercamiento de ἔμπουσα a κατ-εμπάζω y ἐμπάζομαι *n'es pas impossible mais risque de n'être qu'une étymologie populaire* (Chantriane 1968-80 s.v. ἔμπουσα).

Pese a la cautela, no puede negarse que la etimología resulta satisfactoria, además de formalmente, desde el punto de vista del contenido: es propio de Empusa, tal como los

---

373 Desde el punto de vista del sentido, Álvarez-Pedrosa Núñez (2011) considera que la lectura de Empusa como un correlato femenino de los δαίμονες ἐμποδὼν que aparecen en el *Papiro de Derveni* (→§11.3) choca con el hecho de que la Empusa eleusina no obstaculiza el camino, sino que sale al encuentro del iniciado o el difunto. La objeción peca de sutil, pues es claro que alguien que sale a nuestro encuentro y nos obliga a tratar con él antes de seguir nuestro camino supone, de hecho, un obstáculo, pues nos fuerza a detenernos y cuestiona nuestro derecho a seguir adelante. Cf. por ejemplo la observación de Betegh (2004: 88), que habla de la acción de estos démones como un bloqueo: «The avenging, angry daimones could block a safe journey to the underworld».

374 Como hemos visto, Beekes (2010 s.v. ἔμπουσα) se apoya también en ἄγχουσα y otras palabras con la misma terminación para negar que Empusa tenga una etimología IE.

textos nos la presentan, sorprender a sus víctimas (E2A, E5, E45A) y hacer presa en ellas (E2A) como un mosquito que chupa la sangre y se llena de ella (E2A).

Cf., en este sentido, el valor traslaticio de Empusa para referirse a quienes, como Glaucótea, asustan desde lugares oscuros (→§13).

11.5. Empusa como «la que chupa (sangre)».

En el siglo XIX, Ludwig Döderlein propuso una derivación de ἐμπίνειν (Waser 1905, col. 2542; Hopfner 1921: I 17→§ 29). Empusa sería «la que chupa (sangre)», *die (Blut-) Saugerin*[375]. A la misma raíz suele asignarse ἐμπίς, «mosquito», con el mismo razonamiento (Chantraine 1968-80 s.v. ἐμπίς). Por lo que toca a Empusa, la etimología es satisfactoria solo en cuanto al sentido: formalmente parece indefendible. Entre ἔμπουσα y ἐμπίνειν la única semejanza observable parece residir en ser compuestos de ἐν más un radical que comienza por π- (e incluso estos dos puntos, en el caso de ἔμπουσα, no pueden darse por seguros: recordemos la propuesta de Solmsen, que piensa en una raíz **emp*: →§11.4).

11.6. Empusa como «la que está en el camino».

En un artículo reciente, Álvarez-Pedrosa Núñez (2011) repasa las etimologías propuestas para Empusa y, a partir del paralelismo con un personaje similar del imaginario iraní, la *daēnā,* propone una que considera nueva: Empusa sería **en-pont-ya*, «la que está en el camino (del alma en el Hades)». En griego existen en efecto los sustantivos πάτος y πόντος, parientes del latín *pons, pontis* y de términos similares en lenguas indoiranias.

La solución es indudablemente ingeniosa, aunque no es nueva: la propuso ya Laistner (1889: II 299), que señala que Empusa sería, por tanto, equivalente en el sentido a Enodia, uno de los nombres de Hécate[376]. Nótese, sin embargo, que los caminos a los que se refiere Enodia no son los del Hades, sino los que atraviesan el mundo de los vivos y se anudan en encrucijadas[377].

---

[375] Róheim (1974b: 2) sigue acríticamente esta etimología: *The Lamia is the «devourer», as the Sphinx is the strangler and Empusa the drinker (i.e. blood-drinker).*

[376] Citan también esta posible lectura (*εμποντια = Enodia) Waser (1905) y Andrisano (2007).

377 Enodia es un título de Hécate: cf. Eur. *Hel.* 569-70, Soph. *TrGF* 492 Radt. Según Esteban de Bizancio, se llamaba a Hécate τριοδῖτις y Ἐνοδία por haber sido encontrada, cuando niña, abandonada en los caminos (Steph. Byz. s.v. τρίοδος· καὶ θηλυκόν τριοδῖτις. οὕτω γὰρ ἡ Ἑκάτη. αὕτη καὶ ἐνοδία ἐκλήθη, ὅτι ἐν τῇ ὁδῷ εὑρέθη ὑπὸ Ἰνάχου). Esta versión del mito de Hécate, según la cual fue abandonada cuando niña en los caminos, aparece también en el *Schol.* Lyc. 1180, donde se atribuye a Ferea, definida como Ἑκάτη ἑτέρα. El título Ἐνοδία se aplica también a Ártemis, Selene, Perséfone, Brimo y Bendis (diosas todas que, a su vez, se asimilan en alguna ocasión a Hécate), y en masculino, a Hermes (Theocr. *Id.* 25.4). Enodia tenía en Tesalia estatuto de divinidad diferenciada, según nos indica Polyaenus *Strat.* VIII. 43. Sobre la relación Enodia-Hécate, v. Kraus 1960: cap. 3; Johnston 1990: 23-4; Von Rudloff 199: 113-9, 123-4.

11.7. Empusa como «la que entra».

Patera (2015: 250) sugiere que detrás de la explicación que dan algunas fuentes del nombre de Empusa (según Idomeneo de Lámpsaco, E5, se llamaba así a Glaucótea ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις, «porque desde lugares oscuros se aparecía a los iniciandos») podría haber un vínculo (par)etimológico entre el nombre de la ogresa y el verbo ἐμβαίνω, que permitiría interpretarlo como «la que entra (en el lugar donde se encuentran los iniciandos)».

Es probable, sin embargo, que esta explicación no surgiera de la etimología sino de la función del personaje (se llama así a Glaucótea porque lo que hace en el curso de las ceremonias con los iniciandos es paralelo a la que la Empusa hace en el Más Allá con las almas o con aquellos que, como Dioniso en *Ranas*, pretenden entrar en el Hades en vida).[378]

I.5. USOS TRASLATICIOS.

Además de las referencias propias al ser imaginario Empusa, los textos nos han conservado también varios ejemplos de usos traslaticios de la palabra ἔμπουσα. Ello muestra que ciertas características estaban tan asociadas al personaje que, para indicar que alguien las compartía con él, bastaba con llamarle, figuradamente, por ese nombre.

12. Carencia de escrúpulos.

Πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν: «hacerlo todo y pasar por todo». Tal es el uso traslaticio de ἔμπουσα más tempranamente atestiguado. Lo utiliza Demóstenes en *Sobre la corona*, a propósito de la madre de Esquines (E3); más tarde, Alcifrón reproduce la expresión, con un leve cambio, en una de sus obras (E17). Puesto que la expresión, en Alcifrón, es un guiño intertextual a Demóstenes, nuestro análisis de la misma partirá del texto del orador.

Estamos, como tantas otras veces. ante un ataque del orador contra su rival. Esta vez utiliza como medio para dañarle su ascendencia familiar. Según Demóstenes, Esquines les ha cambiado sus verdaderos nombres: su padre no es Atrometo, «Intrépido», sino Trometo, «Tembloroso». Y su madre no es Glaucótea, «Blanca diosa», sino que todos la llaman Empusa ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν:

---

[378] Es así en el caso de Idomeneo de Lámpaco. Sin embargo, en el *Lexicon* de Focio (E28B), quizá por confusión, sí se enumera esta explicación en paralelo con las etimológicas: Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

Χθὲς μὲν οὖν καὶ πρώην ἅμ᾽ ᾽Αθηναῖος καὶ ῥήτωρ γέγονεν, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεὶς τὸν μὲν πατέρ᾽ ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν ᾽Ατρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν, ἣν ῾Εμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν δηλονότι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας τυχοῦσαν. πόθεν γὰρ ἄλλοθεν;

Ayer, en verdad, y a lo más anteayer, se hizo [Esquines] *al tiempo ateniense y orador, y añadiendo dos sílabas a su padre lo hizo, en vez de Trometo, Atrometo y a su madre, por su parte, de modo bien solemne, Glaucótea: la cual todos saben que la llaman Empusa, apodo que recibe, bien claro está, por hacer y dejarse hacer de todo. ¿De dónde si no?*

Dentro de la fraseología griega ser capaz de «hacer cualquier cosa» es, por antonomasia, estar dispuesto a todo lo malo, no hacer ascos ante ninguna degradación o crimen. La palabra πανοῦργος (lit. «que hace todo»), que recoge sintéticamente la noción en su sentido activo (πάντα ποιεῖν), tiene prácticamente siempre un carácter negativo[379]. Los escolios al pasaje confirman esta interpretación:

241 ῾Εμπουσαν] ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν. τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι ῾Εμπουσα. S

242 πάντα ποιεῖν] πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια. τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι ῾Εμπουσα. S

241 Empusa] Por hacerlo todo de modo vergonzoso e impío. Pues tal era Empusa de la Antigüedad.

242 Hacer todo] Todo lo vergonzoso e impío. Pues tal era Empusa de la Antigüedad.

Poca ambigüedad ofrece πάντα ποιεῖν; ninguna la segunda parte de la expresión, (πάντα) πάσχειν, «sufrirlo todo, pasar por cualquier cosa», que apunta sin error hacia la degradación física y moral. Prestar el propio cuerpo a cualquier manejo era, para un ateniense de esa época, la condición definitoria de una **prostituta**[380]. Compárense, a este

[379] Así, A. *Ch.* 384, E. *Alc.* 766, Ar. *Eq.* 250, 450. LSJ traduce *ready to do anything, wicked, knavish*. Solo en ciertos contextos distendidos puede πανοῦργος cobrar un significado menos negativo: el de pícaro o malicioso (así en *Ec.* 481). En este sentido, el desplazamiento es paralelo al que se da en griego moderno con πονηρός, que en mayúscula, ο Πονηρός, sirve para referirse al propio Diablo, pero en el uso cotidiano se utiliza para denotar positivamente astucia, experiencia del mundo (Stewart 1991: 63).

[380] Así lo indica, correctamente, Gold (2006): «Her nickname appears to be a reference to her sexual excess, versatility and voraciousness». Entre los griegos, como entre nosotros, la elipsis (p.ej. *cualquier manejo*) remite sin error al campo de lo sexual reprimido, de algún modo antonomásico. Recuérdese, al respecto, el brillante apólogo de Jorge Luis Borges, *La secta del Fénix*: *No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende*

πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν, una par de referencia de los poetas de la Comedia Media a la sumisión característica de las πόρναι.

> καὶ τῶνδ' ἑκάστην ἔστιν ἀδεῶς, εὐτελῶς,
> μεθ' ἡμέραν, πρὸς ἑσπέραν, πάντας τρόπους.
>
> *Y cualquiera de ellas es accesible sin temor, por poco coste,*
> *durante el día, por la tarde,* ***en todas las formas****.*

(Jenarco, *Pentatlon*, fr. 4 Kassel-Austin, en Ath. XIII 569)

> ἡ θύρα 'στ' ἀνέγμένη.
> εἷς ὀβολός. εἰσπήδησον. οὐκ ἔστ' οὐδὲ εἷς,
> ἀκκισμὸς οὐδὲ λῆρος, οὐδ' ὑφήρπασεν.
> ἀλλ' εὐθύς, ὡς βούλει σὺ χὢν βούλει τρόπον.
>
> *¡La puerta está abierta!*
> *Un óbolo, lánzate; no hay melindre alguno,*
> *ni tontería, ni ella se retira por sorpresa;*
> *antes bien, al punto,* ***como tú quieras y de la manera que desees.***

(Filemón, *Los hermanos*, fr. 3 Kassel-Austin, en Ath. XIII 569, p. 92)

Demóstenes está dando a entender, pues, que Glaucótea había sido una hetera. Así han sabido verlo sus comentaristas modernos (Süss 1910: 248; Jacoby *FrGrHist* 338 F2; Wankel *comm. ad loc.*). Por otra parte, hay menciones explícitas de la supuesta actividad de Glaucótea como hetera:

> *Ἀπολλωνίου περὶ Αἰσχίνου ἠτορος*, ed. Martin & Budé.
>
> Μητρὸς δὲ ἦν ὁ Αἰσχίνης Γλαυκοθέας ἤ, ὡς ἔνιοι, Γλαυκίδος, ἥν φασι τὴν πρώτην ἡλικίαν ἡταιρηκέναι καθεζομένην ἐν οἰκήματι πρὸς τῷ τοῦ Καλαμίτου ἡρῴω, ἔπειτα ὕστερον ἀναστᾶσαν ἀπὸ τῆς ἐργασίας ταύτης ἐπὶ τὸ τελεῖν καὶ καθαίρειν τοὺς βουλομένους ἀποκλῖναι.
>
> *Y tenía Esquines como madre a Glaucótea, o, según algunos, Glaucis, la cual dicen que en su juventud era hetera, aposentada en la casa frente al templo del héroe Calamites; luego, más tarde, retirándose de ese edificio se dedicó a iniciar y purificar a quienes lo deseaban.*

---

que todas las palabras lo nombran o, mejor dicho, que inevitablemente lo aluden, y así, en el diálogo yo he dicho una cosa cualquiera y los adeptos han sonreído o se han puesto incómodos, porque sintieron que yo había tocado el Secreto (Borges 1956: 522).

Como apodo o sobrenombre de hetera, Empusa se integra perfectamente en una serie de nombres, sobradamente atestiguada, mediante los cuales se aplican metafóricamente a una mujer real ciertas características de las *terriculae*, o mujeres terribles *avant la lettre*. Al hablar de Lamia, la hetera favorita de Demetrio Falero, nos detuvimos ya en esta superposición de ogresas y heteras (→L§11.2). La Suda, por ejemplo, escribe Μεγαρικαὶ Σφίγγες: αἱ πόρναι οὕτως εἴρηνται. Como Brown (1991: 44) indica, «Empusa está en casa en tal compañía». Incluso aquellos apodos que no hacen referencia directa a seres monstruosos resaltan a menudo cualidades que ciertas heteras comparten con ellos, como la voracidad:

> *Los griegos son muy hábiles para encontrar sobrenombres burlones o pintorescos...: El nombre de la célebre Gnathaenea significa «Mandíbula», alusión a su voracidad legendaria; y su nieta, cuya reputación iguala a la de su abuela, se llama Gnathaenion, «Mandibulilla»* (Salles 1983: 93).

Esclarecido el sentido de la frase hecha, vemos que la asociación entre Empusa y las mujeres sexualmente activas e infecundas tiene bases muy firmes. Es importante tenerlo en cuenta para entender el pasaje final de las tres viejas que acosan sexualmente a un joven, en las *Asambleístas* de Aristófanes, pasaje en que, como veremos con pormenor, se mantiene de forma magistral el doble tenor durante todo el texto.

Puesto que el sentido sexual de la expresión ofrece poca duda, se puede desechar como una falta de malicia la interpretación que da el redactor de unas tardías *Λέξεις ῥητορικαί*, que vincula πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν a la capacidad de metamorfosis de Empusa (E5):

> Ἐκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου Ἔμπουσα, ὡς μὲν λέγει Δημοσθένης, ἀπὸ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον).
>
> *Y a la madre de Esquines se la llamó Empusa, según dice Demóstenes, por hacer y dejarse hacer de todo (y en efecto la aparición toma todas las formas*[381]*).*

En cuanto a Alcifrón (E17), que aplica la frase hecha a una vieja esclava de la casa, hace un uso manierista de la frase, sin duda en homenaje a Demóstenes:

> ἡ ἐπιτύμβιος γραῦς, ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες οἱ κατὰ τὴν οἰκίαν καλεῖν εἰώθασιν ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ βιάζεσθαι.

[381] Esta explicación insatisfactoria implica seguramente que el comentarista se remite a la autoridad más notable que conoce sobre el personaje: la escena aristofánica de *Ranas* (E2B).

La vieja sepulcral, a la que todos los de la casa suelen llamar Empusa, por hacerlo todo y a todo verse forzada.

Aunque no tenemos más datos sobre esta vieja, el análisis de la expresión en Demóstenes nos permite entender que se trata, como en el caso de Glaucótea, de una acusación misógina: la vieja ha estado siempre dispuesta a prestarse a todo manejo, lo mismo por activa que por pasiva.

La variante βιάζεσθαι, respecto a πάσχειν en Demóstenes, puede explicarse de varias maneras. Tal vez se trate de una cita de memoria, en la que términos de semántica semejante, como πάσχειν y βιάζεσθαι, pueden confundirse con facilidad. Pero es probable que se trate, más bien, de una *variatio* consciente, que nos indicaría la voluntad de hacer un homenaje a un autor clásico sin caer en el simple mimetismo. En cualquier caso, que el valor de la expresión es el mismo que en Demóstenes se desprende sin dificultad del paralelismo intencionado con su modelo.

13. Dar sustos desde lo oscuro.

Sin salirnos de las referencias a Glaucótea, la madre de Esquines, otra posible explicación de su apelativo es la que al parecer daba Idomeneo de Lámpsaco (*apud Λέξεις ῥητορικαί*): que, al igual que Empusa, se aparecía desde lugares oscuros, provocando el pánico (E5).

ἐκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου Ἔμπουσα... ὡς δὲ Ἰδομενεύς φησιν ἐν *Περὶ τῶν Ἀθήνασιν Δημαγωγῶν, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

4-5 φησιν ἐν *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν (ausfall einer zeile) Jac φησὶ δημαγωγὸν C φησι * (buchzahl) δημαγωγῶν Bkr φησὶ <Περὶ> δημαγωγῶν Sauppe.

Y a la madre de Esquines se la llamó Empusa... según dice Idomeneo <en> Sobre los demagogos <de Atenas>*, porque se aparecía desde lugares oscuros a los que se iniciaban en los Misterios.*

La misma explicación aparece en el léxico de Focio (E28B), en la *Suda* (E31), en el *EM* (E36), en el *Etymologicum Symeonis* y en una vida anónima de Esquines (E45A):

ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις (E28B, E31, E36).

Αἰσχίνης υἱὸς μὲν ἦν Ἀτρομήτου τοῦ γραμματιστοῦ καὶ Γλαυκοθέας τῆς τοὺς θιάσους τελούσης. Φασὶ δὲ αὐτὸν παῖδα μὲν ὄντα ἐν τῷ διδασκαλείῳ τοῦ πατρὸς ὑπουργεῖν καὶ τῇ μητρὶ τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκειν, ταύτην δὲ σκοτεινῶν ἐκ τόπων ὁρμωμένην καὶ φοβοῦσαν παῖδας καὶ γυναῖκας Ἔμπουσαν ὀνομασθῆναι, ἐπεὶ νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα. (E45A)

Esquines era hijo de Atrometo, el maestro de escuela, y Glaucótea, la iniciadora de los tiasos. Y dicen que siendo niño ayudaba en la escuela del padre y leía los libros a su madre, y que a esta, por salir desde lugares oscuros y asustar a niños y mujeres, la llamaban Empusa, porque Empusa es una aparición nocturna.

Vemos por estos testimonios que Glaucótea recordaba doblemente a Empusa: por un lado, por su actividad erótica (→§12); por otro, porque daba sustos a mujeres y niños.

El acto de aterrar, que hace que Glaucótea recuerde a Empusa, está enmarcado por unas circunstancias precisas: el tipo de víctima y el contexto en el que se produce. El acto de aterrar se dirige hacia mujeres y niños, que son víctimas típicas no solo de Empusa (→§40.6), sino de otros muchos espíritus de tipología similar, como la Lamashtu babilónica (Scurlock 1991: 135, 153-7).

Por otra parte, el acto de aterrar se inscribe en el curso de una ceremonia iniciática. Según el epítome que cita a Idomeneo, Glaucótea se aparecía a los iniciandos, τοῖς μυουμένοις. Como Graf (1974: 29 n.36.43) hace notar, cuando la palabra μυομένοι se utiliza en Atenas sin más especificaciones indica siempre Eleusis. Sobre la función que Empusa pudo tener en los Misterios de Eleusis, y el paralelismo con su función aterradora en la κατάβασις de Dioniso (E2B) volveremos más tarde (→§37.3).

El acto de aterrar, en fin, se produce mediante una aparición sorpresiva desde un lugar oscuro. Ello nos recuerda la aparición inesperada de las Viejas Segunda y Tercera en las *Asambleístas* de Aristófanes (E2A), que dan un susto de muerte al joven que sufre sus atenciones. Los lugares oscuros eran morada habitual de Empusa, personaje soterraño, ctónico (→§37).

Notemos que la etimología propuesta por Solmsen (Empusa como «la que atrapa de improviso, la que sorprende»: →§11.4) concuerda plenamente con este uso traslaticio.

14. Extremada belleza.

Otro rasgo proverbial, asociado en este caso a la Ὀνοσκελία, es la belleza física. Según Apostolio, se llamaba «hijas de Onoscélide» a las muy hermosas (E43):

Ὀνοσκελίας θυγάτηρ· ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων.

Sobre esta leyenda del nacimiento de Onoscélide de un joven y una asna (E6, E7A, E43) hablaremos después (→§39.1). Señalemos ahora que la belleza aparente (E12B) o parcial (E11B), es característica nuclear del personaje, tanto con su nombre ἔμπουσα como con el de ὀνοσκελίς.

En *Ranas* (E2B), una de las formas que toma Empusa es la de mujer ὡραιοτάτη, lo que hace que Dioniso sienta el impulso de lanzarse a por ella. En la *Vida de Apolonio*, Empusa toma la forma de una mujer que «parecía hermosa»*:* τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο (E12B). En los *Relatos verídicos*, de Luciano, las Ὀνοσκελεῖς son «todas ellas hermosas y jóvenes», καλαὶ πᾶσαι καὶ νεανίδες (E11B). En el *Testamento de Salomón*, Belcebú muestra al rey «a la Onoscélide, hermosísima de aspecto», τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ (E16).

Como veremos con más detalle, habitualmente solo es hermosa en apariencia o en parte: el caso es simétrico al de Lamia. De ahí que se puede sospechar que el elogio tenga un valor turbio, con cierto contenido de reproche, como sucede con la expresión «caminar como una lamia» (→L§15.4).

15. Irracionalidad.

En el estudio sobre la figura de Lamia pusimos de manifiesto que es propio de estas figuras su alejamiento del λόγος en cuanto *razón*, discurso lógico (→L§61). En el grado más extremo, Empusa (de igual modo que los Λιβυκὰ θηρία) se manifiesta como θηρίον. Carece como tal del don de la palabra, y para ejercer su seducción acude a un lenguaje visual (muestra sus encantos, escondiendo sus partes deformes). En un grado menos extremado, Empusa está dotada de palabra, pero esta es del tipo del encantamiento, la ἐπῳδή: no convence lógicamente, sino que seduce con su discurso, musical e insinuante.

Teniendo esto en cuenta, entenderemos mejor un curioso pasaje en el que el escritor cristiano Gregorio Nacianceno se dirige a la parte irracional de su propia alma llamándola Empusa (E20):

> *MZy Ἐπτίμησις κατὰ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς (Objurgatio adversus partem animae rationis expertem)*
>
> Ἔμπουσα, μαινὰς, ὦ τάλαινα καρδία.
> Ἔμπουσα, μαινὰς, ποῖ φέρῃ ταῖς ἡδοναῖς,
> Περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;
> Οὐ σωφρονήσεις; οὐ κατεργάσῃ τὸ πῦρ

᾿Εκκαῖον ἐν σοὶ τὰς ὀρέξεις τὰς νόθους;

Vituperio de la parte irracional del alma.

Empusa, ménade, corazón desdichado.
Empusa, ménade, ¿adónde te ves llevada por los placeres,
buscando por todas partes las cosas cercanas?
¿No entrarás en razón? ¿No destruirás el fuego
que hace arder en ti los apetitos ilegítimos?

En este uso traslaticio tenemos lo que Jung llamaría una formulación en negativo del *Anima*, es decir, del principio femenino dentro del hombre: San Gregorio identifica la zona en sombras de su alma con una mujer lujuriosa, que se deja llevar por el placer, y arde en un fuego ilegítimo (la Empusa, las ménades)[382]. Su forma de afrontar esta *imago* sigue en lo esencial, aunque con aire más didáctico, la recomendación de Apolonio de Tiana (E12A): αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾿ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· «Él mismo injuriaba a Empusa, y a los que estaban en torno suyo les indicó que hiciesen lo mismo, pues este es el remedio contra el ataque de esta.»

El paso fundamental que se ha dado, a través de la alegorosis, es la interiorización de la figura mítica, su conversión en arquetipo psicológico. Empusa, guardiana del Hades, es ya, aquí, guardián de las puertas del Inconsciente particular, del Ello. Cristianismo y psicoanálisis coinciden en que, como sucedía en los Misterios, es preciso afrontarla para descender a los estratos más bajos o profundos del espíritu; aunque pueda dudarse si el ánimo disociador, y no integrador, de *logos* y *libido*, propio de esta visión cristiana, es la fórmula más adecuada para lograr el autoconocimiento.

16. Capacidad metamórfica.

El poeta helenístico Dosíadas, del siglo III a.C., es autor del *Altar*, una composición que, como la *Alejandra* de Licofrón, hace bandera de la oscuridad erudita. En ella la palabra ἔμπουσα aparece en sustitución metafórica del nombre de Tetis (E4):

---

[382] Empusa tiene un rostro que brilla, lleno de fuego (E2B), y Hécate/Perséfone es πυριδρακοντόζωνε παῖ, *niña que te ciñes con serpientes de fuego* (*PGM* 4. 1405). Hécuba, tras arrancar los ojos a Polimestor, es convertida por Hécate en una perra de ojos de fuego. La asociación con el fuego aparece también en el personaje, tipológicamente similar, de la Mulánima: *MULÁNIMA. Fantasma de una mujer que por sus pecados es condenada y convertida en mula. Con esta forma recorre los caminos a toda velocidad, cargada de cadenas y echando fuego por la boca, atacando y dando muerte a cuantos encuentra a su paso. Busca de esta manera un valiente que la haga frente y logre sacar el freno que lleva en la boca, liberándola del castigo* (*Diccionario de mitos y leyendas*, s.v. Mulánima). La referencia al *ardor* sexual de la mujer, que se exacerba con el calor de la canícula, aparece ya en la literatura arcaica (Detienne 1982: 220). Empusa se asocia con los períodos más cálidos del día y del año (el mediodía y la canícula): →§38.1.

Εἰμάρσενός με στήτας
πόσις, μέροψ δίσαβος,
τεῦξ᾽, οὐ σποδεύνας ἶνις Ἐμπούσας, μόρος
Τεύκροιο βούτα καὶ κύνος τεκνώματος,
Χρύσας δ᾽ ἀίτας ἅμος ἑψάνδρα
τὸν γυιόχαλκον οὖρον ἔρραισεν,
ὃν ἁπάτωρ δίσευνος
μόγησε ματρόριπτος.

A mí de la mujer con ropas de hombre
el esposo, mortal dos veces joven,
me levantó, no el que en cenizas reposa, hijo de Empusa, ruina
del pastor teucro y del hijo del perro,
y amado de la Dorada mientras la cocedora de hombres
destruyó al guardián de broncíneos miembros,
al que el huérfano con dos esposas
sufrió, rechazado por su madre.

La paráfrasis que acompaña al texto en algunos manuscritos indica que «el que reposa en cenizas, ruina del pastor teucro», es Aquiles, y que su madre es llamada Empusa porque, como Empusa, cambiaba de forma a voluntad, como se vio cuando Peleo intentó conquistarla:

> ...οὐχ ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ ἐν σποδῷ κοιμιζόμενος, ὁ υἱὸς τῆς Ἐμπούσης ἤγουν τῆς Θέτιδος (μετεβάλλετο δὲ εἰς μυρίας μορφὰς καὶ ἡ Θέτις ὅτε μιγῆναι ταύτῃ ὁ Πηλεὺς ἔσπευδεν)...
>
> *...no Aquiles, el que duerme en la ceniza, el hijo de Empusa, esto es, de Tetis (pues también Tetis se cambiaba en mil formas cuando pugnaba por unirse a ella Peleo)...*

Pese a que la familia de los *shape-shifters* es abundante en la Mitología griega, Empusa parece haber sido, junto a Proteo, la referencia habitual para denotar este rasgo. Así, Eustacio, defendiéndose de la acusación de implacabilidad, declara de sí mismo (E33A):

> Φιλῶ τὸ κατὰ θεὸν μονότροπον. Ἀποτροπιάζομαι τὸ κατὰ τὴν Ἔμπουσαν πολυφάνταστον.

Amo lo que es de un solo modo, conforme a Dios. Y rechazo lo de muchas apariencias al modo de Empusa.

En el comentario a la *Odisea* (E33C), recalca igualmente este carácter de Empusa:

Ὅρα δὲ καινοτροπίας μυθικὰς δι᾽ ὧν οὐ μόνον κεφαλαῖς καὶ ὄμμασι καὶ χερσὶ πληθύονται τυφῶνές τινες καὶ ὕδραι καὶ Ἄργοι καὶ Ἑκατόγχειρες ἤδη δέ που καὶ αὐτὸς Ἑρμῆς, ἀλλὰ καὶ μεταπτώσεσι ταῖς ἀπ᾽ ἄλλων εἰς ἄλλα σώματα. ὁποῖα παρὰ μὲν τοῖς ὕστερον ἡ πολύμορφος Ἔμπουσα ἧς μέμνηται ὁ κομικός.

Observa las extrañezas míticas, por cuya mediación no solo se llenan de cabezas y ojos y manos unos Tifones e Hidras y Argos y Hecatónquiros y hasta, en alguna ocasión, el mismo Hermes, sino también de cambios de unos cuerpos a otros. Así, entre estos últimos, Empusa polimorfa, de la que hace mención el cómico.

En el léxico de Focio (E28B) se expresa así este poder de Empusa:

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον, ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν.

Empusa: fantasma demoníaco enviado por Hécate, que parece tomar muchas formas.[383]

Esta capacidad polimorfa de Empusa puede ponerse en relación con la de Hécate, a la que un Papiro Mágico se refiere como πολύμορφος παρθένος (*PGM* 7. 785; Hopfner 1921: I 99→§ 403). De hecho, Hécate era llamada en ocasiones Empusa por su capacidad de cambiar de forma (E46):

πολλάκις αὐτῆς (Ἑκάτης) μεταβάλλειν τὸ εἶδος, διὸ καὶ Ἔμπουσαν καλεῖσθαι.

[383] La *Suda* (E31), el *EM* (E36) y el *Etymologicum Simeonis* (E37) reproducen las mismas palabras. En las *Λέξεις ῥητορικαί* (E5) encontramos una formulación muy similar, también con el verbo ἀλάττω y el sustantivo μορφή: Ἔμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπομένων, εἰς πολλὰς ἀλλασσόμενον μορφὰς. La hallamos también en el léxico atribuido a Zonaras: ἀλλάσον μορφάς πολλάς (E35). Tzetzes insiste en el mismo concepto, utilizando el verbo derivado ἐναλλάττω: τὰς μορφὰς ἐναλλάττον (E34A). El escoliasta a Aristófanes prefiere la forma ἐξαλλάττω: ἐξηλλάττετο τὴν μορφήν (E2B-1; la misma formulación también en la *Suda*: E31). El escoliasta a Teócrito (E48) utiliza el sinónimo ἀλλοιόω: φάσμα γάρ τι ἡ Ἔμπουσα νυκτερινὸν εἰς μυρίας μορφὰς ἀλλοιούμενον. Por último, el *Lexicon Patmense* (E58) ofrece una variación de la idea, con ἰδέας en vez de μορφὰς y μεταβαλλόμενον en vez de ἀλλασσόμενον: Ἔμπουσα· Ἑκάτης τι φάσμα εἰς πολλὰς ἰδέας μεταβαλλόμενον.

Más adelante examinaremos en detalle esta relación de Empusa con Hécate (→§27-§29).

CAPÍTULO II.
NATURALEZA DE EMPUSA.

17. ¿Qué es Empusa?

Es un rasgo habitual de los seres maravillosos malignos el que su dibujo sea difuso e inestable en la mentalidad popular que los utiliza y desarrolla. Así, el δράκος bizantino, antes de la implantación del dragón occidental, conoció un período de enorme uso y vitalidad en que, sin embargo, su forma no estaba adscrita a ningún esquema fijo: el δράκος podía tener forma humana o serpentina, tener alas o no, etc. Tales precisiones no afectaban en nada a su rol narrativo: raptar a la princesa, causar la sequía, oponerse a los santos (Elvira 1994: 67-70).

Cuando se trata de criaturas destinadas a causar terror, la vaguedad de rasgos es una ventaja: el monstruo resulta más temible si puede estar en cualquier parte y tomar cualquier forma[384]: por tanto, nada sabemos de él que pueda servirnos de defensa o prevención. Guardián de los límites éticos y físicos, él puede transgredir impunemente unos y otros.

En el caso concreto de Empusa, esta vaguedad parece especialmente marcada. Como hemos visto, Empusa y Proteo eran ejemplos clásicos de la πολυμορφία (→§16).

Paradójicamente, puede decirse que esta vaguedad hipercaracterizada es uno de los rasgos distintivos que marcan a Empusa respecto a otras criaturas de función similar. Si comparamos los sustantivos que los textos nos dan en respuesta a la cuestión «qué (tipo de ser) es Empusa», comprobamos que el campo de lo numinoso, evanescente e inmaterial, es, con mucha diferencia, el más marcado. Las entradas de los lexicógrafos, que son las únicas que nos dan verdaderas definiciones, son unánimes en este sentido.

Los sustantivos referidos a ella que implican una condición animal (θηρίον, ὄφις) tienen un uso muy restringido. Nunca se dan como definiciones. Jantias afirma que ha visto un μέγα θηρίον en el Hades: en realidad, lo que contempla (o finge contemplar) es solo la primera de las máscaras que Empusa, como φάσμα polimorfo, va adoptando en este encuentro[385]. Después, característicamente, tomará forma de mujer, de vaca... a ninguna de las cuales cuadra el nombre θηρίον.

El uso de ὄφις, en Filóstrato, no responde a la caracterización del narrador (que define al ser, con exactitud, como un φάσμα). Aparece, únicamente, en el reproche de Apolonio al joven Menipo: «besas a una serpiente, y ella a ti»[386]. En ὄφις, pues, lo que se da

[384] Así lo señala García Lorca (1987: 289), para quien «la fuerza mágica» de los asustachicos como el Coco «es precisamente su desdibujo».

[385] El hecho de que Dioniso no vea a la Empusa se ha puesto en relación con el hecho de que está actuando como el iniciando que, la primera vez que participa en los Misterios, lo hace con los ojos vendados, debiendo por ello ser guiado por alguien más experto (un papel que en este caso usurpa Jantias), que le comunica verbalmente lo que no puede ver. Así lo sugiere, por ejemplo, Andrisano (2007).

[386] Como observa Stramaglia (1999: 274-5, 2000: 163-4), Apolonio juega con una expresión proverbial, tomada de una fábula de Esopo en la que un bienintencionado ingenuo recoge a una serpiente desvanecida por el frío y la calienta apretándola contra su pecho. Cuando la serpiente se recupera, recompensa la

es un desenmascaramiento metafórico de algunas de las características secretas de Empusa, coincidentes con las que el simbolismo privilegia y distingue en el reptil: condición ctónica, veneno, frialdad, capacidad de *mudar* de apariencia. (Por supuesto, ya que Empusa, que carece de forma alguna verdadera, se parece en tantos rasgos a la serpiente, es normal que tome forma de tal, por un principio de *simpatía*; e incluso el que, en tal forma, se la pueda ver declarada de un modo ejemplar).

II.1. ÁMBITO NUMINOSO (APARICIÓN, ESPECTRO, DEMON).

18. Empusa como aparición (φάσμα, φάντασμα).

18.1. «Aparición de Empusa» *vs.* «Empusa» en Filóstrato.

En la pequeña *novella* de la *Vida de Apolonio* conocida como *La novia de Corinto* (E12B), el narrador introduce al personaje de la Novia como un φάσμα:

> ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾠοντο ὑπὸ γυναίου ξένου, τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνὴ τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψην ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα...
>
> *Y la gente creía que Menipo era amado por una mujer extranjera, y la mujer parecía hermosa y bastante delicada, y decía ser rica; pero nada de eso era sin artificio, sino que todo era apariencia. Pues en cierta ocasión que caminaba a solas por el camino de Cencrea, un φάσμα que vino a su encuentro se convirtió en mujer y le tendió la mano, diciendo que lo amaba de antiguo...*

Más adelante, Apolonio aclara que esta «hermosa» novia es en realidad una Empusa, uno de esos seres a los que el vulgo considera lamias o mormólices:

> ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται.

En el desenlace del episodio, cuando el taumaturgo fuerza la ἀναγνώρισις, el narrador sigue refiriéndose al ser como φάσμα (δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ

---

bondad del hombre con un mordisco mortal (Esopo 176 Perry). El proverbio se utilizaba habitualmente para mostrar la ingratitud de los desagradecidos que vuelven mal por bien; en este caso, la expresión tiene doble sentido (como cuando en castellano, al utilizar un refrán o frase hecha, añadimos *y nunca mejor dicho*): la Empusa es ingrata como la serpiente de la fábula, pero además es literalmente una mujer-serpiente.

ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό), aunque ella misma se haya identificado, al confesar, como Empusa:

> ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη.

Vemos, pues, una distinción curiosa en el relato: el narrador se refiere al ser como un φάσμα, sin explicitar más su naturaleza; son los personajes los que se ocupan de indicar (como acusación o confesión) que tal φάσμα «es una de las Empusas» (según la expresión de Apolonio) o bien que «es Empusa», con sentido genérico, y por tanto sin artículo (según el testimonio del φάσμα mismo)[387].

El otro pasaje de Filóstrato ratifica esta extraña reticencia del narrador a referirse al ser como simplemente Empusa: cuando la criatura se aparece a Apolonio y Damis en el Indo, se habla de ella primero como φάσμα ἐμπούσης.

> φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ το δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι.

En realidad, lo que a primera vista puede verse es una aparición indeterminada (φάσμα), y es de nuevo Apolonio quien comprende de qué se trata realmente, y actúa en consecuencia:

> ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὅ τι εἴη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾽ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης.

Ello no impide que, en la retirada, el narrador vuelva a referirse, neutralmente, a un φάσμα, como sucedía al final del episodio de la *Novia de Corinto*:

> καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ᾤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἴδωλα.

Lo dicho parece indicar pues que φάσμα (ἐμπούσης) y ἔμπουσα propiamente dicha son para Filóstrato dos términos marcados con algún tipo de distinción, que él respeta sistemáticamente. Debemos, pues, atender a esta diferencia.

---

[387] Stramaglia (1999: 275, 2000: 164) señala adecuadamente este contraste: *la lotta di Apollonio contro Empusa risponde a precisi dettami esorcistici, legati al potere magico che la conoscenza del nome di un'entità assicurava sull' entita stessa. Il Tianeo svela subito il nome corretto del demone che combate (μία τῶν ἐμπουσῶν), fra i molti che i demoni solitamente portavano (ἃς λαμίας τε κτλ.), e così indebolisce il potere del mostro, annullandone gli incantesimi.* Cf. ya Ting (1966: 159). Wójcik-Owczarek (2015: 36) relaciona atinadamente esta importancia del conocimiento del nombre verdadadero del φάσμα con los conjuros contra Gelo, en los que es necesario conocer todos los nombres de la demonesa para poder repelerla con éxito.

Φάσμα es, frente a ἔμπουσα, un término más impreciso, y menos culto. El narrador indica bien a sus lectores con φάσμα, qué tipo de cosa deben figurarse: una apariencia, una presencia que es y no es, y que por tanto esconde un contenido misterioso. Una vez construida en la mente esta imagen-incógnita que responde a la palabra común φάσμα, es Apolonio quien capta y revela el contenido misterioso de la aparición. Ese contenido es, precisamente, la palabra ἔμπουσα misma, nombre poco común, que Filóstrato saca, muy probablemente, de Aristófanes. El vulgo ni siquiera sabe que ese tipo de seres, lo que el φάσμα es realmente, se llame así. De ahí que, lexicógrafo *avant la lettre*, Apolonio mismo se vea forzado a hacer, en el texto, su glosa: *Empusa* es aquello que el vulgo llama λάμια o μορμολυκία.

En este orden de cosas, la expresión φάσμα Ἐμπούσης supone un adelantamiento algo torpe del narrador frente a Apolonio: menoscaba la sagacidad del taumaturgo, al dar resuelta de antemano la incógnita que este ha de afrontar, y entra además en contradicción con el uso consecuente del narrador en E12B, y en el final de este mismo E12A, de la expresión simple φάσμα.

La escena se comprende mejor desde el marco del exorcismo, práctica en la que Apolonio se ejercita en otras ocasiones (cf. *VA* IV 20), y que tenemos documentada en otros textos de la Antigüedad pagana tardía (cf. Luck 1995: 204-5, 214-5). En principio, todo cuanto se sabe es que un espíritu maligno (un δαίμων, o, como en este caso, un indefinido φάσμα) se ha apoderado de una víctima, la cual a menudo no es consciente de su condición. Más tarde, aparece la figura del exorcista: un hombre sabio, que ve más allá de las apariencias, y es capaz de averiguar el verdadero nombre, y por tanto, la verdadera naturaleza del espíritu maligno. Una vez identificado con precisión, el espíritu queda inerme ante el exorcista, pues debe obedecer si se le invoca por su nombre exacto[388].

El nombre verdadero del espíritu maligno (en este caso, Empusa) es, pues, un tecnicismo: un término que no está vivo en la mente del lector. Es comprensible que, cuando el narrador habla en tercera persona, siga refiriéndose al ser con el término más conocido y genérico: «aparición» (φάσμα).

18.2. Clasificación como aparición.

Para entender bien una proposición como ἔμπουσα, φάσμα («la Empusa es una aparición») es preciso tener en cuenta la relación de Empusa con Hécate (→§27-§29). En

[388] En la magia universal (y dentro de ella, por supuesto, en la griega), el conocimiento del nombre correcto de la entidad sobre la cual se quiere actuar (expulsándola, como aquí; o propiciándola; u obligándola a acudir al conjuro) es condición *sine qua non* para la efectividad de la acción mágica. Precisamente por esto, Dioniso tratará de impedir que Jantias le llame por su nombre en presencia de Empusa (E2B).

cuanto «emisión» de Hécate, Empusa es uno de los φάσματα que la diosa acostumbra a enviar contra quienes la ofenden (E5).

La indicación de que Empusa forma parte de los φάσματα aparece en Eustacio (E33B):

..φασμάτων, ὧν ἓν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα.

y en un léxico técnico de retórica editado por Bekker en sus *Anécdota* (E5):

Ἔμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπομένων.

La secuencia Ἔμπουσα· φάσμα es, pues, una clasificación, del tipo «Súcubo: (Tipo de) demonio». Así deben enfocarse las numerosas definiciones de este tipo:

Ἔμπουσα τοίνυν· Φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον (E2B-1).

Ἔμπουσα· Ἔμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπομένων, εἰς πολλὰς ἀλλασσόμενον μορφὰς (E5).

Ἔμπουσα· φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον (E22B).

Ἔμπουσα· φάσμα τι τῆς Ἑκάτης, ὃ τοῖς δυστυχοῦσιν ἐφαίνετο. (E28B)

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον, ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. (E28B)

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ φαινόμενον τοῖς δυστυχοῦσιν (E31).

Ἔμπουσα· φ[[άσμα]] Ἑκατήσιον (E32).

Ἔμπουσα· Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ Ἑκάτης πεμπόμενον, ἀλλάσον μορφάς πολλάς (E35).

Ἔμπουσα· Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον (E36).

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον (E37).

νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα (E45A).[389].

Ἔμπουσα: Ὀνοσκελίς. ἢ φάσμα Ἑκατήσιον (E57).

Ἔμπουσα· Ἑκάτης τι φάσμα εἰς πολλὰς ἰδέας [χειρ. εἰδέας] μεταβαλλόμενον (E58).

A la misma estructura *Thema* / *Ergon* («Empusa, φάσμα»)[390] corresponden aún otras notas similares, aunque no aparezcan redactadas como definiciones formales, sino como opiniones citadas en estilo indirecto:

τὸ δὲ ὅλον, φησὶ Κράτης, ἔοικε (ἡ Ἔμπουσα) τι εἶναι φάντασμα παντοδαπὸν γινόμενον (E2B-2).

Ἔμπουσα· ... φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅ τοῖς δυστυχοῦσιν ἐφαίνετο (E7).

τὴν Ἔμπουσαν οἱ μὲν αὐτὴν τὴν Ἑκάτην οἴονται εἶναι, οἱ δὲ φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον καὶ τὰς μορφὰς ἐναλλάττον (E34A).

Οἱ δὲ ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἑκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον (E37).

Esta concepción de Empusa como aparición enviada por Hécate no impide que también a ella pueda vérsela como emisora de φάσματα: cada una de sus formas o manifestaciones es, en este sentido, un φάσμα ἐμπούσης (→§18.1). Así, hablando de unos sacerdotes presos que se disponen a sufrir, además de la prisión y el hambre, los χθονία δείματα, los horrores del mundo subterráneo, escribe el autor del siglo IX Ignacio el Diácono (E29), para enfatizar lo aterrador de estos horrores, que ninguno es más llevadero que las apariciones de Empusa (οὐδὲν τῶν τῆς Ἐμπούσης ἀνεκτότερον φαντασμάτων ὑπάρχοντα), es decir, que todos son tan horribles como estas apariciones, proverbialmente espeluznantes.

[389] Sobre la fórmula φάσμα / φάντασμα δαιμονιῶδες, es decir, «aparición de un demon», →§20.
[390] Utilizo estos términos según el valor que tienen en la teoría sintáctica expuesta por García Calvo (1983).

18.3. Τὰ ἐμπουσσαῖα como φάσματα.

En su discurso apologético *En favor de las sagradas imágenes*, el escritor cristiano Nicéforo (siglo X) se refiere de este modo despectivo a los terrores derivados de Hécate y Empusa (E27):

> πόθεν ἡμᾶς τὰ ἑκαταῖα καὶ ἐμπουσσαῖα ἔκτοπα, καὶ εἰ δεχθῇ ἐκφοβήσουσι φάσματα, ἅ καὶ ἐκ μόνης θέας τὴν κατάπληξιν καὶ τὰ δείματα ἐπιφέρουσι, κἄν μεγέθει δὲ δοκῶσιν ὑπεραίρειν οἱ τερατώδεις φαινόμενοι, δρακοντείαις τισὶν ἐνηρμοσμένοι κεφαλαῖς, τῷ πλάσματι καὶ τῷ μύθῳ συνδιαφθαρήσονται.
>
> *¿Por qué iban a asustarnos a nosotros los φάσματα prodigiosos de Hécate y de Empusa, aun si se aceptara su existencia?*[391]*: los cuales echan encima el espanto y los terrores de una sola diosa. Y aunque parezcan aventajarlos en tamaño los que se muestran como seres monstruosos, provistos de cabezas serpentinas, serán destruidos todos al tiempo en la imagen y en el mito.*

Estos ἐμπουσσαῖα φάσματα pueden entenderse a la luz de la expresión φάσμα ἐμπούσης (→E§18.1), como manifestaciones visibles de Empusa; o, si se prefiere, emanaciones de Hécate (o de las almas de su séquito) que toman el esquema de Empusa, sus formas características (mujer hermosa, onoscélide, perra).[392]

19. Empusa como espectro (εἴδωλον).

En E12A, cuando Apolonio de Tiana pone en fuga con insultos a un φάσμα ἐμπούσης, este se aleja «lanzando un grito agudo, como los *εἴδωλα*» (τὸ φάσμα φυγῇ ᾤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἴδωλα).

Filóstrato, pues, compara a Empusa con un εἴδωλον, el espectro de un difunto. Se parece a ellos en el chillido espectral con el que abandona este mundo (→ *Il.* 23.101, *Od.* 24.5, 9), pero se diferencia claramente en que nunca ha sido (como ellos) un alma humana encarnada, sino que se trata de un espíritu infernal, emanado de Hécate.

---

[391] Sobre la forma ἐμπουσσαῖα, con doble sigma, →§2.2. Sobre la vinculación de Empusa a Hécate, →§27-§29.

[392] De manera similar cabe entender la referencia del escritor bizantino del siglo IX Ignacio el Diácono a «los fantasmas de Empusa», a los que se alude como ejemplo de los peores terrores del mundo subterráneo: χθονίοις κατεκρίνετο δείμασιν, οὐδὲν τῶν τῆς Ἐμπούσης ἀνεκτότερον φαντασμάτων ὑπάρχοντα, «era condenado a los terrores subterráneos, que en nada eran más llevaderos que las apariciones de Empusa» (E29). Patera (2015: 284 y n. 144) alude también a un exorcismo del siglo XI, que no he podido consultar, en el que se menciona entre otros demonios a un ὀνοσκελιακὸν φάντασμα (editado por Strittmatter 1932: 142).

Es probable (como ya notó Hopfner 1921: I 108→§ 211), que Filóstrato tuviera en mente el pasaje homérico (*Il.* 23. 100-1) en el que el alma de Patroclo se despide de Aquiles y se va lanzando un estertor (ὤχετο τετριγυῖα):

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς
ὤχετο τετριγυῖα.

La cita del pasaje homérico es casi literal en Filóstrato, quien se limita a cambiar el género del participio:

ὤχετο τετριγυῖα	(ἡ ψυχὴ)
ὤχετο τετριγός	(τὸ φάσμα, ὥσπερ τὰ εἴδωλα)

A este recuerdo homérico pudo añadirse en la mente del sofista el de *Od.* 24.5, 9, donde son las almas (αἱ ψυχαί) de los pretendientes muertos quienes van chillando (τετριγυῖαι) como murciélagos (νυκτερίδες) mientras siguen el caduceo de Hermes.

En la cita homérica de Filóstrato hay implícita, pues, una glosa entre el sentido homérico de ψυχή y la palabra εἴδωλον, tal como se usaba en su época (siglo II d. Xto). Es, pues, claro que ἔμπουσα no es un εἴδωλον en el sentido que Filóstrato da a la palabra (el alma de una persona fallecida), aunque en sus manifestaciones (φάσματα) en nuestro mundo se comporte de modo muy similar a ellos.

Frente a este uso restrictivo del sofista, que diferencia φάσμα de εἴδωλον, el testimonio de otro autor del siglo II, Dionisio Periegeta (E8), indica que, en un sentido más laxo, en la misma época se podía también entender εἴδωλα como equivalente a φάσματα, y afirmar por tanto que Empusa era un εἴδωλον más:

ἣ δὴ πολλὰ μὲν ἄλλα μετ' ἀνδράσι θαύματ' ἀέξει,
φύει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἠερόεσσαν ἴασπιν,
ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

El cual muchas otras maravillas cría para los hombres,
hace crecer el cristal y el jaspe brumoso,
hostil a las Empusas y demás espectros.

Porfirio (E15) cita el texto con variantes de interés en su comentario a los versos 10. 323ss.:

φύσει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἱερὴν ἴασπιν, ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

Y hará crecer el cristal y el jaspe sagrado, hostil a las Empusas y demás espectros.

Eustacio por su parte cita y glosa así el pasaje en su comentario a la obra de Dionisio (E33B):

φύει δὲ καὶ κρυστάλλους λίθους, καὶ ἴασπιν ἠερόεσσαν, ὃ ἔστιν ἀερώδη, σκοτεινὴν, ἐχθρὰν ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις.

«Y hace crecer también las piedras de cristal, y el jaspe brumoso» (que quiere decir aéreo, oscuro) «hostil a las Empusas y demás espectros».[393]

Eustacio prosigue indicando:

Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων, ὧν ἕν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα

Parece que esta piedra es alejadora del mal y apotropaica de los φάσματα, uno de los cuales es también Empusa.

Así pues, parece que la predicación ἔμπουσα, εἴδωλον exige la identidad previa εἴδωλον = φάσμα, propia de un uso relajado de los términos[394]. Se infiere de ello que esta glosa no añade información a lo que ya sabemos sobre Empusa, salvo, en todo caso, que esta, por su parecido en sus manifestaciones con las de los espectros, llega a ser denominada con el nombre que, en puridad, les corresponde solo a estos (y, a su vez, un espectro como Gelo puede ser un εἴδωλον ἐμποῦσης: →§19).

Por otra parte, εἴδωλον posee una semántica más amplia que el sentido de «espectro» que le dan Filóstrato y (seguramente) Dionisio Periegeta. Εἴδωλα son, en Homero, la forma falsa de Eneas que Apolo deja en su lugar cuando lo salva de la batalla (*Il.* 5.451) y la forma humana que toma Atenea para aparecerse a Penélope (*Od.* 4. 796); εἴδωλον es, también, la falsa Helena que fue a Troya, según la palinodia de Estesícoro (Stsch. fr. 16).

---

393 Eustacio vuelve sobre el pasaje en su comentario a la *Od.* (E33E), donde lo parafrasea así: ἡ γοῦν ἴασπις κατὰ τὸν περιηγητὴν Διονύσιον ἐχθρὰ ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις. *El jaspe, ciertamente, según Dionisio Periegeta, es hostil a las Empusas y demás espectros.*

394 Cf., en español, la pareja *fantasma* / *aparición*. En sentido propio, *fantasma* es el espectro de un difunto, mientras que *aparición* es la epifanía de cualquier identidad sobrenatural, como Dios, los ángeles, el Demonio, o, por supuesto, los difuntos. Sin embargo, en un uso relajado de los términos, *apariciones* y *fantasmas* pueden usarse como sinónimos. En el mismo sentido, Luck (1995: 229) hace notar que *ghost* y *Geist* pueden significar tanto «alma de un difunto» como «aparición espectral», e incluso una de las Personas de la Trinidad (*the Holy Ghost*).

Estos valores más amplios (imagen simulacro de un ser vivo, apariencia con la que se manifiesta una criatura sobrenatural) deben tenerse en cuenta a la hora de interpretar la glosa de Hesiquio (E22A = G4):

> Γελλώ· εἴδωλον Ἐμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων.
>
> *Gelo: imagen de Empusa, la de las muertas prematuramente, de las vírgenes.*

Puesto que Empusa es la guardiana del Umbral de la muerte (→E2B), aquí parece indicarse que Gelo es un trasunto, una suerte o forma de Empusa. Por supuesto, Gelo es (en principio) el fantasma de una mortal individual y específica (la muchacha lesbia que murió sin concebir hijos, y que volvía del Hades para raptar hijos ajenos: →G§15), distinta por completo de Empusa; pero la fórmula de Hesiquio, muy poco clara, parece indicar: primero, que el espíritu de toda virgen muerta se identificaba con Gelo, era por tanto «una Gelo» (uso que dará pie al plural tardío γελλοῦδες: →G§17); segundo, que por su actividad en el umbral de los dos reinos, el fantasma de Gelo, y en general los fantasmas de estas vírgenes, se identifican funcionalmente con Empusa, figura liminar prototípica.

Esta identificación no debe extrañar, dado que la frontera entre los δαίμονες y los εἴδωλα no siempre estaba trazada con nitidez: como indica Luck (1995: 209-10), «la distinción es difícil de trazar, sobre todo dado que los «agentes» tendían a velar su identidad o incluso a mentir sobre ella». «No es fácil diferenciar entre fantasmas, héroes y démones, pues todos tienen algo en común» (Luck 1995: 211). Funcionalmente, todos son adláteres de Hécate, seres incorpóreos ligados al mundo visible.

En definitiva, la interpretación depende de si escoramos εἴδωλον hacia ἐμπούσης, entendiéndolo como «trasunto, imagen» de Empusa, o más bien hacia τὸ τῶν ἀώρων, παρθένων, en cuyo caso se impone el valor de «espectro». Seguramente haya que contar con ambos sentidos, superpuestos y confundidos. Como indica Díez de Velasco (1995: 73), «εἴδωλον designaba entre los griegos al fantasma, a la sombra, al "doble" del hombre, aunque en sentido extenso servía para denominar cualquier imagen, tanto la reflejada en un espejo como la imagen mental o la aparición onírica o fantasmal» (cf. Brenmer 1983: 79 ss.).

Esta bisemia del término permite que dos proposiciones como:

> γελλώ, εἴδωλον ἐμπούσης y
> γελλώ, εἴδωλον τὸ τῶν ἀώρων τῶν παρθένων,

en las que el sentido específico de εἴδωλον es distinto, puedan ser resumidas mediante dilogía en la fórmula compendiaria de Hesiquio.

Desde estos valores, se entiende bien que la figura de hetera que Empusa toma para seducir a Menipo (E12B, E28A) es un εἴδωλον en el mismo sentido en que lo es la figura de anciana que toma Atenea para aparecerse a Penélope (*Od.* 4.796), o la falsa Helena que fue a Troya (Stsch. fr. 16); pero también se le puede llamar φάσμα, enfatizando con ello que se trata de la manifestación visible de un ser incorpóreo.

Εἴδωλον insiste en el carácter pretextual de la forma adoptada por Empusa, en su valor de simulacro y apariencia falaz (οὐκ ὕλη, ἀλλά ὕλης δόξα, según la expresión de Apolonio: E12B). En el mismo sentido, Focio habla de la caracterización de Empusa como hetera en términos de ὑπόκρισις (E28A).

Φάσμα, en cambio, marca el valor epifánico de esta forma sensible, apunta al principio oculto e invariable que se manifiesta (φαίνεται) de modo vario en lo visible.

De este modo, cada una de las metamorfosis de Empusa en E2B es un φάσμα de Empusa, en tanto que la manifiesta y plasma; pero es un εἴδωλον, en tanto que su mismo carácter variable resulta elusivo de su verdadera identidad.

20. Empusa como demon (δαίμων) o demonio (δαιμόνιον).

La proposición «ἔμπουσα, δαίμων» plantea un problema semántico: ¿debe entenderse δαίμων en el sentido griego pre-cristiano, o, puesto que los testimonios de tal proposición son tardíos, hay que darle a δαίμων el sentido que tiene en la teología cristiana?

En realidad, solo tenemos un texto que nos dé explícitamente esta proposición. Se trata de un escolio a Ar. *Ec.* (E2A-1):

> *ἔμπουσά τις· Ἣν καλοῦμεν νῦν ὀνοσκελίδα. θέλει οὖν εἰπεῖν δαίμονα.*
>
> *«Una Empusa»: a la que ahora llamamos Onoscélide. Quiere decir, en efecto, un δαίμων.*

La fecha de redacción de los escolios, y en concreto de los aristofánicos, es un tema polémico. La hipótesis más optimista piensa que los escolios a Aristófanes fueron recopilados, en una forma muy semejante a la que hoy poseemos, alrededor del siglo V después de Cristo (Wilson 1967, Gil 1989: 45). Vemos, pues, que incluso la datación más temprana nos sitúa en una época ya cristiana, en la que δαίμων había adquirido su sentido «diabólico».

Es cierto que los escolios aristofánicos recogen material muy anterior, en especial de los comentarios de Dídimo (Gil 1989: 43). Este material antiguo viene a veces adscrito al ὑπόμνημα del que procede, pero otras muchas veces no. En el caso de este escolio concreto, no se da tal adscripción.

A este argumento negativo, que no es probatorio, se une otro de más peso, que contribuye a restarle antigüedad. Nuestra primera mención de ὀνοσκελίς es del siglo I d. de Xto (Aristocles: E6). Por tanto, es improbable que la primera parte del escolio se pueda remontar a época alejandrina. Dado que la segunda parte parece un desarrollo de la primera, con un nexo consecutivo (οὖν), pienso que, probablemente, también ella debe considerarse tardía: es decir, atendiendo a la datación de los escolios, del siglo V en el mejor de los casos, y posiblemente mucho más tardía.

Puesto que los escolios se usaban, en buena parte, para facilitar el uso escolar de los textos, en un entorno ya cristiano, es probable que δαίμων tenga aquí su valor teológico: espíritu caído, demonio.

La proposición ἔμπουσα, δαίμων nos lleva, pues, en este texto en concreto, a una *interpretatio christiana*: los espíritus del Hades de la Mitología antigua (como, en general, las deidades paganas en su conjunto) son reinterpretadas como espíritus diabólicos (cf. Luck 1995: 215-6). Es el mismo proceso que lleva a San Martín Dumiense, en el siglo VI, a tratar como *daemones* a Neptuno, las Lamias, las Ninfas y las Dianas (→L§19)[395].

Sin embargo, aunque no la tenemos documentada en textos anteriores, la proposición «ἔμπουσα, δαίμων» hubiera sido perfectamente posible en la mentalidad pagana. En la Antigüedad tardía, hay numerosas referencias a δαίμονες asociados a Hécate (→§29.4), entre los cuales encajaría sin problemas Empusa[396].

La relectura cristiana de la Empusa como demonio es evidente en la obra polémica de Eusebio *Contra Hierocles*, donde el autor critica la *Vida de Apolonio*, presentando al taumaturgo como un servidor del Diablo que ejecuta con ayuda de este sus prodigios. Eusebio se refiere al episodio en que Apolonio pone en fuga con insultos a una aparición de Empusa (E12A) y presenta a esta como un demonio «al que (Filóstrato) llama Empusa»:

> δαιμόνιόν τι, ὃ καὶ ἔμπουσαν ὀνομάζει (E19A).

[395] Sobre la *interpretatio christiana* en Teodoreto, con su identificación de ὀνοκένταυροι, ὀνοσκελίδες y ἔμπουσαι como un mismo tipo de manifestación diabólica, →§23.

[396] Nótese, p ej., la mención en un epigrama funerario de maldición de Ἑκάτης μελαίνης δαίμονες: Ὅς ἄν προσοίσει χεῖρα τὴν βαρύφθονον / Ἑκάτης μελαίνης περιπέσοιτο δαίμοσι (*Epigrammata sepulcralia* 573).

Más adelante, comenta al episodio de la Novia de Corinto y se refiere a esta como un δαίμων, al que «el sapientísimo (Filóstrato) llama, con estos nombres, Empusa y Lamia»:

> τουτονὶ δὲ τὸν δαίμονα ἔμπουσαν καὶ λάμιαν αὐτοῖς ὀνόμασιν ὁ σοφώτατος ἀποκαλεῖ (E19B = L36A).

Si Apolonio logró expulsar a este espíritu maligno, dice Eusebio, fue seguramente recurriendo a un demonio mayor: μείζονι τάχ' ἴσως ἐξελήλακε δαίμονι (E19C = L36B).

21. Empusa como aparición demoníaca (φάσμα δαιμονιῶδες).

La expresión φάσμα δαιμονιῶδες aparece por primera vez en Hesiquio (E22B):

> Ἔμπουσα· φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον.
>
> *Empusa: aparición demoníaca enviada por Hécate.*

La frase aparece reproducida, sin variación, en la *Suda* (E31). Tzetzes (E34A), el Ps. Zonaras (E35), el *EM* (E36) y el *Etymologicum Symeonis* (E37) la reproducen, sustituyendo φάσμα por su equivalente φάντασμα, y el compuesto ἐπιπεμπόμενον por el simple πεμπόμενον:

> φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον.

A diferencia de la glosa ἔμπουσα, δαίμων (→§20), documentada en un texto tardío, en el que δαίμων tiene tal vez un sentido ya cristiano, esta proposición tiene un claro componente pagano que garantiza su antigüedad, al menos parcial. Empusa es un φάσμα o φάσντασμα enviado por Hécate. Sobre el sentido de φάσμα, →§18. Nos interesa ahora el matiz introducido por el adjetivo δαιμονιῶδες.

Δαιμονιώδης es un adjetivo de sentido claro («relativo a un demon, propio de un demon»), del que tenemos atestiguado uso pagano y cristiano. En el Nuevo Testamento (*Sant.* 3. 15) se aplica a la falsa sabiduría, meramente mortal, y no inspirada por Dios:

> [13] Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. [14] εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε

κατὰ τῆς ἀληθείας. [15] οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ᾽ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμωνιώδης.

[13] *¿Quién hay sabio y docto de entre vosotros? Que muestre, por su buena conducta, sus obras en la dulzura de la sabiduría.* [14] *Pero si tenéis amarga envidia e intriga en vuestro corazón, no os vanagloriéis y mintáis a costa de la verdad.* [15] *No es esa la sabiduría que baja de lo alto, sino terrestre, mortal, demoníaca.*

Por contra, Proclo utiliza el mismo término en referencia al δαίμων platónico del Timeo (Procl. *in Ti.* I. 113 D), con carácter positivo.

La expresión φάσμα δαιμονιῶδες nos puede llevar por tanto en dos direcciones, según entendamos el adjetivo en sentido cristiano o pagano: puede verse en Empusa la aparición de un ángel caído que es, como la sabiduría falsa de *Sant.* 3. 15, «terrestre y demoníaco», ἐπίγειος..., δαιμωνιώδης, o bien la manifestación de una entidad sobrenatural, un δαίμων del Hades, auxiliar de Hécate, o emanación suya[397].

En realidad, aunque las interpretaciones pertenezcan a dos mundos de creencias, dos imaginarios muy distintos (el cristianismo y el paganismo), lo cierto es que la pervivencia soterrada de elementos paganos en el mundo tardoantiguo y medieval, y el intento de integrar los dioses paganos dentro de la imagen cristiana del mundo (como demonios o figuras alegóricas, cuando no como ángeles o figuras de ficción) hacen que la separación no sea tan tajante como podría parecer (cf. Luck 1995: 215-6). Dentro de la cultura escolar, en la que pervive el intento de entender el mundo antiguo dentro de las categorías de pensamiento que le fueron propias, pero está al mismo tiempo activa la apropiación y asimilación de ese mundo a las categorías y valores vigentes, ambos sentidos pueden terminar integrados en un *continuum* de este tipo: «Empusa era, según los antiguos, un φάσμα δαιμονιῶδες, una aparición con forma o función de δαίμων enviado por Hécate. Se trata, en realidad, de un demonio del Infierno, que se sigue manifestando entre nosotros, y al que ahora llamamos *onoscélide*. Es, pues, δαιμονιῶδες también en el sentido que nosotros damos hoy al término».

22. Onoscélide como demonio.

A diferencia de lo que sucede con los testimonios sobre Empusa como δαίμων o φάσμα δαιμονιῶδες (en los que pueden pervivir elementos del sentido pagano de δαίμων), los que se refieren a Onoscélide como δαίμων aparecen ya en un contexto inequívocamente judeo-cristiano, que no deja dudas acerca del valor del término.

[397] A favor de esta interpretación pueden citarse varios pasajes que discuten el papel de Hécate como reina de los δαίμονες malignos: Eus. *PE* III.16. 2.

El más antiguo de ellos es el *Testamento de Salomón* (E16), obra de datación difícil , en la que se mezclan elementos judíos y griegos[398]. Durante la construcción del Templo de Jerusalén, Salomón apresa un demonio, Ornías, y le va ordenando que cumpla diversos mandatos. Tras hacer que venga el mismo Belcebú a responder a sus preguntas, uno de los caprichos del monarca es saber si existen demonios femeninos. El diablo responde afirmativamente y trae a la Onoscélide:

> IV. Ἐπυθόμην δὲ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστι δαιμόνων θήλεια. τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι ἐβουλόμην εἰδέναι. 2. καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβοὺλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμιόνου.
>
> [1] *Inquirí del demonio si había hembras de los demonios. Y habiéndome dicho que sí, quise verlas.* [2] *Y se marchó Belcebú y me mostró a Onoscélide, que tenía hermosísima apariencia, y cuerpo de mujer con un hermoso color de piel, pero piernas de mula.*

Vemos pues con qué tipo de entidad estaba identificando a Empusa el escoliasta aristofánico (E2A-1) al indicar que «quiere decir un demonio», «a la que ahora llamamos Onoscélide» (→§20). La Onoscélide, descendiente de Empusa, se integra dentro de la demonología como un demonio femenino[399], del tipo de los súcubos, o de la Lilith hebraica.

Con este valor aparece Onoscélide en varios de los textos mágicos cristianos de la Biblioteca de Atenas editados por Delatte en sus *Anecdota Atheniensia*. Así, en una *Oración de san Atanasio de Alejandría el Grande* (E51)*:*

---

[398] Harding y Alexander (1999) defienden convincentemente para la redacción del *Ur-Text* del *Testamento* el siglo VI, demostrando que varios ingredientes de la obra aparecen testimoniados de forma independiente, nunca juntos, antes de esa fecha. El *Testamento*, ejemplo extremo de obra en progreso, tendría su primera redacción en esa época, si bien algunos de los materiales reunidos en él son de fecha anterior, incluso del siglo I d. C.; por otra parte, el proceso de redacción del *Testamento* (diversificado, a partir de un núcleo inicial, en varias ramas) no finalizaría hasta los siglos XV-XVII, época en la que se ponen por escrito las redacciones que conservamos del *Testamento*. A través de los siglos, la obra no solo se copia, sino que se acrece, diversifica y varía, de modo que puede hablarse de un «primer *Testamento*», fechable en el siglo VI, pero en ningún caso del verdadero *Testamento*: como sucede con las producciones de tradición oral, cada versión merecería un tratamiento individualizado como obra de interés por sí misma.

[399] La existencia de demonios (y, por tanto, ángeles) de sexo femenino ha dado problemas a la teología. La discusión sobre el tema fue lo suficientemente enconada y abstrusa como para que su recuerdo, deformado y humorístico, perviva en la expresión *hablar del sexo de los ángeles*. La cuestión quedó zanjada con la formulación dogmática de que los ángeles (y por tanto los demonios) carecen de sexo. Este carácter asexual no impedirá que los espíritus malignos tomen a placer la apariencia de uno u otro sexo, como súcubos o íncubos, para turbar el sueño de los hombres. *Si tamen ex coitu Daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem Daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem* (Santo Tomás, *Summa Theologica* I 51 3, respuesta a la objeción sexta). Psello se hace eco del dogma al negar, en su tratado sobre la actividad de los demonios, que existan demonesas (*De act. daem.*). Los primeros editores de Psello, como Fabricius, citaron a menudo este pasaje del *Testamento* como contraejemplo.

Ἑτέρα (εὐχή), τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας τοῦ μεγάλου.

(...) ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ Θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον Ὀνοσκελίδα...

(...) Te conjuro, demonio perverso femenino y encinto, el llamado Onoscélide.

En otro de estos conjuros, Onoscélide figura en una larga lista de espíritus malignos, encabezada por el mismo Lucifer (E53). En otro, se habla de «los torturados por la demonesa llamada Onoscélide», τοὺς βασανιζομένους ἐκ τοῦ δαιμονίου τῆς λεγομένης Ὀνοσκελίδος (E54). En un ritual de lecanomancia, en fin, se alude a ella como progenie de un demonio llamado Karkinar (E55).

23. Los onocentauros como demonios.

En el comentario que Teodoreto de Ciro, autor cristiano del siglo V, hizo al texto de los LXX de *Isaías* tenemos un interesante palimpsesto de términos procedentes de varios imaginarios (la demonología hebrea, el paganismo griego, la demonología popular cristiana, la demonología culta de los teólogos). En él funcionan, simultáneamente, las siguientes identificaciones:

heb. *lilit* = ὀνοκένταυροι (*LXX*)
ὀνοκένταυροι = ὀνοσκελίδες
ὀνοσκελίδες = ἔμπουσαι.
(*ergo* ὀνοκένταυροι = ἔμπουσαι).

Estas identificaciones parten del deseo de Teodoreto de actuar según la política que él atribuye al propio Isaías: «se sirve de la costumbre de los hombres y llama a los demonios con los nombres que son públicos entre los hombres» (E25B: ἀπὸ (τ)ῶν παρὰ ἀνθρώποις πολιτευομένων ὀνομάτων προσαγορεύει τοὺς δαίμονας).

Por analogía con la *interpretatio romana*, que explicaba los dioses de otras culturas como variantes de los del Panteón romano, llamamos a esta corriente, que pretende explicar las deidades paganas como manifestaciones de los demonios judeo-cristianos, *interpretatio christiana*. Es la misma política que seguirá, poco más tarde, San Martín de Braga en su *De correctione rusticorum*[400].

[400] Sobre la identificación de las *lamias* y otros espíritus paganos con *daemones* en la obra de San Martín, →L§19.

En el principio de la serie interpretativa están las palabras hebreas, *siim* y *lilit*, que los LXX tradujeron por ὀνοκένταυροι, y que una traducción actual del texto (Alonso Schökel y Mateos 1982) vierte respectivamente como «chivos» (*Is.* 13.21) y «búho» (*Is.* 34.14). En el caso de este segundo pasaje, Símaco tradujo *lilit* por λάμια (L33), traducción que sigue la *Vulgata*, con *lamia* (L38A)[401].

Lilith es una ogresa, cuyos orígenes se remontan a la demonología babilónica, en la que un demonio llamado Lilitu actuaba ya como súcubo y espíritu de las enfermedades (Hurwitz 1992: 48-52; Pereira 1998: 1-38). Fue introducida en las creencias hebreas en la época del exilio babilónico. En la *Biblia* aparece documentada solo en *Is.* 34.14[402]. Se conservan numerosos amuletos destinados a proteger los hogares, y en especial las parturientas y a los niños, del ataque de Lilith (Hurwitz 1992: 90-103, 149-152). Según el *Talmud*, Lilith ataca a la manera de un súcubo, a quienes duermen solos (*Shabbath* 151b) y concibe demonios del semen humano derramado *extra naturam* (*Erubin* 18b).

El término ὀνοκένταυρος conoce dos usos distintos: el primario, dentro del imaginario pagano; el segundo, reelaboración del anterior, en la traducción y hermenéutica de la Biblia.

Dentro del mundo griego, el onocentauro se integra dentro de una serie de animales prodigiosos y fantásticos. Responde a un tipo de centauro distinto al habitual (el ἱπποκένταυρος): en vez de ser mitad hombre y mitad caballo, el *onocentauro* es mitad asno y mitad hombre. Se trata, pues, de una figura paralela en construcción a la ὀνοσκελίς, pero de sexo masculino.

Según la descripción de Eliano (*De nat. an.* 17,9), la ὀνοκενταύρα (a la que atribuye género femenino) tiene el rostro humano, pero los pies y el rostro de asno. Esta descripción del onocentauro como animal asombroso prosigue en el *Fisiólogo*, bestiario medieval, que le da una interpretación alegórica (*Fisiólogo* XV; Guglielmi 1971: 52-3; Malaxecheverría 1986: 138-9), y en Vincent de Beauvais (E39), que lo describe así:

> *Onocentaurus est animal monstruosum, & natura biforme, capite scilicet asinino, & corpore velut humano. Faciem habei satis horridam, manusque formatas habiles ad omnem actum, dum voce promit, quasi loqui incipit; sed insueta labra vocem humanam formare non possunt.*
>
> El onocentauro es un animal monstruoso y de naturaleza biforme: a saber, de cabeza de asno y cuerpo como humano. Tiene un rostro horrible y manos formadas capaces de cualquier cosa, y con la voz hace como si echara a hablar; pero sus labios desacostumbrados no pueden formar una voz humana.

[401] Sobre la equivalencia Lilith/Lamia, →L§106.
[402] Ha habido restituciones conjeturales de su nombre en dos pasajes más: Job 18: 15 (Bril 1984: 58-9), e Is. 2: 18 (Hurwitz 1992: 85-7); en ninguno de los dos casos puede, sin embargo, darse por cierta la presencia del personaje.

Los traductores de la *Septuaginta* eligen el nombre de este animal fabuloso para traducir las palabras hebreas *siim* y *lilit*. A partir de estos pasajes, los comentaristas bíblicos, como Aquila, reinterpretan al ὀνοκένταυρος como un tipo de demonio, según indica la glosa de Hesiquio s.v.:

ὀνοκένταυροι· παρὰ Ἀκύλᾳ... δαιμόνων τι γένος.

Es posible que, en la mente de Aquila, ὀνοκένταυρος fuese un modo de referirse a las apariciones demoníacas con patas de asno, del tipo de la que aparece en la *Vida de San Antonio* (E18A; →§23).

A diferencia de Hesiquio, para quien se trata de «un tipo de demonio» (δαιμόνων τι γένος: E22C), Teodoreto interpreta ὀνοκένταυρος como una de las muchas formas que los demonios toman para engañar a los mortales:

> **Καὶ ἀναπάυσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοι(κήσουσιν)**. Ἀσώματος μὲν ἡ τῶν δαιμόνων φύσις, ἐξαπατᾶν δὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰωθότες ἀλλόκοτά τινα (τούτοις) ἐπιδεικνύουσι σχήματα. Ἀπὸ τοίνυν τῆς κατεχούσης παρὰ τοῖς ἀνθρώποις δόξης τέθεικε τὰ (ὀνόματα) καὶ κάλει ὀνοκενταύρους μὲν ἃς οἱ παλαιοὶ μὲν ἐμπούσας οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ(ελίδας) προσαγορεύουσι, σειρῆνας δὲ τοὺς ταῖς παντοδαπαῖς καταθέλγοντας ἐξαπάταις (E25A).
>
> *«Y descansarán allí sirenas, y los demonios bailarán, allí, y los onocentauros tendrán allí su morada». La naturaleza de los demonios es incorpórea, pero en su hábito de engañar a los hombres les muestran (a estos) formas distintas. De la creencia que se tiene entre los hombres ha tomado los (nombres) y llama onocentauros a las que los antiguos (llamaban) Empusas, y los de ahora llaman onoscélides, y sirenas a los que encantan con engaños de todo tipo.*
>
> **Καὶ ὀνοκέν(τ)αυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῃ**. Καὶ ἤδη προειρήκαμεν ὡς τῇ συνηθείᾳ τῶν ἀνθρώπων ὁ προφητικὸς λόγος κέχρηται καὶ ἀπὸ (τ)ῶν παρὰ ἀνθρώποις πολιτευομένων ὀνομάτων προσαγορεύει τοὺς δαίμονας· καλεῖ τοίνυν ὀνοκενταύρους τὰς παρὰ (τι)νων ὀνοσκελίδας καλουμένας (E25B).
>
> *«Y los onocentauros habitarán en ella». Ya antes hemos dicho que la palabra profética se sirve de la costumbre de los hombres y llama a los demonios con los nombres que son públicos entre los hombres. Llama en verdad onocentauros a las que entre algunos reciben el nombre de onoscélides.*

Teodoreto es ya consciente de que la doctrina cristiana no admite demonios femeninos ni masculinos, pues se trata de seres incorpóreos. Se trata para él de distintas formas engañosas que los demonios toman para engañar a los mortales (con lo que no estamos lejos del concepto de εἴδωλον como simulacro; →§19).

En virtud de la *interpretatio christiana*, el teólogo realiza dos identificaciones: ὀνοκένταυροι con ὀνοσκελίδες y ὀνοσκελίδες con Empusas. Estas equivalencias muestran la conciencia de un *continuum*: para él, ὀνοκένταυροι, ὀνοσκελίδες y ἔμπουσαι son distintos nombres de un único tipo de manifestación diabólica.

Al igualar ὀνοκένταυροι y ὀνοσκελίδες, Teodoreto parece ser consciente del carácter femenino de la forma demoníaca a la que se refiere el profeta, feminidad que la traducción de los LXX había eludido, al traducir por el masculino ὀνοκένταυροι.

En esta identificación con las ὀνοσκελίδες pueden haber pesado dos factores: la conciencia del término original hebreo (*lilith*) y el conocimiento de las traducciones de Símaco (L33) y la *Vulgata* (L38A), λάμια y *lamia*.

Una vez identificado el tipo de ser del que se trata, el comentarista concluye que este tipo de manifestación diabólica se sigue dando, y que el nombre más común entre sus contemporáneos para ella es el de ὀνοσκελίς.

Prosiguendo con esta línea de *interpretatio christiana*, que busca desenmascarar los distintos nombres con el que el demonio ha engañado a los hombres en sus manifestaciones, Teodoreto indica que ese tipo de manifestación diabólica corresponde a lo que los paganos llamaron ἔμπουσαι.

Esta identificación pudo haberse dado previamente, fuera del marco teológico, como una glosa basada en la equivalencia tipológica y la probable relación originaria nombre/epíteto de ἔμπουσα / ὀνοσκελίς. La novedad de Teodoreto estriba en identificar los dos términos como una misma forma, característica, de manifestación diabólica que se ha dado en distintos momentos y culturas, originando varios nombres que encubren el mismo fenómeno[403].

El pensamiento teológico permite a Teodoreto estructurar de modo coherente la percepción, confusa en otros sujetos, de que en distintos momentos se han dado entidades que, pese a llevar distintos nombres y diferir en cuestiones de detalle, resultan fuertemente análogas: entidades sobrenaturales femeninas, maléficas, que atacan a los niños, excitan la

[403] Recúerdese lo dicho sobre esta glosa ἔμπουσα = ὀνοσκελίδα, su asunción por varios comentaristas fuera del marco teológico y su valor para la organización de nuestro trabajo (→§5).

lujuria en los adultos, y que adoptan una forma humana imperfecta, con rasgos animales de un animal ctónico (el asno).

Las traducciones de los LXX (Lilith= ὀνοκένταυροι), así como las de Símaco y la *Vulgata* (Lilith = Λάμια / *lamia*) indican ya la presencia de esta conciencia, aunque se trate de un nivel poco formalizado: «lo que para los hebreos es Lilith, para nosotros lo son los Ὀνοκένταυροι, o Lamia».

Fuera del ámbito de la Biblia, los comentaristas a Aristófanes muestran también una conciencia de este tipo, al identificar Empusa «de entonces» con la ὀνοσκελίς «de hoy»: «Aristófanes llamaba ἔμπουσα a lo que hoy llamamos ὀνοσκελίς» (E2A-1). En este caso, la identidad venía favorecida, no solo por un paralelismo funcional estrecho, sino por la conciencia de un *continuum* dentro de una misma cultura.

Frente a estos intentos, Teodoreto da un paso más allá: interpreta las analogías como señal de que se trata de un mismo tipo de manifestación diabólica, y que, por tanto, los distintos nombres aluden a un único fenómeno. De este modo, la demonología aporta el primer modelo coherente de interpretación de estos seres como variantes o manifestaciones de un arquetipo trans-cultural. Habrá que esperar al psicoanálisis y a la tipología para poseer herramientas no teológicas que nos permitan seguir avanzando en este sentido.

Con vistas a una reinterpretación no teológica, el punto más débil de la exposición de Teodoreto es su renuencia a aceptar la existencia de un principio sobrenatural femenino, renuencia desarrollada más tarde por Santo Tomás, para quien un mismo demonio puede adoptar, a conveniencia, las formas de *súcubo* o *íncubo* (*Summa Theologica* I 51 3). Esta reducción de lo femenino sobrenatural al ámbito de la mera apariencia puede analizarse como un modo de defensa de la conciencia patriarcal respecto al tipo de entidades o arquetipos que encarnan deidades como Hécate o Lilith, principios divinos femeninos ajenos a la voluntad y autoridad de un Dios masculino.

En efecto, aunque en la teoría los principios sobrenaturales quedan en el ámbito de lo asexuado, en la realidad esto se opera reduciendo a los ángeles, a los demonios y a dios al género masculino, no marcado (cf. Paglia 1990: 40). Los dos grandes principios metafísicos (el bien y el mal) tienen personificaciones masculinas. Dios es Dios-Padre, y actúa como principio masculino a la hora de engendrar su hijo; su contrafigura, Satán, es también una figura de marcada virilidad, como se mostrará hasta la saciedad en la imaginación inquisitorial de los aquelarres.

24. El ὀνοσκελής como demonio.

Anteriormente hemos visto cómo, junto a la forma más común ὀνοσκελίς, tenemos documentado el adjetivo de 2 terminaciones ὀνοσκελής (→§7). Luciano utiliza

este adjetivo en femenino para referirse a las θαλαττίους γυναῖκας Ὀνοσκελέας προσαγορευομένας (E11B). En cambio, Psello lo utiliza en masculino, οἱ ὀνοσκελεῖς, para referirse a un tipo de demonios terrestres, que habitan los lugares solitarios y áridos (*De energia daemonum* 19).

El ὀνοσκελής, en Psello, no es un espíritu del tipo de los que atacan a los niños o a las mujeres. De hecho, Psello caracteriza a los ὀνοσκελεῖς oponiéndolos a los espíritus de la humedad y la molicie, entre los que se cuenta el espíritu que ataca a las parturientas (que siempre toma forma femenina):

> *La especie lucífuga, por el contrario, tiene muy reducida la imaginativa y no son muchas las apariencias que puede tomar, porque ni posee muchos tipos de imágenes ni su cuerpo puede cambiar con facilidad. Entre los mencionados están los acuáticos y los terrestres, que pueden vertirse en más apariencias, pero en aquellas en que se encuentran a gusto se quedan para siempre. Y así, cuantos viven en lugares húmedos y gustan de una vida más muelle se hacen semejantes a aves y mujeres. Por eso los griegos los llamaron, en femenino, Náyades, Neríades y Dríades. Los que viven en lugares áridos y tienen el cuerpo extremadamente seco, como se cuenta que deben de ser los ὀνοσκελεῖς, se convierten en hombres y a veces en perros, leones y animales de comportamiento masculino.*
>
> *Así, no ofrece ninguna dificultad el que el demonio que atormenta a las parturientas se muestre como hembra, pues es un demonio lascivo que se complace en líquidos sucios: toma la apariencia que corresponde a la vida que más le agrada.*

El ὀνοσκελής, tal como lo concibe Psello, pese a su obvio parentesco formal con la ὀνοσκελίς, no cumple la función definitoria de las ogresas, e incluso se opone estructuralmente a ellas. Su caracterización parece corresponderse más bien al tipo de demonio, con figura humana y pies de asno, que ataca a San Antonio (E18).

Sí entraría dentro de nuestro estudio el demonio de forma femenina que, según Psello, ataca a las parturientas, y al que desgraciadamente no da nombre. Podemos pensar que se refiere a Gelo o, menos probablemente, a Lamia: a ambas se le atribuyen ataques de este tipo (→L§117.1, G§38.1).

La oposición establecida por Psello: femenino—humedad / masculino—aridez, no se ajusta bien a los datos que tenemos sobre las ogresas. Los λιβυκὰ θηρία de Dión de Prusa, formas de lamia, habitan en el desierto de Libia; en cambio, otras lamias habitan en el mar. Altamar y el desierto, que en la concepción de Psello se opondrían, son análogos en cuanto espacios exteriores al espacio humano habitable y protegido; en ambos se da la imaginación de ogresas, e incluso de una misma ogresa, como Lamia.

Junto a la ὀνοσκελίς, existió también la figura de la aparición diabólica con pies de asno, de sexo indefinido o masculino, tal como aparece en la influyente *Vida de San Antonio* de Atanasio (E18A):

> Εἶτα μεθ᾽ ἡμέρας ὀλίγας, ὡς εἰργάζετο (ἔμελε γὰρ αὐτῷ καὶ κοπιᾷν), ἐπιστὰς τις τῇ θύρᾳ, εἵλκε τὴν σειρὰν τοῦ ἔργου· σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε, καὶ ταύτας τοῖς εἰσερχομένοις ἀντὶ τῶν κομιζομένων αὐτῷ ἐδίδου. ᾽Αναστὰς δὲ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ.
>
> *Más tarde, a los pocos días, mientras trabajaba (pues a él también le interesaba trabajar), alguien que estaba frente a la puerta tiraba del hilo de la obra. Pues cosía unas canastas, y estas a los que se acercaban se las daba a cambio de lo que le proveían. Y levantándose, vio una fiera, semejante a un hombre hasta los muslos, y que tenía las patas y los pies como los de un asno.*

Es probable que los lectores de la versión de los LXX pensaran en este tipo de apariciones, populares en el folklore de la ascética primitiva, a la hora de entender al ὀνοκένταυροι del texto bíblico (→§23). Los ὀνοσκελεῖς de Psello, demonios masculinos del desierto, parecen también espíritus de este tipo.

En cualquier caso, la anotación de Teodoreto (E25A), que identifica a los ὀνοκένταυροι con las ὀνοσκελίδες indica que, al menos en su época, o en su ámbito cultural, era mucho más popular la imaginación del híbrido demoníaco como femenino[404]. La ὀνοσκελίς se impone sobre el ὀνοκένταυρος y el ὀνοσκελής, y solo Psello vuelve a resucitar la forma masculina.

Por otra parte, en la elección de formas masculinas para referirse, genéricamente, a los demonios, puede haber pesado el dogma de que los demonios no tienen sexo (lo que, en la práctica, parece resolverse haciéndolos siempre de género gramatical masculino, no marcado: →§22).

Resumamos: el esquema formal de la ὀνοσκελίς, desarrollo de la anterior ἔμπουσα, toma carta de naturaleza dentro de la demonología de un modo doble: el pueblo la considera una demonesa como Lilith, con entidad autónoma de los demonios masculinos (E16-E55), mientras los teólogos, como Teodoreto o Psello, ven en ella una apariencia más, falazmente sexuada, del demonio (E25A, *De energia daemonum* 19).

[404] Que en el siglo V el término ya estaba obsoleto en el imaginario lo indica la anotación de Cirilo de Alejandría a *Is.* 21, 22 (*PG* 70, 364 D), que interpreta ὀνοκένταυροι como un modo de referirse a los asnos salvajes: τοὺς δέ γε τῶν ὄνων ἀγρίους ὀνοκενταύρους ὠνόμασεν (E21).

Por otra parte, de modo tal vez independiente, dentro de la demonología se desarrolla la imaginación de un tipo de demonio, el ὀνοσκελής, que coincide formalmente con la ὀνοσκελίς (híbrido de humano con patas de asno), pero se diferencia funcionalmente de ella, pues, hasta donde sabemos, no actúa como asustaniños ni súcubo, y está caracterizado como masculino.

25. Onoscélide como espíritu (πνεῦμα).

25.1. Panorama general.

En cuanto demonio, en el sentido judeo-cristiano del término, la ὀνοσκελίς pertenece al orden de los πνεύματα malignos. Como tal espíritu se alude a ella por vez primera en el *Testamento de Salomón* (E16); más tarde, encontramos una pervivencia textual de las mismas fórmulas en algunos textos mágicos tardíos (E49, E51).

En la época aproximada de composición del *Testamento* (→§22), πνεῦμα es un término común entre paganos y cristianos. En la obra de los neoplatónicos como Jámblico y Porfirio, paganos, cobra gran predicamento la evocación teúrgica de πνεύματα, concebidos como espíritus invisibles mediadores entre el mundo terrenal y otras esferas superiores, al modo de los δαίμονες de la tradición anterior.

Por su parte, entre los cristianos de habla griega, πνεῦμα es un término de sentido amplio, que puede aplicarse al aliento de Dios mismo (πνεῦμα θεοῦ, en la Septuaginta, *Ge.* 1,2), pero que también se usa a menudo para referirse al Diablo: πνεῦμα πονηρόν (*Act. Ap.* 19.12, 15) o a sus subordinados, los ἀκάθαρτα πνεύματα (*Apoc.* 16,13).

25.2. La Ὀνοσκελίς como πνεῦμα σεσωματοποιημένον.

En el *Testamento de Salomón*, la Ὀνοσκελίς se presenta a sí misma, a requerimiento de Salomón, como un «espíritu corporeizado», πνεῦμα σεσωματοποιημένον:

> [3] ἐλθούσης δὲ αὐτῆς πρός με εἶπον * αὐτῇ· «λέγε μοι σὺ τίς εἶ.» [4] ἡ δὲ ἔφη· «ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον * φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς».
>
> [3] *Habiendo comparecido ante mí, le dije:*
> *— Dime quién eres tú.*
> [4] *Ella dijo:*
> *— Me llamo Onoscélide, espíritu hecho cuerpo, que tiene su cubil sobre la tierra.*

Esta fórmula, πνεῦμα σεσωματοποιημένον, que reaparece en uno de los textos mágicos editados por Delatte (E51) merece cierto detenimiento. Σωματοποιέω es «dar un cuerpo, revestir de un cuerpo».

La fórmula permite varias interpretaciones. Puede entenderse que la ὀνοσκελίς se da a sí misma, a voluntad, un cuerpo adecuado para materializarse a sus víctimas o adoradores en el mundo de vigilia[405]. En este sentido, la forma adoptada sería un φάσμα o εἴδωλον suyo, un simulacro de cuerpo, hecho de apariencia de materia (→§19). Tendríamos, pues, un desarrollo del carácter fantasmático que ya tenía Empusa, según vemos en Aristófanes (E2B) y Filóstrato (E12B).

También cabe pensar que, dado que la ὀνοσκελίς es un espíritu de la lujuria, que se une a menudo a los hombres, son estos los que en sueños le dan forma, con su fantasía desbordada (en cuyo caso tendríamos aquí un antecedente del súcubo medieval).

Puesto que πνεῦμα y σῶμα son antónimos, un πνεῦμα σεσωματοποιημένον es un espíritu cuya esencia se ha corrompido, alejándose del principio celeste para encarnarse en lo corpóreo y terrestre[406]. Así parece indicarlo la fórmula φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς.

Por supuesto, nada obsta el que varios de estos sentidos sean simultáneamente pertinentes. Lo importante es que la expresión se deja interpretar desde la tradición de Empusa, pero al mismo tiempo apunta a desarrollos propios de la magia y la demonología de época ya cristiana.

En una *Plegaria de San Atanasio de Alejandría, el Grande*, editada por Delatte (E51) reaparece la misma fórmula, con un paralelismo tan estrecho que indica que, sin duda, el redactor ha contado como fuente con el *Testamento*:

> Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον Ὀνοσκελίδα, τὸ σεσωματωμένον πνεῦμα, τὸ φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς.
>
> *Te conjuro, demonio perverso femenino y encinto, el llamado Onoscélide, el espíritu corporeizado, el que tiene su madriguera sobre la tierra.*

[405] Así lo entiende Busch, que traduce *ein Gest, dem ein Korper geschaffen wurde* (2006: 108).

[406] La idea de un πνεῦμα σεσωματοποιημένον puede rastrearse en Platón: según el *Fedón* (81C-D), las almas apegadas a lo material se convierten en espectros (σκιοειδῆ φαντὰσματα, εἴδωλα) que se manifiestan en las cercanías de su tumba, para terminar tomando cuerpo en animales afines a su carácter. Busch (2006: 112-3) ve en la fórmula un eco del debate neoplatónico sobre la naturaleza corpórea de los démones.

Vemos aquí la pervivencia de las fórmulas con que la Ὀνοσκελίς se presenta a sí misma en el *Testamento* (ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον * φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς·). Debemos, pues, contar con una serie abundante de conjuros que repiten la fórmula durante un número indeterminado, pero ciertamente largo, de siglos; o bien con el uso del *Testamento* como manual de referencia autorizado por parte de creyentes posteriores en la magia.

25.3. Evocación de Onoscélide.

En la época de creación del *Testamento de Salomón* la evocación de los espíritus, de raigambre grecolatina, convive con el desarrollo de una demonología de inspiración judeocristiana. En el caso del redactor del *Testamento*, «un judeocristiano cuya fe no es precisamente nítida y acrisolada, sino una mezcla sincrética de muy diversos elementos, en los que predomina el interés por lo mágico sobre lo teológico» (Piñero 1987: 329), nos encontramos en una encrucijada perfecta entre ambas culturas.

El texto presenta a Ὀνοσκελίς a las órdenes del rey, que exige a Belcebú que se la traiga. Obviamente, el extraordinario poder mágico de Salomón hace que esta evocación deba tratarse como caso aparte, no representativo de la evocación de πνεύματα tal como el autor la conocía. Probablemente, la intención del redactor ha sido dar un marco narrativo, mítico, a la descripción de los espíritus, con sus nombres, atributos y poderes.

A partir de un libro de referencia, como el *Testamento*, se podían formular sortilegios, para propiciarse a los espíritus o alejarlos. En el caso de la ὀνοσκελίς, hemos visto cómo el autor de un conjuro muy posterior utiliza, para evocarla, las mismas palabras con las que ella se declara al rey en el *Testamento* (→§73).

La literatura mágica nos ha dejado varios ejemplos de rituales que sirven para invocar (E53, E55) o, más habitualmente, alejar a la Ὀνοσκελίς, por llamamiento directo (E51) o por intermedio de la divinidad (E49, E54).

En el *Testamento*, la ὀνοσκελίς aparece como un espíritu maligno al que ciertos desventurados suelen evocar en sus rituales. Ella misma declara (E16A):

> πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόοις ὅτι οὗτοι συναστροί μού εἰσιν, καὶ γὰρ * τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα ** καὶ φανερῶς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἴδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖόν με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν.

Y muchas veces me uno con los hombres, que creen que soy una mujer, sobre todo con aquellos de cutis color de miel, ya que son del mismo signo que yo. Y, en efecto, adoran a mi estrella tanto oculta como manifiestamente, y no saben que se dañan a sí mismos y me excitan a ser más dañina. Pues quieren procurarse oro por medio de la mención (de mi nombre); y yo les doy un poco a los que me adoran bien.

Vemos, pues, que el πνεῦμα es objeto de un culto muy perjudicial, orientado por la lujuria y la codicia. Conservamos algunas invocaciones mágicas tardías que pueden entenderse en este sentido: en uno de los conjuros editados por Armand Delatte en los *Anecdota Atheniensia* (E53) se invoca a este espíritu, entre muchos otros congéneres, con miras a conseguir algún objetivo, que no se explicita:

᾿Ορκισμὸς τῆς ἀνατολῆς.

᾿Εσεῖς, πνεύματα τῆς ἀνατολῆς· Λουτζιφέρ, Πελτζαφατάϊ, Γαασή, Σακοβολάς, Τζελσιώδ, Πολλαικύναις, Περριοράθ, ῾Οονέκι, ᾿Ορθαὶ, ᾿Ορνιᾶ, ᾿Αβεχέ, Βιναέ, Λαμπορές, Παρατόν, [5] Βηκαρτόν, ᾿Ονισκελιά (...), ἔρχεσθε, ἔρχεσθε, μὴ βραδύνετε, ἀλλ᾽ ἐκ παντὸς τόπου ἔνθα εὑρίσκετε, ταχύνατε.

3 πνεύματα] * τοῖς πνεύμασι cod. 6 βραδύνεται cod. ἐκ] ε cod. 7 ἔθα cod.

Conjuro del oriente.

Vosotros, espíritus del oriente: Lucifer, Peltsafatai, Gaasé, Sakovolás, Tselsiod, Polekines, Perrioraz, Ooneki, Orthaí, Ornías, Abekhé, Binaé, Lamporés, Paratón, [5] Bekartón, Oniskeliá (...) id, id[407]*, no os demoréis, de cualquier lugar donde os encontréis, apresuraos.*

En otro conjuro del mismo *corpus* se invoca a Onoscélide entre los «demonios de la triple encrucijada», a los que se desea hacer un encargo (E55; →§28.10).

Frente a estos conjuros que se dirigen a propiciar a la Onoscélide, hallamos también en el *corpus* de los *Anecdota Atheniensia* y en el de los *Anecdota Graeco-Byzantina* ejemplos de conjuros en sentido contrario, apotropaicos (E51, E49, E54, E56).

En la *Plegaria de san Atanasio de Alejandría el Grande* editada por Delatte, ya aludida, se conjura a la Onoscélide, en esta ocasión no solo como πνεῦμα, sino también

[407] El texto no deja claro si se trata de que los espíritus se acerquen al conjurador o se alejen: se limita a ordenarles que abandonen su actual paradero.

como «demonio femenino» (δαιμόνιον πονηρὸν τό θήλεια)[408]. El texto en cuestión (E51) dice así:

> Ἑτέρα (εὐχή), τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας τοῦ μεγάλου.
>
> (...) ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον Ὀνοσκελίδα, τὸ σεσωματωμένον πνεῦμα, τὸ φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἔχον την κατοικησιν ἐν κρημνοῖς καὶ ἐν σπηλαίοις καὶ ἐν φαραγγίοις, τὸ συγγινόμενον τοῖς ἀνθρώποις κατά φαντασίαν ὡς γυναῖκα νομίζουσιν εἶναι, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰὴλ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα.
>
> 3 θυλία cod. in marg. δαιμόνιον θυλικὸν ὀνοσχελίδα 6 φαράγκοις cod. 7 γυνὴ νομίζοντας cod.
>
> *Otra (plegaria), de san Atanasio de Alejandría, el Grande.*
>
> *(...) Te conjuro, demonio perverso femenino y encinto, el llamado Onoscélide, el espíritu corporeizado, el que tiene su madriguera sobre la tierra y tiene su morada en barrancos y en cuevas y en abismos, el que se une con los hombres en su fantasía, de modo que creen que es una mujer, el que es neutralizado por el santo Iel de nuestro señor Jesucristo, retírate del siervo de Dios, Fulano.*

En este caso, se trata, a juzgar por la imprecación final, de exorcizar al demonio, forzándole a abandonar a una víctima habitual de su trato (tal vez un caso de polución nocturna). La breve sinopsis del comportamiento de Onoscélide, que se une a los hombres aparentando ser mujer, recuerda inmediatamente la conducta de Empusa en Filóstrato (E12B); el exorcista haría aquí el papel de Apolonio de Tiana.

La apreciación de que la unión con los hombres tiene lugar κατὰ φαντασίαν sugiere que se trata de un súcubo, que ataca a los hombres durante sus ensueños, probablemente provocando sueños pecaminosos de contenido erótico. De hecho, φαντασία es *term technique du vocabulaire magique qui désigne très expressment les rêves érotiques* (Caillois 1937b: 146; cf. Pradel 1907: 77, Delatte y Josserand 1934: 229). Por otra parte, esta unión κατὰ φαντασίαν viene a resaltar el carácter fantasmático de Onoscélide, su condición de φάσμα (→§18).

[408] Ello sugiere que para los usuarios πνεῦμα (ἀκάθαρτον) y δαιμόνιον son ya términos sinónimos, de los que simplemente el primero es más común (sobre todo en evocaciones propiciatorias), y ambiguo respecto al carácter benéfico o maléfico del espíritu; en un conjuro apotropaico procede el uso, bien de πνεῦμα ἀκάθαρτον, bien de δαιμόνιον (marcando en cualquier caso el carácter diabólico de la presencia que se rechaza).

En otra de las εὐχαί editadas por Delatte, se solicita a Dios que aleje a varias clases de espíritus malignos, entre los que se cuenta el espíritu de dragón alado de la Σκελίς (τὸν πτεροδράκονταν [πνεῦμα] τῆς Σκέλιδος). El texto (E49) dice así:

> Δῆσον, Κύριε, τοὺς λς᾽ κοσμοκράτορας, δῆσον, Κύριε, τοὺς ζ᾽ ἄρχοντας καὶ τὰς ζ᾽ ζάλαις, δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν τὸν ᾽Ορνιαν τὸν ᾽Αμοδεκτον, τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου.
>
> 1 τοὺς add. Delatte 3 πταιρνοδρακονταν A 4 Σκέλιδος (= ᾽Ονοσκελίδος) Delatte: παιλιδος, ut videtur, A
>
> *Ata, Señor, a los treinta veces doscientos señores del mundo, ata, señor, a los siete arcontes y a las siete tempestades, ata, señor, al espíritu Okhikón, a Ornías, a Amodecto, al espíritu de dragón alado de la (Ono)scélide y a la maldita Gelo.*

La corrección de Delatte parece acertada: Σκελίς, «Muslo, Pata», es un ἅπαξ sin interpretación plausible como nombre de un demonio, a no ser que se interprete como una apócope expresiva del nombre compuesto ᾽Ονοσκελίς, más largo. Σκελίς, así apocopado, hace pareja rítmica con Γιλλού, la otra ogresa con la que aparece coordinada.

Por otra parte, el texto muestra un nivel lingüístico muy degradado y vacilante, del que son ejemplo los acusativos τὸ... πνεῦμαν, τὰς... ζάλαις (este último con declinación propia ya del griego moderno).

El epíteto πτεροδράκονταν es inusitado aplicado a la Onoscélide. No obstante, los amuletos contra este tipo de espíritus (desde la Lamashtu babilónica) a menudo los muestran alados[409]. En el *Testamento de Salomón* aparece un demonio llamado Πτεροδράκων, con cara y pies humanos pero cuerpo y alas de dragón, que toma por las nalgas a las mujeres, dejándolas embarazadas, y arroja fuego por la boca. Parece que en el conjuro ha habido un cruce entre Onoscélide y este dragón: quizá originariamente aparecieran en el texto como dos demonios distintos: τὸν πτεροδράκοντα, (τὸ πνεῦμα) τῆς Σκέλιδος[410].

La variante de uno de los manuscritos (A): παιλιδος puede tal vez ponerse en relación con la raíz de παῖς (cf. la forma πάϊλλος, *male infant* según LSJ, documentada en

[409] Sobre el carácter serpentino de Empusa, →§28.2.

[410] Podría también pensarse que se trata del «dragón alado del muslo», por tratarse de un espíritu lujurioso que acecha el vientre de las mujeres. En este caso, el texto nada tendría que ver con Onoscélide.

Tanagra: *IG* 7.700). Probablemente estemos ante una indicación de que se trata de una ogresa, un espíritu hostil a los niños.

Dentro de los textos greco-bizantinos editados por Vassiliev (*Anecdota Graeco-Byzantina*) se incluye una oración *In infirmos* o *In restituendam a morbo seruam Dei Mariam*. Se trata de un texto muy largo, encabezado por una oración a Dios, «médico de los enfermos y Dios de toda invocación» (ὁ ἰατρὸς τῶν νοσούντων καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως), a quien se le pide que cure de astenia a su sierva María. Con este fin el exorcista va ordenando a todos los espíritus malignos que se alejen de la enferma; entre ellos, el espíritu de Onoscélide ([πνεῦμα] ὀνοσκελιακὸν).

El fragmento en que se incluye la referencia a este ser es el siguiente (E56):

> μή τις ἐπαοιδὸς φθόνῳ εἰργάσατο ἢ περιεποιήσατο ἢ ἀπὸ φαρμάκου ἢ φθόνου ἢ ζήλου, μὴ ἀπὸ βαρέων αἰσχρῶν ὀφθαλμῶν, μὴ ἀπὸ βασκοσύνης καὶ πάσης ἄλλης συμφορᾶς ἐπερχομένης, μὴ πρηστηριακὸν ἢ βουβιατικὸν ἢ ἐπιπεμπτικὸν ἢ κεφαλικὸν ἢ χειρῶν καρδίας καὶ ποδῶν ἢ δαιμονικὸν φασματικὸν ἢ καλὶς τῶν ὀρέων, μὴ ὀνοσκελιακὸν ἢ νεραΐδων, μὴ τῶν ἐν ζώφῳ ἀέρων πετωμένων καὶ ἤλθατε ἀδικῆσαι τὴν δούλην τοῦ θεοῦ.
>
> *Que ningún conjurador obre por envidia o saque provecho, sea de un veneno, sea de envidia o de celos, que no [saque provecho] de ojos pesados y feos, que no [saque provecho] del mal de ojo o de cualquier otra desgracia que sobrevenga, que no [se acerque el espíritu] huracanado o el de las glándulas o el enviado o el de la cabeza o el de los males del corazón y de los pies o el demoníaco en forma de aparición o la Bella de las Montañas, que no [se acerque] el de la Onoscélide o de las Nereidas, que no [se acerquen] los que vuelan en el aire con forma de animales y vengan a hacer mal a la sierva del Señor.*

Dentro de la extensa serie de espíritus de las enfermedades y del mal, el espíritu de Onoscélide (ὀνοσκελιακὸν) aparece encuadrado por algunos otros que pertenecen claramente al mismo ámbito: el ἅπαξ ἐπιπεμπτικόν (por ἐπιπεμπόμενον) recuerda la definición de Empusa como φάσμα ἐπιπεμπόμενον por Hécate[411]. Poco después se habla del espíritu δαιμονικὸν φασματικόν, expresión que recoge simultáneamente dos de los órdenes estudiados en relación con estos seres (demostrando que se trata de dos órdenes, si no sinónimos, sí acumulables en una misma entidad). La Bella de las Montañas (Καλὶς –por Καλὴ– τῶν ὀρέων), también conocida como Señora de las Montañas (Δέσποινα τῶν ὀρέων), es un personaje habitual de la demonología bizantina, al que

[411] Delatte y Josserand (1934: 230) definen al ἐπιπεμπτικὸν πνεῦμα como *un démon... envoyé à un homme pour le tourmenter*.

algunos ponen en relación con las Niñas de la Montaña (Κουρίτσια τοῦ βουνοῦ) del folklore griego reciente (Delatte y Josserand 1934: 224). Las Nereidas, en el folklore reciente, y probablemente antes, son enemigas de los niños, a los que raptan a mediodía para llevárselos a sus cuevas (Πολίτης 1871: 106-9).

Muy similar es es uno de los textos mágicos editados por Delatte (E50), donde el pasaje correspondiente dice

> ἢ Καλῆς τῶν ᾽Ορέων ἢ Νεραϊνδος <ἢ> Ονοσκελίδος (cod. εἰς νὰς κελίδος).

Callois (1937b: 76 n.1) sugiere que Onoscélide adjetivaría aquí a Nereida, pero el texto paralelo que acabamos de ver no apoya su suposición.

26. Empusa, emanación de Hécate.

El intento de determinar el *status* ontológico de Empusa supone que, efectivamente, se trata de algún tipo de entidad independiente. No obstante, ya hemos tenido ocasión de examinar algunos testimonios que vinculan a Empusa con Hécate, sugiriendo que se trata de una emanación o manifestación de la diosa.

La discusión sobre qué es Empusa no puede, pues, darse por cerrada sin examinar en qué sentido se trata de una prolongación de Hécate.[412]

27. Vinculaciones explícitas con Hécate.

Algunos textos relacionan abiertamente a Empusa con la diosa: definen al personaje como φάσμα de Hécate (→§27.1), enviado por la diosa (→§27.2), o δαίμων de su entorno (→§27.3) (definiciones que las vinculan, pero que permiten, pese a ello, interpretarlas como dos entidades separadas). Más lejos van los testimonios que identifican a ambas como sinónimas (→§27.4), remitiéndose para ello a un fragmento de Aristófanes (E2C), que, como veremos, admite sin embargo interpretaciones distintas.

27.1. Empusa, aparición de Hécate.

El léxico de Harpocración (E9), de comienzos de nuestra era, nos da una formulación tan sencilla como ambigua:

> ῾Εμπουσα· ...φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς ῾Εκάτης.

En su léxico, Focio (E28B) la reproduce de este modo:

[412] Es curiosa (pero no hay textos que la sustenten) la sugerencia de Arata (2010: 64) de que Empusa podría ser en última instancia (*perfino*) una hija de Hécate.

Ἔμπουσα· φάσμα τι τῆς Ἑκάτης.[413]

El mismo Focio ofrece a continuación de la anterior una variación interesante, que vincula esta aparición «de Hécate» (idea que expresa, en vez de con el genitivo τῆς Ἑκάτης, con el adjetivo Ἑκαταῖον) con Onoscélide (un término, sin duda, más común en su época):

Ἔμπουσα· Ὀνοσκελοῦς φάσμα Ἑκαταῖον.

Por su parte, el *Etymologicum Gudianum* (E32) y el *Lexicon Artis Grammaticae* (E57) utilizan un adjetivo sinónimo de Ἑκαταῖον, Ἑκατήσιον:

Ἔμπουσα· φ[[άσμα]] Ἑκατήσιον·

Otro léxico bizantino, el *Lexicon Patmense* (E58), añade a la fórmula que hallamos en Focio una referencia a la polimorfía:

Ἔμπουσα· Ἑκάτης τι φάσμα εἰς πολλὰς ἰδέας [χειρ. εἰδέας] μεταβαλλόμενον.

La fórmula indica una clara dependencia ontológica de Empusa respecto a Hécate. Caben dos lecturas de esta fórmula: puede tratarse de Empusa como manifestación (φάσμα) de Hécate, una forma entre varias que la diosa toma para hacerse visible. Esta interpretación del genitivo parece a primera vista la lectura más espontánea del pasaje, y favorece la visión de quienes, con posible apoyo en Aristófanes, identifican a Empusa con Hécate (→§27.4). Sin embargo, también es posible interpretar que Empusa como un ser inmaterial (φάσμα, como equivalente a εἴδωλον o δαίμων) al servicio de Hécate, que le pertenece, pero es distinto de ella.

El genitivo τῆς Ἑκάτης (y los adjetivos Ἑκαταῖον y Ἑκατήσιον) implicarían pues, aquí, un modo específico de posesión: no en el sentido en el que algo se entiende como parte integrante del propio ser (como una mano) o emanación del propio ser (como una palabra o una secreción orgánica), sino en el sentido de propiedad en el que alguien considera suyo algo o alguien exterior a sí (como un empleado lo es de su superior jerárquico).

27.2. Empusa, aparición demoníaca enviada por Hécate.

[413] La misma fórmula aparece en la *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων*: Ἔμπουσα· ὀνοσκελοῦς φάσμα Ἑκαταῖον (E59).

La fórmula de Harpocración de Empusa como φάσμα τῆς Ἑκάτης no ha tenido, fuera del eco en Focio, éxito en la tradición. En su lugar, ha triunfado la formulación que encabeza este apartado: Empusa como φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον.

La expresión aparece por vez primera en Hesiquio (E22B). Posteriormente, a través del escoliasta a Ar. *Ra.* 293 (E2B-1), cuya formulación es casi literalmente coincidente con Harpocración, la encontramos repetida en el léxico de Focio (E28B), la *Suda* (E31), Eustacio (E33G), Tzetzes (E34A), el léxico atribuido a Zonaras (E35), el *EM* (E36) y el *Etymologicum Symeonis* (E37).

A través de todos estos ecos, la frase se mantiene casi invariable. Las únicas variaciones se dan al inicio y al final de la misma: encontramos una elección, al inicio, entre las formas sinónimas φάσμα y φάσντασμα y al final entre ἐπιμεμπόμενον y el simple πεμπόμενον.

Manteniendo φάσμα (que tiene a su favor el aparecer ya en Harpocración: E9) y ἐπιπεμπόμενον (que tiene a su favor el ser la forma más compleja, y a la vez la que tiene testimonios más antiguos) como opciones prioritarias de lectura, y utilizando en el aparato nuestro cifrado de los testimonios, podemos pues editar críticamente de este modo la afirmación:

ἔμπουσα· φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον.

.....

1 φάσμα (ἔμπουσα φάσμα... τῆς Ἑκάτης iam Harpocrat. E9) Hsch E22B, Eust. E33G, *Lex. Rhet.* E5: φάντασμα Sch. Ar. E2B-1, et hinc Phot. E28B *Sud.* E31, Tz. E34A, Ps. Zonar. E35, *EM* E36: ἐπιπεμπόμενον Hsch. E22B, Sch. Ar. E2B-1, Phot. E28B, *Sud.* E31: πεμπόμενον Eust. E33G, Tz. E34A, Ps. Zonar. E35, *EM* E36, *Etym. Sym.* E37, *Lex. Rhet.* E5[414]

Esta formulación admite, en paralelo a las lecturas propuestas para φάσμα τῆς Ἑκάτης, dos interpretaciones posibles: puede tratarse de Empusa como «manifestación» (φάσμα) de Hécate, una forma punitiva de sí misma que la diosa envía contra aquel que se ha ganado su malevolencia, o bien de un «ser inmaterial» (φάσμα, como eventual sinónimo de εἴδωλον o δαίμων) que está al servicio de Hécate pero es distinto de ella, y al que esta envía contra aquellos que despiertan su ira.

[414] A la serie cabe añadir aún el testimonio del gramático Genadio, que utiliza solo la primera parte de la fórmula: Ἔμπουσα, ὅ ἐστι φάντασμα δαιμονιῶδες (E44).

Empusa estaría, pues, en una relación con Hécate semejante a la que tienen otros auxiliares suyos, como las Farmácides, los espectros de muertos prematuros (ἄωροι) o la comadreja.

27.3. Empusa, demonio del entorno de Hécate.

Dentro de esta serie de testimonios que vinculan explícitamente a Empusa con Hécate, como emanación o enviada suya, debemos contar también con la afirmación de Eustacio (en su paráfrasis de Dionisio Periegeta: E33B), quien a propósito del jaspe indica:

> Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων, ὧν ἓν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην.
>
> *Pues parece que es alejadora del mal esta piedra y alejadora de las apariciones, una de las cuales es también Empusa, cierto demonio del ámbito de Hécate.*

Como se ve por el contexto de la cita misma, para Eustacio Empusa es tanto φάσμα como δαιμόνιον: por lo tanto, su afirmación puede bien ser un simple desarrollo o *variatio* de las glosas φάσμα τῆς Ἑκάτης o φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον. Sabemos que Eustacio conocía bien estas glosas, al menos la segunda, puesto que la cita explícitamente en su comentario a la *Odisea* (E33G).

Puede, pues, que se haya limitado a expresar la información trasmitida por la tradición, con la única variación lexicográfica que supone usar δαιμόνιον (término de su propio imaginario, el cristiano) en vez de φάσμα (término más ambiguo, de raíz pagana)[415].

No obstante, en la transformación de la fórmula, se puede contar, además de con la equivalencia eventual, δαιμόνιον = φάσμα, con un conocimiento por parte de Eustacio de la existencia de un «cortejo» o «séquito» que rodea a Hécate, dentro del cual él adscribe a Empusa (→§29).

En cualquier caso, a diferencia de las glosas de Empusa como φάσμα τῆς Ἑκάτης o ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον (que permiten varias interpretaciones), en este caso está claro que Eustacio concibe a Empusa como una entidad separada ontológicamente de Hécate, aunque asociada a ella. Empusa está «alrededor» de Hécate (περὶ τὴν Ἑκάτην), lo que exige que esté (y tenga existencia autónoma) fuera de ella.

27.4. ¿Empusa = Hécate?

[415] Sobre la *interpretatio christiana* de Empusa como demonio, en Teodoreto, y de las *lamias* como demonios en Martín de Braga, →§20.

Si los textos que acabamos de examinar dejan en una cierta ambigüedad la relación exacta entre Empusa y Hécate (→§27.1-§27.3), hay otra serie de testimonios, que se remontan a Hesiquio (E22B) y el escoliasta a Aristófanes (E2B-1), que afirman explícitamente la identidad de ambas[416].

Todos estos testimonios se remiten a un fragmento de Aristófanes, que gracias a ellos se nos ha conservado (E2C), y que, como veremos, ha sido objeto de varias reconstrucciones e interpretaciones.

En la formulación de Hesiquio (E22B), la identidad aparece afirmada de este modo:

> ᾽Αριστοφάνης δὲ τὴν ῾Εκάτην ἔφη ῞Εμπουσαν.

El comentarista a Aristófanes va más lejos y nos ha conservado, aunque en estado deficiente, el pasaje aristofánico que en su opinión justifica este juicio:

> ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ ῾Εκάτῃ, ὡς ᾽Αριστοφάνης ἐν τοῖς Ταγηνισταῖς ('Χθονία θ᾽ ῾Εκάτη σπεῖρας ὄφεων ἐλελιζομένη'. εἶτα ἐπιφέρει 'τί καλεῖς τὴν ῞Εμπουσαν;'»).
>
> *Y algunos, que es la misma que Hécate, como Aristófanes en los* Freidores *(«Y Hécate subterránea envuelta en una espiral de serpientes». Luego añade «¿Por qué llamas a Empusa?»).*

Los testimonios posteriores no nos aportan más información al respecto: la *Suda,* Tzetzes y el *Etymologicum Symeonis* se limitan a reproducir, con otra sintaxis, la afirmación desnuda de Hesiquio (E31: ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ ῾Εκάτῃ; E34A· τὴν ῞Εμπουσαν οἱ μὲν αὐτὴν τὴν ῾Εκάτην οἴονται εἶναι; E37: Οἱ δὲ αὐτὴν τὴν ῾Εκάτην οἴονται εἶναι).

Como se ve, la autoridad que concedamos a los partidarios de la identificación depende del diagnóstico que hagamos de su interpretación de Aristófanes.

El escoliasta es el único trasmisor del fragmento. Solo contamos, pues, con elementos de coherencia interna (métrica o de sentido), o aportaciones de *loci similes*, para procurar reconstruirlo. A partir del testimonio del escolio, Kassel y Austin nos dan la siguiente edición, con aparato crítico:

---

[416] Un caso peculiar, que no supone identidad entre ambas, es el escolio a Apolonio Rodio, donde se dice que Hécate era llamada Empusa por su capacidad de cambiar de forma (E36): πολλὰκις αὐτῆς μεταβὰλλειν τό εἶδος, διό καὶ ῞Εμπουσαν καλεῖσθαι; notemos que también Tetis es llamada Empusa por Dosíadas, por la misma causa (E4-1).

515 (500, 501)

Χθονία θ᾽ ἑκάτη
σπείρας ὄφεων εἰλιξαμένη
(B).[qww/wwq] τί καλεῖς τὴν Ἔμπουσαν;

Schol. (RVEQM Barb) Ran. 293 (hinc Harp. cod. Marc 444 ap. Keaney TAPhA 98, 1967, p. 214 nr. 51) de Empusa ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ, ὡς Ἀριστοφάνης ἐν τοῖς Ταγηνισταῖς (-ιταῖς Q Barb, σταγηνίταις M)· χθονία-ἐξελιξ. εἶτα ἐπιφέρει· τί— Ἔμπουσαν (poetae verba om. R) Hesych. e 2507 Ἀριστοφάνης δὲ τὴν Ἑκάτην ἔφη Ἔμπουσαν

1sq. χθονία θ᾽ ἑκάτη σπείρας ὄφεων Porson Not. Ar. p. 61: χθονίας ἑκάτης πεῖρα σοφῶν VQ Barb: χθ- ἑκ- πείραι σοφῶν E: χθ- ἑκ- πεῖραν σοφῶν Marc.; ἐκάτην πειρασοφῶν M σπείρας iam Hemst. teste Dobradeo Not. Ar. add. p. 123, σπείραις Austin coll. Hdt. VII 90 (aliter Eur. Ion. 1164, Theocr. 24,30) 2 εἰλιξαμένη Porson: ἐξελιξ- EQ Barb Marc.: ἐξελιζ- VM: ejlelizomevnh Sleider p. 21, coll. Hesych. e 1980 ἐλελιζόμενη· σειομένη (Av. 213?) 3 τί καλεῖς codd.: τί καλεῖς <Ἑκάτην> Bergk, vix recte ad sensum testium (vid. Graf. Aur. aet. p. 77): <οὗτος,> τί καλεῖς Kock: <σίγα·> τί καλεῖς Kassel coll. Av. 1505

1 χθονίας θ᾽ ἑκάτης TrGF adesp. 375 2 anguibus in spiras se colligentibus Furiarum ad similitudinem Hecatam effinxit noster Sophoclem imitatus, fr. 535. 5 R. στεφανωσαμένη ...πλεκταῖς ὠμῶν σπείραισι δρακόντων, vid. Wil. Gl. d. Hell. I p. 173, Th. Kraus Hekate (1960), p. 87, et de genere verbi (στεφανωσαμένη, εἰλιξαμένη) Wack. Kl. Schr. I p. 674 3 de Empusa Ran. 293sqq.

Y Hécate subterránea
ceñida por una espiral de serpientes.
*(B) **** ¿Por qué invocas a Empusa?*

Como cuestión previa, hay que notar que parte importante del texto del escolio ha sido corregida por los filólogos. La lectura trasmitida nos daba un texto del tipo: χθονίας ἑκάτης πεῖρα (o πειρᾶν, o πείραι) σοφῶν, «prueba(s) de sabios de Hécate subterránea». Kassel y Austin han aceptado la corrección propuesta por Porson: χθονία θ᾽ ἑκάτη σπείρας ὄφεων. Esta corrección, además de dar un sentido excelente, es métricamente intachable, y se apoya en paralelos sólidos. A pesar de ello, creo obligado el iniciar cualquier comentario al texto indicando que, en esta ocasión como en tantas otras, la *lectio* trasmitida no puede ser abandonada sin más como un absurdo absoluto e inexplicable. Algún copista, al menos, encontró en ella suficiente sentido para darla por buena; para preferirla, acaso, a la que Porson restituyó como original.

La proposición de que Empusa es una «prueba de sabios de Hécate subterránea» es, en efecto, una afirmación que historias como la de Filóstrato avalan sin dificultades. Tenemos en la *VA* una Empusa que, adoptando una forma engañosa, pone a prueba la capacidad de discernimiento de un supuesto sabio (el joven Menipo) y de su más avezado maestro, el legendario Apolonio. La capacidad de trascender las apariencias, sexuadas como femeninas, es, desde luego, la πεῖρα σοφῶν por excelencia: una tarea de connotaciones míticas que viene a sustituir, en un terreno más abstracto, el viejo combate del héroe apolíneo contra el dragón. En el caso de Empusa, lo que hay detrás de tales apariencias es, precisamente, una emanación de Hécate Subterránea.

Por supuesto, reivindicar una proposición semejante como presente en la mente de Aristófanes, tan poco afecto a sabios reales o supuestos, va más allá de lo adecuado o verosímil. Únicamente quiero con ello indicar cómo las deformaciones textuales obedecen, junto a leyes más o menos mecánicas del proceso de copia, también a adecuaciones de sentido. Considerada en términos de evolución y adecuación del imaginario, el proceso de crítica textual no es una mera operación quirúrgica: separa una base original de adiciones posteriores, significativas en cuanto tales. Un error de lectura puede crear un texto que es bastardo respecto al original, pero resulta válido como documento del momento en que aparece. Al menos en este caso, el copista pudo llegar a una lectura que, si bien no era en modo alguno la aristofánica, sí encajaba con lo que él mismo conocía de la figura: su capacidad de poner a prueba la sabiduría, tentándola con apariencias.

Dicho esto, si aceptamos, como es *consensum sapientium*, la corrección de Porson, lo que tenemos es lo siguiente: una invocación a Hécate, en boca de algún personaje, que se ve seguida, con cambio de interlocutor, de la pregunta «¿por qué llamas a Empusa?».

De esta secuencia, algunos filólogos antiguos sacaron la conclusión de que para Aristófanes Hécate y Empusa eran la misma. Puede tratarse de los anónimos ἔνιοι a los que alude el escoliasta:

> ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ, ὡς Ἀριστοφάνης ἐν τοῖς Ταγηνισταῖς.

Dentro de la serie de repeticiones es, como siempre, complejo el intentar separar las voces de los ecos. Lo que podemos inducir sin error es, en todo caso, lo siguiente. Alguien, al menos, tuvo acceso directo a la obra aristofánica, y concluyó de su lectura una relación de ambas figuras. Qué fue exactamente lo que concluyó, y cómo lo dejó expreso, no está demasiado claro. Para el escoliasta a Aristófanes, el erudito dedujo la identidad (τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ); en cambio, Hesiquio se limita afirmar que Aristófanes llamó Empusa a Hécate (como, podemos apuntar nosotros, Dosíadas llama Empusa a Tetis): Ἀριστοφάνης δὲ τὴν Ἑκάτην ἔφη Ἔμπουσαν. Podemos, pues, estar ante un simple tropo.

Aunque la trasmisión no indica nada al respecto, la división del fragmento entre dos personajes parece, en todo caso, obligada. El *Sch.* Ar. se limita a atribuir ambos trozos de texto a Aristófanes: el primero aparece en estilo directo, tras la mención de su nombre. El segundo, tras la indicación, asaz ambigua, εἶτα ἐπιφέρει, *luego añade*. El sujeto lógico de esta segunda frase parece ser, por supuesto, el autor cómico. Para el citador, por tanto, la división del parlamento entre varios personajes ha resultado superflua: lo importante es que es la autoridad en cuestión, el autor Aristófanes, quien dice ambas cosas, y que con la segunda de ellas está recogiendo, diciendo de otro modo, la primera.

El primer pedazo del fragmento (llamémoslo A) es una invocación directa a Hécate. El segundo (B) parece recoger esta llamada, atribuyéndosela a un interlocutor en segunda persona: καλεῖς. Henrichs (1991) ha puesto énfasis en este cambio de interlocutores como clave para entender el paso de Hécate a Empusa. En su opinión, la identificación solo se da, con un propósito cómico, en la mente del segundo de los hablantes, cuando procesa, deformándola, la invocación hecha por el primero.[417]

En la identificación de sujetos distintos, de mentalidad opuesta, estriba según Henrichs el efecto cómico: donde el interlocutor primero, un fanático del otro mundo (*Unterweltsfanatiker*), invoca a Hécate Soterraña (una divinidad seria, objeto de culto), el segundo sustituye a la diosa por Empusa (una figura de cuento popular, a caballo entre lo grotesco y lo cómico, habitual en la Comedia, y extraña del culto). Empusa es, desde luego, un φάσμα de Hécate; pero en opinión de Henrichs no es ese φάσμα lo que está invocando el primer hablante, sino un aspecto muy distinto de la divinidad, su cara benévola.

Hécate, desde luego, no solo emitía visiones funestas, del tipo de Empusa, sino también (aunque más raramente) φάσματα benévolos. Cf. E. *Hel.* 569, donde Menelao invoca de este modo a la diosa: ὦ φωσφόρ᾽ Ἑκάτη, πέμπε φάσματ᾽ εὐμενῆ. En rigor, pues, la invocación (A) a Hécate Soterraña puede estar dirigida tanto a que esta envíe una forma benévola, como a que envíe una forma punitiva, que el fiel de Hécate pueda dirigir contra sus enemigos.

En la interpretación de Henrichs, la advocación benévola de Hécate se impone, y se da también por supuesto que ambos interlocutores son masculinos. Henrichs identifica en efecto a la persona que invoca a Hécate con el personaje cuyo parlamento conservamos en el F 504 K-A. de los *Freidores*:

> καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ᾽ ἂν ὠνομάζετο,
> εἰ μὴ τὰ βέλτιστ᾽ ἔλαχεν; ἓν δέ σοι φράσω,

[417] Coincide con Henrichs Andrisano (2007), quien considera al segundo interlocutor un βωμολόχος, un chistoso.

ὅσῳ τὰ κάτω κρείττω ᾽στιν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει,
ὅταν γὰρ ἱστῇς, τοῦ ταλάντου τὸ ῥέπον
κάτω βαδίζει, τὸ δὲ κενὸν πρὸς τὸν Δία
* * *
6ª - > οὐ γὰρ ἄν ποτε
6ᵇ οὕτω στεφανωμένοι
προὐκείμεθ᾽, οὐδ᾽ ἂν κατακεκρινομένοι,
εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.
διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι.
πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται,
κατέδαρθεν· εὐδαίμων, ὅτ᾽ οὐκ ἀνιάσεται.
καὶ θύομεν αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν
ὥσπερ θεοῖσι, καὶ χοάς γε χεόμενοι
αἰ᾽τούμεθ᾽ αὐτοὺς δεῦρ᾽ ἀνιέναι τἀγαθά.

Y en verdad, ¿de dónde le vendría el nombre a Plutón,
si no es que le tocó lo mejor? Una sola cosa te diré,
en cuánto son mejores las cosas de abajo que las
que tiene Zeus,
pues cuando colocas la balanza, el platillo que se inclina
va para abajo, y el vacío en cambio hacia Zeus.
* * *
< > pues nunca
de ese modo coronados
nos presentaríamos, ni aun condenados,
si no fuera preciso que tras bajar en seguida beban.
Pues precisamente por eso se les llama bienaventurados.
Pues todo el mundo dice: «el afortunado se ha ido,
durmió. Feliz, porque no se afligirá».
Y les hacemos sacrificios con las mismas ofrendas
que a los dioses, y derramando libaciones
les pedimos que suban aquí los bienes.

Puesto en boca de tal personaje, parece adecuado leer la invocación a Hécate como una plegaria propiciatoria, del mismo tipo de la ya citada de Menelao en la *Helena* de Eurípides, v. 569. El problema es que, por más que queramos seguir a Henrichs, viendo en el segundo interlocutor un personaje opuesto al primero, y medroso de todo lo ctónico, su ecuación mental entre invocar a Hécate Soterraña y que lo que acuda sea Empusa muestra que, aun suponiendo que no estuviese en la mente del invocador, tal asociación entre ambos personajes (se llama a Hécate y viene Empusa; Hécate envía a Empusa) era de hecho común. En el texto de Eurípides, Menelao invoca a Hécate como diosa lunar, φώσφορος, sin enfatizar el lado oscuro de la figura; en cambio, el hablante de nuestro

fragmento la invoca en su faceta ctónica, y enfatizando su aspecto aterrador (rodeada de serpientes, semejante por tanto a la Gorgona, o a una Erinis). No parece muy adecuado enfatizar el lado siniestro de una divinidad para después pedirle que sea benévola.

Si no tuviéramos atestiguada, fuera de este fragmento, la fuerte relación de Empusa con Hécate, podríamos convenir con Henrichs en que la asociación es un idiotismo del segundo interlocutor, debido a su mentalidad extrema, que no ve en Hécate sino la diosa de la brujería y las pesadillas. Pero en absoluto es así: de hecho hay una fuerte línea de testimonios que se refieren a los φάσματα aterradores enviados por Hécate, vinculados a ella en cuanto Hécate Soterraña. La línea comienza por un fragmento trágico anónimo (*TrGF* adesp. F 375:

> ἀλλ᾽ εἰ σ᾽ ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ
> χθονίας θ᾽ Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω.
>
> *Pero si te da miedo la aparición nocturna,*
> *y recibiste el cortejo de Hécate Subterránea*,

y continúa por las entradas de los lexicógrafos, para quienes Empusa es un φάσμα δαιμονιῶδες (ἐπι)πεμπόμενον, para terminar en la literatura mágica tardía, donde encontramos a un δαιμόνιον ἐπιπεμπτικόν.

Así pues, al asociar Hécate Soterraña con Empusa, el segundo interlocutor del fragmento aristofánico no hace gala de una idiosincrasia extraña o extrema, sino que expresa una noción harto común y vulgar del momento. No es que sea imposible que tal asociación esté ausente de la intención del primer hablante; pero lo más inmediato es suponer, a falta de razones en contra, que sí lo esté. En realidad, no hay ninguna seguridad de que tal hablante sea el mismo *Unterweltsfanatiker* del fr. 504. Y nada invita a pensar que, incluso en ese caso, ignore las connotaciones siniestras de una Hécate Soterraña rodeada de serpientes.

De hecho, es posible hacerse una idea completamente distinta del sentido de la escena. Una invocación a Hécate Soterraña pide en comedia, sin más especificaciones, un personaje adecuado: una bruja o hechicero sería, desde luego, lo que mejor encajaría. Si nos obstinamos en conjeturar a propósito de la trama de los *Freidores* (lo que siempre supone ir más allá de lo falsable), podemos suponer sin dificultad que el personaje del fr. 504, cuya querencia por lo ctónico ya conocemos, termina siendo, por su credulidad en estos terrenos, fácil presa de un charlatán, quien pretende tener dominio sobre los dioses ctónicos, y que le promete por tanto conseguir riquezas o venganza invocando a la diosa subterránea[418].

[418] Sobre la trama de los *Ταγηνισταί*, «Freidores», v. Gil 1996: 183-85.

Este modo de leer el fragmento aristofánico aparece claramente sugerido por Meineke en su edición del mismo (*FCG* II, 2, fr. XIV-XV). En su aparato crítico al fragmento, recuerda oportunamente cómo Plutarco introduce los versos trágicos ya citados (fr. 375):

> Ὑπερεξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταράττουσιν εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἀνθρώπους ἐμπέσοντες λέγοντας· Ἀλλ᾽ εἶτ᾽ ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ Χθονίας θ᾽ Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω.
>
> *[Después de despertarse, quienes han tenido pesadillas] se engañan sobre manera a sí mismos y se agotan y perturban, yendo a parar a individuos charlatanes y brujos, que dicen: «Pero si te asusta una visión durante el sueño y recibiste el cortejo de Hécate Nocturna, llama a la vieja bruja y sumérgete a ti mismo en el mar».*

Meineke pensó que este fragmento, habitualmente considerado como trágico, podía ser en realidad otra pieza del puzzle del fragmento de *Freidores*, el cual reconstruyó así:

> Ἀλλ᾽ εἶτ᾽ ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ
> Χθονίας θ᾽ Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω
> σπείρας ὄφεων ἐλελιζομένης.
>
> *Pero si se te asusta la aparición del sueño*
> *y recibiste el cortejo de Hécate Subterránea*
> *rodeada de roscas de serpientes.*

Meineke mismo indica, a continuación, que más tarde cambió de opinión, inclinándose a atribuir el fragmento trasmitido por Plutarco a Eurípides; el parecido de ambos pasajes se explicaría porque Aristófanes, en los *Freidores*, ha imitado en este pasaje el texto de Eurípides.

La intuición primera de Meineke, relacionando el fragmento *trágico* con el de los *Freidores*, y poniendo por tanto la invocación en boca de un hechicero, tiene, a nuestro juicio, al menos tantas posibilidades de ser acertada como la reconstrucción de Henrichs. De hecho, el final de la cita de Plutarco, «si recibiste el cortejo... llama a la vieja bruja», podría explicar bien la réplica del otro personaje: «¿por qué llamas a Empusa?». En otra obra aristofánica, las *Asambleístas*, tenemos en efecto atestiguado cómo una vieja lujuriosa, con trazas de bruja, es identificada por su víctima como una «Empusa vestida con una pústula de sangre» (E2A). En la mente del segundo hablante, la mezcla entre la mención de Hécate Subterránea y una *vieja bruja*, puede haber producido de modo casi automático la figura cómica de Empusa.

El análisis del fragmento debe ser, pues, abandonado sin pretender llegar a una excesiva certidumbre. Podríamos exponer, en todo caso, las siguientes conclusiones, más excluyentes que afirmativas:

1. El fragmento no muestra que existiese una equivalencia entre Hécate y Empusa, en el sentido de ser ambas *la misma*, o Empusa un epíteto de Hécate, como pretendieron algunos de quienes lo citaron en la Antigüedad.

2. Cualquier lectura del fragmento, en su estado actual, no puede apartarse del hecho de que, en efecto, existió una relación estrecha entre Hécate, en su advocación de diosa de la brujería y del mundo ctónico, y Empusa. Esta relación es necesaria para explicar la pregunta del segundo interlocutor, que indudablemente está resumiendo la intervención del personaje anterior. Dejando la cuestión en el mayor grado de incertidumbre neutral, queda el hecho en todo caso de que *algo* de lo presente en la intervención del primer hablante (Hécate subterránea, rodeada de serpientes) es asociado de inmediato por el oyente con Empusa.

3. El texto es muy fragmentario: el εἶτα ἐπιφέρει del escolio permite suponer que falta una parte de la invocación del primer personaje, o de la réplica del segundo. Es posible que la alusión a Empusa se dedujese no solo de la mención de Hécate, sino de su κῶμος, como sugiere Meineke al superponer el fragmento aristofánico con el anónimo trágico, o postular este como sub-texto de la parodia aristofánica.

28. Vinculaciones implícitas con Hécate.

Junto a los testimonios del personaje Empusa que la ponen explícitamente en relación con Hécate, encontramos también otros que, sin nombrar a la diosa, evocan de un modo claro su ámbito.

Si examinamos las formas que toma Empusa para manifestarse, vemos que coinciden, en muchos casos, con animales asociados a Hécate (→§28.1), como la serpiente (→§28.2), la vaca (→§28.3), la mula (→§28.4) o la perra (→§28.5). En otra de sus manifestaciones, tiene una pierna de bronce, como la diosa (→§28.6). La otra es de estiércol de vaca, e igualmente Hécate aparece asociada al excremento en general, y en concreto como respuesta física al miedo, y a la podredumbre (→§28.7). En otras ocasiones, en fin, las manifestaciones de Empusa son trinas (→§28.8), como Hécate: aparecen tres personajes empuseos (→§28.9), se aleja a Empusa mediante un triple exorcismo (→§28.10), la Onoscélide se manifiesta en las encrucijadas de tres caminos (→§28.11). Tanto la diosa como Empusa son descritas a veces como terribles de ver (→§28.12), y otras en cambio como hermosas (→§28.13); ambas son característicamente polimorfas y cambiantes (→§28.14).

28.1. Epifanías animales.

En Filóstrato (E12B), Empusa alterna dos figuras o configuraciones: la aparente de mujer hermosa, ya madura, con rasgos de hetera; y la oculta de ser ctónico, serpiente. En *Ranas* (E2B), la aparición, que no intenta esta vez ocultar su naturaleza, sino hacer despliegue de sus posibilidades, toma más formas, entre ellas la de mujer madura (ὡραιοτάτη), que se recoge en Filóstrato (E12B). Jantias se refiere primero a ella, de modo indefinido, como θηρίον μέγα (287). Más tarde, pasa con rapidez por tres estados: vaca (βοῦς), mula (ὀρεύς) y mujer en sazón (γυνὴ ὡραιοτάτη τις) (290), para finalmente convertirse en perra (κύων: 292) y ser reconocida entonces como Empusa por Dioniso.[419]

Prácticamente todas estas formas se atribuyen también a Hécate, a menudo asociadas entre sí, lo que parece excluir que se trate de una coincidencia casual. Compárese con el pasaje de *Ranas* este otro, paralelo cuanto paródico, de Luciano, donde metamorfosis semejantes a las de Empusa se atribuyen a la Luna, que aparece aquí como auxiliar de Hécate (en un rol, pues, muy similar al de Empusa):

> Μετὰ δὲ τὴν Ἑκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν, πολύμορφον τι Θέαμα καὶ ἄλλοτε ἀλλοῖον τι φανταζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον γυναικείαν μορφὴν ἐπεδείκνυτο, εἶτα βοῦς ἐγίγνετο πάγκαλος, εἶτα σκύλαξ ἐφαίνετο.

---

[419] No hay acuerdo entre los estudiosos sobre si la Empusa aparecía o no en escena. Varios autores piensan que los espectadores, como el propio Dioniso (y como los iniciandos que participaban por primera vez en los Misterios), no veían nada, limitándose a imaginar al monstruo a partir de las palabras de Jantias (que, por otra parte, quizás tampoco lo ve y se divierte asustando a su amo con un peligro imaginario para que este demuestre su cobardía). Se argumenta que resultaría imposible representar de forma convincente las transformaciones de Empusa. Giovannini (2008: 101), que considera la escena una parodia del enfrentamiento de Orestes con las Erinis en el *Orestes* de Eurípides (vs. 268-306), cree que, como en la escena parodiada, desde el punto de vista del espectador no hay visión real del monstruo, sino *false appearance*. Andrisano (2007) apunta convincentemente que las expresiones utilizadas por Jantias apuntan a un campo compartido por hablante y oyentes y sostiene (no tan convincentemente) que el papel de Empusa estaba pensado para que lo representara un bailarín, cuyos movimientos se corresponderían con las sucesivas identidades del monstruo. Sin embargo, la enunciación de las cuatro formas adoptadas (vaca, mula, mujer hermosa, perro) es tan rápida que la danza en cuestión, si la hubo, habría de ser extraordinariamente breve, y el bailarín tendría apenas unas décimas de segundo para saltar de la primera a la segunda y tercera (y unos segundos para pasar a la cuarta). No es imposible que Jantias dejara sucesivos silencios entre los términos de su enumeración, dando tiempo al bailarín para demostrar sus habilidades mímicas —pero suponer tal cosa supone forzar bastante el texto recibido. En apoyo de su tesis, Andrisano cita el diálogo *Sobre la danza* de Luciano (E11A), donde Licino interpreta el mito de Proteo afirmando que en origen este era un danzarín capaz de 'convertirse' mediante su arte en diversos animales y elementos naturales. Añade el personaje que lo mismo cabe decir de Empusa. Se trata, a mi entender, de una ingeniosa parodia de la interpretación evemerista de los mitos, que no parece adecuado utilizar para defender una vinculación previa del personaje con la danza. Más atendible es la referencia a un pasaje del lexicógrafo Pólux sobre el μορφασμός, una danza en la que efectivamente el bailarín imitaba todo tipo de animales: ὁ δὲ μορφασμὸς παντοδαπῶν ζῴων ἦν μίμησις (Poll. *IV 104*), lo que no implica sin embargo que escenificara un relato sobre metamorfosis o que encarnara a un personaje dotado del poder de transformarse. El hecho, también aducido por la autora, de que Ateneo (14. 27) cite el μορφασός entre las danzas que considera ridículas encajaría con su uso en una comedia.

Después hizo subir a Hécate, que se trajo a Cerbero, e hizo bajar a la Luna, multiforme espectáculo que tan pronto se mostraba de una manera como de otra: primero tenía forma de mujer, luego se convertía en una hermosa vaca y luego aparecía como un perrillo (Luc. *Philops.* 14)

Puesto que el vínculo explícito de Empusa con Hécate en cuanto φάσμα suyo es indudable, no es de extrañar que sus manifestaciones visibles coincidan con las habituales en el entorno de la diosa.

28.2. Serpiente.

La invocación a Hécate de los *Freidores* (E2C) se refiere a ella como Χθονία θ᾽ Ἑκάτη σπείρας ὄφεων εἰλιξαμένη, «Hécate Soterraña / ceñida por una espiral de serpientes». Una caracterización similar aparece en la obra *Cortadores de raíces* de Sófocles (F 535, 5 ss.), donde se describe a la diosa como στεφανωσαμένη δρυὶ καὶ πλεκταῖς ὠμῶν σπείραισι δρακόντων, «coronada con encina y trenzadas / roscas de crueles serpientes». El *Schol.* ad Lyc. E 30 define a Hécate como ὀφιώδης, y Artemidoro II 13 indica que la serpiente está consagrada a Hécate y a los héroes. Dentro de los papiros mágicos, se llama a Hécate/Perséfone πυριδρακοντόζωνε παῖ, «niña que te ciñes con serpientes de fuego» (*PGM* 4. 1405)[420]. En otra ocasión, se la invoca como ταυροδράκαινα (*PGM* 4. 2613-4): ἡ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείσουσα μετώποις, ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιεῖσα, ἡ νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἑρπυστήρων, ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι δρακόντων, «que agitas una cabellera de serpientes terroríficas sobre tu rostro, que sueltas por tu boca mugidos de toro; tú que cubres tu cuerpo con escamas de reptil, y llevas sobre los hombros piel venenosa de serpiente» (*PGM* 4. 2803-6). Es, en fin, φολίσιν σὺ δρακόντων κυανέα, ὀφεοπλόκαμε καὶ ζωνοδράκοντι, «tú, oscura de escamas de serpiente, ensortijada de serpientes, y de serpientes ceñida» (*PGM* 4. 2860-5). Y ella misma serpiente, δράκαινα (*PGM* 4. 2301), δράκων (*PGM* 7. 781).

Las serpientes pueden aparecer en el entorno inmediato de la diosa, enredadas en su cuerpo o formando parte de él; pero también pueden ser sus auxiliares o enviadas. Un ejemplo en el que las serpientes actúan al servicio de la deidad, como manifestación de su cólera, puede verse en el mito de Admeto, el cual, por no haber hecho los debidos honores a Ártemis, halló su lecho de boda lleno de serpientes (Apollod. 1.9.15)[421].

---

[420] Cf. las instrucciones para la construcción de una imagen en cera de la diosa, trasmitidas por Eus. *PE* V 14: λάμπας ἔστω πρὸς χέρας / καὶ ξίφος τὸ ποίνιμον / καὶ δράκων περισταλὴς / ἅμμασιν Κόρην κρατῶν, / δεινὸν ἀμφὶ κρᾶτα θείς; «que tenga una antorcha en la mano / y una espada que castiga / y una serpiente enroscada / que rodee a Kore con sus lazos, / enroscándose alrededor de su cabeza terrible».

[421] La misma maldición, la de que su enemigo (en este caso una joven rival) encuentre una serpiente en el lecho en lugar de su amante, aparece en labios de una de las tres viejas empuseas de las *Asambleístas* (Ar. *Ec.*

La relación de Hécate con la serpiente es, pues, estrecha, y está bien atestiguada. Otro tanto sucede con Empusa, pese a que las referencias a este ser sean en sí mismas escasas. Al ver al joven Menipo y comprender que es objeto de la atención de una Empusa, Apolonio de Tiana lo indica de este modo:

> ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτὸν «σὺ μέντοι» εἶπεν «ὁ καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις».
>
> *Por su parte Apolonio, mirando a Menipo a la manera de un escultor, se hacía un dibujo del joven y lo contemplaba, y habiéndolo calado le dijo: «por cierto que tú, hermoso y acechado por las mujeres hermosas, acaricias a una serpiente, y la serpiente a ti».*

Aunque solo más tarde revelará Apolonio exactamente qué tipo de ser falaz está ejerciendo su encanto sobre Menipo, con esta palabra: «serpiente», ya está indicando que la amante de este no es una más de las mujeres hermosas que lo acechan como cazadoras en busca de presa (según sugiere el participio θηρευόμενος), sino ella misma un θηρίον, un ser no humano.

Ha habido intentos de interpretar esta intervención de Apolonio como simplemente metafórica: el folklorista Ting los desarticuló definitivamente al demostrar de modo indudable que la historia que nos presenta Filóstrato pertenece a un tipo de relato folklórico, *El hombre santo y la mujer serpiente,* cuya trama podemos resumir así: una dama sobrenatural se enamora de un mortal, escondiendo su verdadera naturaleza para convivir con él, y es desenmascarada por un hombre santo que la separa así de su amante. En la mayoría de esas versiones, la novia es, literalmente, una serpiente disfrazada de mujer, o una mujer que lleva en su interior una serpiente[422]. Ting resume de este modo la trama de este tipo de historia, indicando entre paréntesis las variantes que diferencian la versión china más conocida, la de Feng Meng-lung, de la que hallamos en Filóstrato (Ting 1966: 147-8):

> *1. Un joven no demasiado distinguido va al campo.*
> *2. Allí se encuentra con una muchacha muy hermosa (en Feng, también con su sirvienta)*
> *3. Ella dice ser una mujer respetable y lo hechiza con su belleza.*

908-9). Cf. nuestro estudio del pasaje (González Terriza 1996b).

[422] La algola, cuyas similitudes con Empusa hemos hecho notar a menudo, es también en algunas zonas del mundo árabe asimilada a la serpiente: *in Omân bedeutet Ghûl noch heute «Schlange»* (Vloten 1893: 176, n. 6).

4. Él la acompaña a su casa, y allí encuentra buen mobiliario, sirvientes, etc., todo ello levantado por procedimientos mágicos.

5. Ella es, sin embargo, una mujer-serpiente.

6. Presumiblemente, él adquiere un aspecto extraño en el rostro.

7. Un hombre santo con poderes sobrenaturales descubre por la apariencia del joven que este vive con una demonesa (En Feng, ella se revela además como serpiente a algunos hombres distintos de su marido).

8. Este hombre santo, del que ella ha tratado de permanecer distante y a cuyas enseñanzas se opone violentamente, ayuda finalmente al joven a vencerla.

9. En un primer momento ella acusa al hombre santo y ruega piedad; luego confiesa su propósito y abandona al joven.

10. El joven se convierte en discípulo de su liberador, o sigue siéndolo, y presumiblemente permanece en adelante apartado de los placeres sensuales.

Como sucede con las definiciones de las ὀνοσκελεῖς lucianescas como θαλασσιναὶ γυναῖκες y de Empusa aristofánica como θηρίον, en las que nos detendremos más tarde (→§30, →§31), también la definición que da Apolonio es metonímica: Empusa es una serpiente en un nivel (la sustancia, el interior), pero una mujer en otro (la apariencia, lo exterior). Dicho de otro modo, la oposición Mujer / Serpiente se integra dentro de la visión de la criatura como híbrido entre *táxa* opuestos (→§31).

Dentro de los testimonios griegos, la referencia de Filóstrato tiene una continuación ineperada en uno de los textos mágicos tardíos de la Biblioteca Nacional de Atenas editados por A. Delatte (E49), que nos presenta a Onoscélide con alas de serpiente o dragón:

> Δῆσον, Κύριε, τοὺς λς' κοσμοκράτορας, δῆσον, Κύριε, <τοὺς> ζ' ἄρχοντας καὶ τὰς ζ᾽ ζάλαις, δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν τὸν ᾽Ορνιαν τὸν ᾽Αμοδεκτον, τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου.
>
> 1 τοὺς add. Delatte 3 πταιρνοδρακονταν A 4 Σκέλιδος (= ᾽Ονοσκελίδος) Delatte: παιλιδος, ut videtur, A
>
> *Aparta, Señor, a los treinta veces doscientos señores del mundo, aparta, señor, a los siete arcontes y a las siete tempestades, aparta, señor, al espíritu Okhikon, a Ornías, a Amodecto, al de serpiente alada de la Skelis y a la maldita Gelo.*

La imagen de una serpiente alada es inusual en la mitología griega: tal vez deba verse en ella un influjo oriental. En cualquier caso, dentro del imaginario griego, la serpiente es un animal ctónico asociado a Hécate y a Empusa, y las alas son también

propias de los seres de ultratumba[423]: Hypnos y Thánatos se representan como guerreros alados (Díez de Velasco 1995: 30), y los εἴδωλα o almas de los muertos aparecen en los vasos como pequeñas figuras humanas aladas, semejantes a murciélagos (Díez de Velasco 1995: 73; cf. *Od.* 24, 6-9). Una serpiente alada es, pues, una criatura ctónica hipercaracterizada: las alas pueden leerse como marca de su movilidad entre lo inferior (el Hades) y lo superior (el mundo de los vivos).

En general, la serpiente era en Grecia un animal asociado a lo ctónico: al mundo de la muerte y la putrefacción (Küster 1913; Kroll 1932: 375; Fontenrose 1980: 117). Es decoración habitual de los sepulcros (Garland 1988: 71, 158-9), y los héroes se manifiestan a menudo en forma de ofidio. Un epitafio helenístico se refiere a la serpiente como «feroz guardiana de la tumba» (Peek 1955, nº 1260; cit. en Garland 1988: 159). Hermes, el psicopompo, conduce las almas al Hades con el caduceo, bastón de heraldo en el que se entrelazan serpientes (Hyg. *Astron.* VII; Díez de Velasco 1995: 105). Se creía que la espina dorsal de un hombre muerto se convertía en serpiente al pudrirse el tuétano (Plu. *Cleom.* 39; Harrison 1957: 330-1), y la aparición de una serpiente junto a la tumba de un héroe certificaba su condición de tal (Harrison 1962: 268-70)[424].

Los difuntos coléricos se manifestaban como serpientes. Orestes se ve como tal al vengar a su padre, y a su vez el fantasma de su madre toma también forma serpentina cuando acude para castigarle (*Coéforos*, 549-50: ἐκδρακοντωθεὶς δ᾽ ἐγὼ κτείνω νιν; *Ifigenia entre los tauros*, 285-7: Πυλάδη, δέδορκας τήνδε; τήνδε δ᾽ οὐχ ὁρᾷς / Ἅιδου δράκαιναν, ὡς με βούλεται κτανεῖν / δειναῖς ἐχίδναις εἰς ἔμ᾽ ἐστομωμένη;).

Hay, pues, una fuerte asociación de ideas que vincula a Hécate y a las ogresas con la serpiente. De un modo más general, aparecen ligadas las ideas de muerte y descomposición, lo femenino y la figura de la serpiente. Este triángulo de asociaciones (mujer/muerte-descomposición/serpiente) no es en modo alguno exclusivo de Grecia, sino que, creciendo a partir de un tronco grecolatino, impregna en su totalidad la cultura europea. Confirmación de esta serie asociativa (en la que se unen, connotativamente, la mujer, la sangre, el vello púbico, el estiércol y la serpiente) nos ofrece, por ejemplo, un fragmento atribuido a Alberto Magno:

> *Tómense los pelos de una mujer que menstrúa y colóquense bajo un estercolero o tierra abonada, o incluso allí donde el estiércol haya estado en invierno o en verano, y por la fuerza del sol se engendrará una serpiente larga y fuerte.* (Jacquart y Thomasset 1989: 72; *Les Secrés de Dames*, ed. E. Rauneyre, París, 1880, págs. 65-6)[425].

[423] «La mayoría de los monstruos femeninos con alas son genios funerarios raptores, ladronas de almas que arrebatan a los muertos y los llevan al más allá» (Pedraza 1991: 24).
[424] Cf. el *Heroico* de Filóstrato, 8, donde se da noticia del supuesto hallazgo de los huesos de un héroe, un cadáver de doce codos, en cuyo cráneo habitaba una serpiente.
[425] En el folklore extremeño hallamos una variante de esta creencia sobre pelos femeninos que se convierten

Otro fragmento de esta literatura médica medieval recoge también las mismas connotaciones, vinculando en este caso mujer, frialdad y serpiente:

> *Puesto que la calidad fría busca su contrario, la matriz se alegra con la recepción del esperma cálido... como las serpientes que, al buscar el calor, penetran en el interior de la boca del durmiente.* (Jacquart y Thomasset 1989: 77).

Kappler (1980: 309-10) recoge por su parte un fragmento del libro de viajes de Mandeville, donde la asociación mujer—serpiente—muerte aparece también con claridad, articulada como descripción etnográfica:

> *los de este país tienen a la mujer por algo tan grande y peligroso que les parece que quienes las desvirgan se ponen en peligro de muerte... Y preguntamos la causa de esta costumbre. Y dijeron que antiguamente muchos habían muerto al desvirgar a las mujeres, las cuales tienen serpientes en su cuerpo, y por ello tienen esta costumbre, y hacen que otro les abra el camino antes que ponerse en peligro tal.* [Mandeville, cap. 31]

Stith Thompson, por su parte, recoge en su *Motif-Index* el de la «mujer serpiente» (*Serpent Damsel*), F 582.1: «Dama serpiente. Una mujer tiene dentro una serpiente que sale y mata a sus novios». Este motivo (que expresa con gran concisión los tres elementos: mujer, serpiente y muerte) puede entenderse como denominador común del relato citado de Mandeville y el de Filóstrato sobre Empusa de Corinto.

Dentro del folklore europeo posterior aparecen las mismas connotaciones. La forma de serpiente es, por ejemplo, propia de la Pesadilla (*die Mar, the night-mare*), demonesa del folklore germánico cuya caracterización tiene muchos puntos en común con Empusa. Cuando este ser ataca, oprimiendo el pecho del durmiente, se le debe agarrar y no dejar que se vaya; entonces ella toma todas las formas posibles, p.ej. la de serpiente, rana o brizna de paja, pero no puede hacer nada, por furiosa que esté, y al final tiene que retornar a su forma humana (Laistner 1889: I 62).

En Grecia, dentro de la imaginación mítica del cuerpo femenino, la serpiente aparece como desfiguración visionaria del vello de la cabeza (Medusa, Hécate), del sexo femenino (al menos, de la parte inferior del cuerpo, asociada a la actividad sexual: Λιβυκὰ θηρία, Empusa), o de ambos simultáneamente[426]. La pintura posterior ha recogido

---

en serpientes: *Para crear una culebra bastaba con meter un pelo de mujer en una botella de agua clara y mantenerla a la luz de luna los siete días del plenilunio* (Domínguez Moreno). Testimonios similares aparecen también fuera del imaginario europeo: según el folklore de los aborígenes australianos, ciertas brujas cortan su vello púbico y hacen de él una larga cuerda. La untan con sangre menstrual, y se trasforma así en una serpiente que envían contra sus víctimas (Slater 1990: 18).

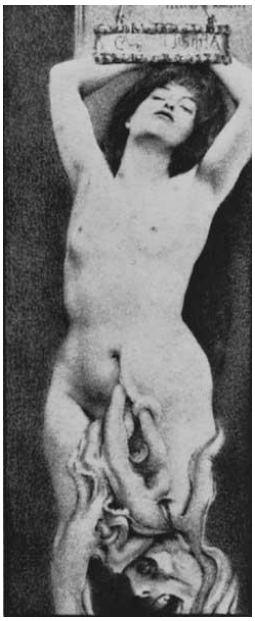
[426] La Hécate del *Amigo de las mentiras* recoge ambas distorsiones, dentro de una pintura intencionadamente abigarrada: τὰ μὲν ἔνερθεν ὀφιόπους ἦν, τὰ δὲ ἄνω Γοργόνι ἐμφερής, τό βλέμμα φημὶ καὶ τό

también esta cadena de asociaciones (cabeza = sexo; cabellos = serpientes = falo-clítoris (?); vagina dentada = boca = serpiente que muerde). Claude Kappler reproduce un grabado de hacia 1350-60 que representa a la Mujer Pecadora. «En lugar del sexo, y junto a la inscripción *gula*, tiene una cabeza de perro con la lengua fuera, cabeza que se prolonga en un cuerpo de serpiente provisto en su extremo de otra cabeza cuya boca está mordiendo» (Kappler 1980: 310-11).

Fig. 92

Dentro del arte moderno, la misma galaxia asociativa de símbolos aparece plasmada con inusual crudeza en un cuadro del pintor F. Khnopff, *Ishtar*, que representa a «una hermosa mujer encadenada, con expresión de éxtasis; de la parte inferior de su cuerpo surgen, o penetran, como fálicos tentáculos, los reptiles que forman la cabellera de una horrenda Medusa de rostro esquelético, que grita con una boca en la que casi solo quedan algunos dientes» (Bornay 1990: 168-170).

φρικῶδες τῆς προσόψεως, καὶ ἀντὶ τῆς κόμης τοὺς δρὰκοντας βοστρυχηδόν καθεῖτο εἰλουμένους περὶ τόν αὐχένα καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων ἐνίους ἐσπειραμένους, «por debajo, sus pies eran de serpiente, y por arriba, por su mirada y su espantoso aspecto, como una Gorgona: en lugar de melena tenía serpientes que caían como bucles, enroscándose en torno al cuello, y algunas se extendían sobre los hombros» (Luc. *Philops.* 22-4).



En ambas representaciones, de códigos estéticos muy distintos, aparecen con claridad los fantasmas que el psicoanálisis clasifica como la «mujer fálica» (temor a la iniciativa sexual femenina) y la «vagina dentata» (temor a la pérdida de la virilidad)[427]. Estos fantasmas se encuentran ya presentes en la imaginación mitológica de seres monstruosos femeninos, provistos de serpientes o equivalentes a ellas, como la Gorgona, Empusa y Hécate[428].

28.3. Vaca.

La vaca es un animal asociado con frecuencia a la diosa lunar, en virtud (entre otras cosas) de la identificación entre los cuernos del animal y la forma de la luna creciente o menguante[429]. Los papiros mágicos dan la cabeza de vaca como una de las tres de Hécate:

---

[427] La interpretación de la cabeza de Medusa como *vagina dentata*, y de los cabellos serpentinos como vello púbico, aparece por vez primera en Freud 1922 y Ferenczi 1923. En estas primeras elaboraciones del psicoanálisis, las serpientes del cabello meduseo se ven como compensaciones fálicas destinadas a calmar la angustia que provoca en el hombre la visión del sexo castrado (el femenino). Slater (1992: 16-20) puntualiza oportunamente que se teme a la vagina no por estar castrada, sino por ser castrante. En la misma línea de revisión, García Calvo (1990: 173-4) se inclina a ver en estas serpientes fálicas de Medusa elaboraciones del clítoris, y por tanto de la iniciativa sexual femenina. Nótese que, tanto en Dión de Prusa como en el grabado medieval recogido por Kappler, las serpientes presentes en el cuerpo de los monstruos femeninos son devoradoras. La serpiente, en este contexto, no como símbolo fálico, sino como *vagina devoratrix* ella misma, fue ya señalada por otro psicoanalista (Róheim 1924). Por lo demás, como el propio Róheim y Slater señalan, es posible que la serpiente sea a la vez fálica y devoradora, y que su presencia en el vientre femenino sirva para expresar simultáneamente los dos fantasmas o fantasías aludidos.

[428] Sobre la *vagina dentata*, a propósito de Escila, Caribdis y las Rocas Errantes, v. Wulff Alonso (1997: 81-3).

[429] En un conjuro, se describe de este modo la imagen triforme de la diosa: «Toma una piedra de siderita y quede grabada en ella la imagen de Hécate de tres rostros; el rostro de en medio sea el de una doncella cornígera; el izquierdo, de un perro, y el de la derecha represente el de una cabra» (*PGM* 4. 2877-85). Cf. el fragmento ya citado del *Amigo de las mentiras* de Luciano, donde Selene «primero tenía forma de mujer, luego se convertía en una hermosa vaca y luego aparecía como un perrito». Sobre la figura de un animal cornígero como manifestación del mundo soterraño, cf. Hillman (1979: 149): *An unspecified, black, horned animal is frequently an animal image of death.*

Ἑκάτη τριπρώσοπος ἑξάχειρ κρατοῦσα ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας, ἐκ> δεξιῶν μερῶν τῆς ὄψεως ἔχουσα βοὸς κεφαλήν, ἐκ δὲ τῶν ἀριστερῶν κυνός, ἡ δὲ μέση παρθένου, «una Hécate de tres caras y seis manos, que sostiene antorchas en estas, y que en el lado de su derecho tiene cabeza de vaca, en el lado izquierdo, de perro y en el centro, de muchacha» (*PGM* 4. 2119-23). La *Invocación de Hécate–Selene* de este mismo papiro evoca, entre otros elementos propiciatorios de su aparición, «el pelo de una novilla», βοὸς θρὶξ παρθένου (*PGM* 4. 2304; Hopfner 1921: I 214). Más tarde se la llama «de mirada de novilla», βοῶπις (*PGM* 4. 2748; Hopfner 1921: I 414→§ 684). La invocación de otro de estos papiros recoge varias «señales» (σημεῖα) de la diosa lunar, entre ellas su manifestación como vaca: βοῦς (*PGM* 7. 780; Hopfner 1921: I 214→§ 403).

Por su parte, la asociación de Empusa con la vaca es doble: toma la forma de vaca (E2B: 290), y más tarde una de sus patas es de estiércol de vaca (βολίτινον: 295).

Dentro de la cadena simbólica, la vaca ofrece dos aspectos interesantes: de un lado produce leche (como la madre), y de otro, estiércol (elemento asociado a la muerte, pero también a la fecundidad).

La vaca es un animal nutricio, que produce leche, y en ese sentido tiene una ligazón simbólica con la madre[430]. Aunque no se le conoce descendencia, Hécate aparece en Hesíodo como una figura maternal, nodriza de los niños del Olimpo (*Teogonía* 450-3)[431]. El primer himno órfico se refiere a ella como κουροτρόφος (Orph. *H.* 1.8). Ártemis, la diosa virgen por excelencia, era representada en Éfeso como una diosa de múltiples senos (Vázquez Hoys 1995: 299, figura 43)[432]. Como ella, las ogresas tienen a veces rasgos maternales muy marcados: senos enormemente hinchados (llenos de leche, como las ubres de una vaca) y son, sin embargo, estériles (→L§49.1, S§14.3)[433]. Tanto Hécate como

[430] Como animal sacrificial para los dioses ctónicos, como Hécate, se prefiere sin embargo una vaca estéril (*Od.* 10. 522). La paradoja de las ogresas es exactamente la de una vaca estéril: tienen rasgos maternales muy acentuados (grandes senos como ubres), pero son infecundas. Lamia es una madre que ve morir a sus hijos, y enloquece por ello (→L§94.4). Gelo es una joven virgen que muere sin cumplir su anhelo de ser madre (→G§15). Fuera de Grecia, encontramos motivos semejantes en el folklore mexicano: la Llorona es una mujer que ahogó a sus hijos por despecho amoroso, y vuelve de la muerte para buscar más niños (con la esperable actitud ambigua: es cariñosa con ellos, pero les provoca la muerte, ahogándolos) (cf. Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997). En la India, el espectro llamado Churel, *a ghost of a woman dying while pregnant, or in the day of the child's birth* (Crooke 1896: 269), seduce a los jóvenes hermosos y les arrebata la fuerza vital, convirtiéndoles en ancianos canosos (Crooke 1896: 270).

[431] Cf. Apol. Rod. *Arg.* 3. 861-3:

ἐπτὰκι δὲ Βριμὼ κουροτρόφον ἀγκαλέσασα,
Βριμὼ νυκτιπόλον, χθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν,
λυγαίῃ ἐνὶ νυκτὶ σὺν ὀρφναίοις φαρέεσσιν.·

[432] Ya Artemidoro interpreta que tener muchos pechos o tener dos muy grandes es simbólicamente equivalente: «Presentar muchas mamas encierra el mismo significado que soñar que se tienen más grandes» (I 40).

[433] Cf. la ogresa hindú Putana, que intenta envenenar al niño Krishna dándole a mamar de su venenosa ubre. Krishna vence, sin embargo, a la ogresa chupando de sus senos hasta desangrarla (O'Flaherty 1976: 214-5). Ogresas macromastas aparecen también en el folklore mesopotámico (Scurlock 1991: 135), egipcio (Kremer

Ártemis son diosas vírgenes, y al tiempo nodrizas. También Mormolice, según Apolodoro, era nodriza del dios infernal Aqueronte (Stob. I, 49)[434].

En cuanto productora de abono, la vaca entra en relación con el ciclo ambiguo de la podredumbre (muerte productora de vida): no es sorprendente que Empusa tenga precisamente una pata de «estiércol de vaca» (βολίτινον, →§28.7).

28.4. Mula.

La manifestación de Empusa como ὀρεύς, «mula», es uno de los rasgos que permiten suponer la continuidad entre ἔμπουσα y ὀνοσκελίς. La Onoscélide del *Testamento de Salomón* tiene, pese a su nombre, piernas de mula (κνήμας δὲ ἡμιόνου), no de burra (E16). En cuanto a la diosa, parece claro que estaba directamente relacionada con el animal, ya que era, junto al perro, uno de los animales que se le sacrificaban habitualmente (García López 1975: 70)[435].

La mula es un animal simbólicamente muy apropiado a la condición de Empusa: un ser híbrido (nacido de yegua y asno, o caballo y burra), como lo es en muchos sentidos la propia Empusa (→§31), y marcado con la esterilidad (como estéril, aunque placentera, es la relación sexual con este ser del mundo de la muerte: →§32.2, →§42.1).[436]

1899: 54-5), marroquí (Laoust 1947: 260), cántabro-astur (Sordo Otres 1995: 37), centroeuropeo (Róheim 1974a: 259-60), ruso (Róheim 1979: 397) y neohelénico (Schmidt 1871: 134; Κυριακίδης 1965: 199-200); a menudo, los senos son tan grandes y flácidos que la ogresa tiene que echárselos a la espalda para que le permitan caminar. El mismo motivo se atribuye a las hadas (*fairies*) en el folklore escocés: *praeternaturally long breasts* (Campbell 1900: 42). *Unable to suckle her own children* (15, 36), *she throws them over her shoulders, and they hang down her back* (Campbell 1900: 43). Una figura de este estilo aparece ya en un vaso griego (Oinochoe de Cameiros, Berlín F. 1934, de la colección Biliotti), sin que todavía haya acuerdo en si se trata de una Lamia u otro tipo de ogresa (Vermeule 1977: 297). En representaciones del Diablo como hermafrodita, es frecuente también que se le represente con grandes senos (Kappler 1980: 299).

[434] Este aspecto maternal de las ogresas, destacado por autores como Bril (1984: 34-6), está bastante pronunciado en el folklore, dentro y fuera de Europa. La *kuçedra* de los cuentos albaneses es un terrible monstruo, que solo se aplaca si el héroe bebe leche de sus enormes senos (Sánchez Lizarralde 1994: 27). Lo mismo sucede con la *algola* de los cuentos marroquíes (Desparmet 1992: 27, 84; Laoust 1947: 260), y algo muy semejante con la giganta de los cuentos armenios (Bedrosian 1984; Hoogasian-Villa 1966: 79, 431) —en este caso, el héroe no bebe de los pechos de la ogresa; se limita a besarlos, acto que le convierte, según el ritual armenio, en su hijo adoptivo—. En algunas formas de iniciación masculina en las que intervienen como hierofantes mujeres, estas dan simbólicamente el pecho al iniciando, ratificando así su condición de *bebé* (La Fontaine 1987: 90). El carácter materno queda especialmente patente en el folklore egipcio y francés: en el Egipto actual, las ogresas llevan nombres como *Omena Elghoula (Nuestra madre la ghula)* u *Om Sahlul (Mamá salamanquesa)* (Yassín 1996); en Francia encontramos denominaciones análogas como *Mère Lousine*, *Mère Engueule* o *Mère Galu* (Taverdet 1987). Sobre las *striges*, San Isidoro afirma que se las llama *ama*, por amar a los niños y darles, según se dice, leche (S20B, →S§14.3). Corominas piensa que la propia palabra castellana *lechuza* deriva de *leche* «por la superstición antigua de que a la lechuza gustaba echarse sobre los niños de teta como si los amamantara» (cit. en Roque Alonso 1988: 159-60).

[435] Los especímenes sacrificados a la diosa solían ser, además, de sexo femenino (García López 1975: 70). Parece haber una cierta relación totémica, en cuanto que Hécate, a la que se sacrifican perros, se manifiesta ella misma como perra. Resulta verosímil, pues, que también pudiese manifestarse en forma de mula, como Empusa-Onoscélide.

[436] Como escribe Imperio (2015), *Il mulo è... l'animale ibrido per eccellenza... frutto di una violenza occasionale che, studiata e riprodotta dagli uomini, viene transformata in qualcosa di simile ad un "adulterio".*

28.5. Perra.

Durante toda la escena de Empusa de las *Ranas*, Jantias informa a Dioniso (que al parecer no puede verla) de las sucesivas metamorfosis de la aparición. Curiosamente, es justo en el momento en el que Jantias le dice que se ha convertido en perra, cuando Dioniso comprende que, sin lugar a dudas, se trata de Empusa:

ΞΑ. Ἀλλ᾽ οὐκέτ᾽ αὖ γυνή ᾽στιν, ἀλλ᾽ ἤδη κύων.
Δι. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί.

Esta manifestación como perra espectral remite sin error al ámbito de Hécate. Κύων es de hecho una de las formas habituales de la diosa ctónica, tal vez la más característica (Farnell 1896: 24, 49-50 n. 12; Johnston 1990: 134-5). Eurípides llama al perro Ἑκάτης ἄγαλμα (Eur. fr. 968 Nauck-Snell):

Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔση.

Una formulación muy semejante aparece en Aristófanes, según Eustacio (*Ad Od.* 1. 126. 37 = Ar. fr. IFF 82):

Καὶ κύων ἀκράχολος Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου γενήσομαι.

Hesiquio y Eustacio indican que la causa de tal denominación era el hecho de que las perras eran animales sacrificales de Hécate[437]:

Ἑκάτης ἄγαλμα· τὰς κύνας οὕτω φασί, διὰ τὸ ἐκφέρεσθαι Ἑκάτῃ κύνας.
(Hsch. s.v. Ἑκάτης ἄγαλμα).

Οὕτω καὶ Ἑκάτης ἀγάλματα, αἱ κύνες. ταύτῃ γάρ φασι θύονται.
(Eust. *Ad Od.* 1. 126. 36).

En efecto, en Samotracia, lugar principal de su culto, se le sacrificaban perros. Otro tanto sucedía en las encrucijadas del Ática (Ar. fr. 204)[438]:

[437] Los perros son también animales sacrificiales de otro dios de las encrucijadas, el afroamericano Oxú/Legba, de origen yoruba (Jofre Barroso 1966: 89-90).

[438] Los Lares Compitales (de las encrucijadas), que muestran muchas semejanzas funcionales con Hécate Enodia, se asocian con frecuencia a los perros. Aparecen representados como dos hermanos gemelos con un perro a sus pies, o bien vestidos con una piel de perro (Bermejo Barrera 1986: 207; cf. Ovidio, *Fasti* V 133-4). Ovidio los compara a los perros por dos razones: «en primer lugar porque *compita grata deo, compita grata cani* (Ovid. Fasti V 140)... y en segundo lugar porque *pervigilant Lares, pervigilant canes* (*Ibid.* 143)» (Bermejo Barrera 1986: 207). Ovidio los relaciona con Ártemis, «diosa que caza acompañada de perros, y que en algún caso también posee en su naturaleza un aspecto funerario» (Bermejo Barrera 1986: 207). Precisamente en

Τί δαί; κυνίδιον λευκὸν ἐπρίω τῇ θεῷ
εἰς τὰς τριόδους;

¿Qué pues? ¿Compraste un perrillo blanco para la diosa para las encrucijadas?

En las *Argonáuticas Órficas*, Orfeo invoca a Hécate sacrificando a tres cachorros de perro completamente negros (Orph. *A.* 959-61)[439].

Algunas de las estatuas de Hécate la presentaban con cabeza de perra (Hsch. s.v. Ἑκάτης ἄγαλμα: ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν; *PGM* 4. 2880-1), o rostro canino (Eust. *ad Od.* 1467, 37: ἥν καὶ κυνοπρόσωπον διαπλάττονται). En las citadas *Argonáuticas órficas*, la diosa se presenta como una figura tricéfala, una de cuyas cabezas es de λυσσῶπις σκυλάκη, «perra de mirada furiosa» (Orph. *A.* 979)[440]; en Lydus *Mens.* III 8, donde se describe una figura de Hécate, esta es tetracéfala, pero una de sus cabezas es igualmente de perro.

El himno órfico la invoca, entre otros aspectos, como σκυλακῖτις, «protectora de los perros» (Orph. *H.* 1, 5). En un de los papiros mágicos se habla de ella como «conductora de perros», σκυλακαγέτις (*PGM* 4. 2722; Hopfner 1921: I 175), se afirma que «los perros de furor salvaje son sus amigos» (*PGM* 4. 2810-1: κύνες φίλοι ἀγριόθυμοι) y que gobierna «con llamas ardientes y perros cachorros» (*PGM* 4. 2525-5: ἀνάσσεις.. καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι). Un conjuro mágico se dirige directamente a ella como «perra negra»: κυρία Ἑκάτη εἰνοδία, κύων μέλαινα (*PGM* 4. 1432; Hopfner 1921: I 112), κύων (*PGM* 7. 781); su voz es, consecuentemente, el ladrido de un perro: ἔχεις σκυλακώδεα φωνήν (*PGM* 4. 2810), pues la diosa «aúlla como un perro» (*PGM* 4. 2545: κυνολύγματε)[441].

---

este aspecto se la identifica con Hécate.

[439] Hubo una relación estrecha entre el orfismo y Hécate. Además de esta escena de las *Argonáuticas Órficas*, donde Orfeo invoca a la diosa, cf. el himno a Hécate que abre los *Himnos Órficos*, y la indicación de Pausanias (2.30.2): θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τόν Θρᾷκα καταστήσασθαι τήν τελετήν λέγοντες. «De los dioses, los eginetas veneran sobre todo a Hécate, y todos los años celebran unos misterios de ella, diciendo que Orfeo el tracio los fundó para ellos». Cf. también Orph. fr. 316 (Kern).

[440] Karouzou (1972) comenta un lécito ateniense de figuras negras del siglo V antes de Cristo que presenta, según su interpretación, a Hécate en el Hades con dos perros en lugar de piernas. Karouzou sugiere que tales «apéndices» son el concepto original del que se desarrollaron los dos cuerpos humanos adicionales.

[441] Otros testimonios sobre Hécate invocada como perra: Porph. *Abst.* III 17 (ἡ δ' Ἑκάτη ταῦρος, κύων, λέαινα ἀκούουσα μᾶλλον ὑπακούει) y IV 16 (τὴν δ' Ἑκάτην ἵππον, ταῦρον, λέαιναν, κύνα). Rabinowitz (1998: 65) escribe, no sin humor, que *in the* P.G.M. *we can observe traces of Hekate's gradual assimilation to her pet.* En realidad, es dudoso que los diversos textos que se pueden citar deban entenderse como un proceso cronológico: el perro ya es considerado Εκάτης ἄγαλμα en Eurípides (fr. 968 Nauck-Snell).

En el *Amigo de las mentiras* de Luciano, que parodia cuentos populares sobre apariciones, un síntoma que preludia la aparición de la diosa es el ladrido de los perros[442]; y cuando la visión se hace presente, lo hace también su jauría, formada por sabuesos ἐλεφάντων... ὑψηλότεροι τῶν Ἰνδικῶν, μέλανες καὶ αὐτοὶ καὶ λάσιοι πιναρᾷ καὶ αὐχμώσῃ τῇ λάχνῃ, «más altos que elefantes indios, negros y peludos, la lana sucia y mugrienta» (Luc. *Philops.* 24).

En el κῶμος o cortejo de la diosa figuraban perros infernales, entre los que probablemente se contaba Hécuba, según algunas leyendas (→§29.1). En un oráculo, trasmitido por Eusebio (*PE* IV 23. 7), la propia diosa se refiere a «mis perros»:

γαῖα δ᾽ ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει.

Y la tierra de mis perros el tenebroso linaje conduce.

Entre estos perros ctónicos, algunos de ellos almas en pena, otros démones, debe contarse a Empusa, al menos cuando esta asumía forma de perra, como aparece en las *Ranas* (E2B)[443]. Los perros aparecen también en el Más Allá hindú como guardianes: los perros de Yama, dios de los muertos, vigilan el camino al Cielo y «se encargan de encaminar a los admitidos y de expulsar a los indignos de caminar por él» (Mendoza 2008: 934). En el *Avesta*, el espíritu que custodia el acceso al cielo, la *daēnā*, aparece en una ocasión acompañada de dos perros (*Vidēvdāt* 13.9; cit. en Álvarez Pedrosa Núñez 2008: 998). En la elección de este animal como fauna del Hades puede haber influido, como sugiere este autor (2008: 1009-10), no tanto su rol, relativamente reciente, de guardián del hogar sino su labor en el pastoreo: las almas formarían un rebaño que el perro o perros del Hades ayudan a tener en orden.

28.6. Pierna de bronce.

Al final de la escena de *Ra.*, cuando Empusa parece haber asumido una forma relativamente estable, Dioniso pregunta a Jantias si tiene una pierna de bronce, a lo que este responde afirmativamente (añadiendo que la otra es de estiércol de vaca):

---

[442] Cf. Theocr. 2. 35-6: ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται· / ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι· «Por la ciudad nos aúllan las perras: en las encrucijadas anda la diosa».

[443] La manifestación como perra de Empusa también puede ponerse en relación con la canícula, período más caluroso del año, marcado por la aparición del Perro (la estrella Sirio). Empusa se manifiesta en los momentos más cálidos del día (mediodía) y del año (canícula). →§38.1. El calor de la canícula se representa en ocasiones en la figura de una perra, ἡ Μαῖρα (Call. *Aet.* 3, 1, 35; *AP* 9, 555, Nonn. *D.* 5, 221), nombre que Herodiano define como θηρίον ἄγριον (*Partitiones* 83, 9), que Calímaco aplica a la Luna (fr. 75, 35 Pf.), que se aplica también a la perra de ojos de fuego en que Hécuba es transformada por Hécate (Lyc. 334), y que resulta muy cercana a Empusa. La propia Sirio es a veces personificada como femenina (Caillois 1937b: 56, n.8). Mera es ἀκμαιότατον καῦμα, según Hesiquio, lo que recuerda el adjetivo ὡραιοτάτη aplicado a Empusa: en ambos casos, se trata de una sazón exagerada, que resulta en putrición.

ΔΙ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
ΞΑ. Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θἄτερον,
σάφ᾽ ἴσθι.

El adjetivo χαλκόπους aparece aplicado en una ocasión, en los textos que conservamos, precisamente a Hécate (Tz. *ad Lyc* E35):

ἡ Ἑκάτη φαντασμάτων αἰτία φοβερὰ χαλκόπους οὖσα.

También se atribuye a la Erinis (S. *El.* 491):

Ἥξει καὶ πολύπους καὶ πολύχειρ ἁ δει-
νοις κρυπτομένα λόχοις
χαλκόπους Ἐρινύς.

Vendrá también de muchas manos y pies
escondida en terribles emboscadas
la Erinis pie de bronce.

Parece pues que, entendido en sentido literal, es un rasgo propio de seres ctónicos, aunque se aplique también, metafóricamente, a las sólidas patas de las yeguas de Zeus (*Il.* 8.41. García Calvo traduce «yeguas casquibronceñas»). Cf. *PGM* 4. 2334-5: χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου, «de bronce es la sandalia de la reina en el Tártaro»[444]; la conexión de este metal con el mundo soterraño aparece también en la idea de un χαλκόπους ὁδός que conduce al Hades (escolio a Sófocles, *Edipo en Colono* 57):

57 χαλκόπους ὁδός: ὡς οὕτω τινὸς καλουμένου τόπου ἐν τῷ ἱερῷ, χαλκόποδος ὀδοῦ. φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος [F Gr Hist CCXLIV 144] δι᾽ αὐτοῦ κατάβασιν εἶναι εἰς Ἅιδου. καὶ Ἴστρος [F Gr Hist CCCXXXIV 28]

[444] El bronce en general aparece a menudo vinculado a la guerra y a su consecuencia, la muerte. Las armas épicas (escudos, lanzas y espadas) son uniformemente broncíneas, y «broncíneo» es el propio Ares: χάλκεος Ἄρης, *Il.* 5. 704 (Marte, el planeta, es χαλκομίτρας, según el *Cat. Cod. Astr.* 1.173). Dentro del mundo soterraño, Cerbero, por ejemplo, es κύνα χαλκεόφονον, «perro de broncínea voz» (Hes. *Th.* 311) —cf. S. *OC* 1406: Ἄρης χαλκοβόας—. Deméter es χαλκόκροτος, «de ruido broncíneo» (Pi. *I.* 7.3), y la hechicera de Teócrito hace sonar el bronce en su honor (Theocr. 2. 36). La piel de las serpientes venenosas χαλκίζει (Philum. *Ven.* 32.1). La asociación del cobre con el mundo ctónico no es exclusiva del mundo griego, como muestra la leyenda magrebí de la Ciudad de Bronce, ciudad fantasma cuyos habitantes duermen un sueño eterno (Cansinos Asséns 1961: I 373-5). Cf., en la Ilíada, χάλκεος ὕπνος como el sueño de la muerte: ὣς ὁ μὲν αὖθι πεσὼν κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον (*Il.* 11. 241), donde García Calvo traduce: «Allí él derribado quedó, en bronceño sueño sumido».

δὲ μνημονεύειτοῦ χαλκοῦ ὁδοῦ καὶ Ἀστυδάμας [N2, fr. 9]· καὶ τις τῶν χρησμοποιῶν φησι

Βοιωτοὶ δ᾽ ἵπποιο ποτιστείχουσι κολωνὸν
ἔνθα λίθος τρικάρανος ἔχει καὶ χάλκεος οὐδός.

οὕτω δὲ ἐκαλεῖτο διὰ τὸ εἶναι μετάλλα χαλκοῦ ἐν τῷ Κολωνῷ.

LRM

τὸ ἐξῆς, ὃν δ᾽ ἐπιστείβεις τόπον χθονὸς τῆσδε καλεῖται χαλκόπους ὁδός.

L

57 «Camino de pie de bronce»: porque así se llama un lugar en el templo, camino de pie de bronce. Y dice Apolodoro que a través de este hay una bajada al Hades. E Istro hace también referencia al camino de bronce, y Astidamas: y alguno de los que componen oráculos:

Y los beocios van delante a la colina del caballo
donde se encuentra la piedra de tres cabezas y el camino de bronce

Y se llamaba así por haber minas de cobre en Colono.

LRM

Lo siguiente, al lugar de esta tierra que pisas se le llama camino de pie de bronce.

L

Nótese la asociación del camino de bronce con una *piedra de tres cabezas* (¿una estatua de Hécate; o de las tres Erinis, a las que pertenece el templo?), y el hecho de que se trate de un camino ctónico de bajada al Hades.

El bronce aparece relacionado con la evocación de Hécate en varios testimonios: por ejemplo, Orfeo, en las *Argonáuticas Órficas*, prepara su invocación de la diosa cavando tres fosas, desangrando en ellas a unos perros, y mezclando a esta sangre χάλκανθος, *vitriolo* o *caparrosa*, literalmente *flor de cobre*, y χάλκιμος, ἅπαξ de significado desconocido que aparece únicamente en este pasaje, y que designa a alguna planta o tinte cobrizos (tal vez el crisantemo):

Αἵματι δ᾽ αὖ χάλκανθον ἰδὲ στρούθειον ἔμιξα
κνῆκόν τε σχιστήν, ἐπὶ τε ψύλλειον ἀῶδες
ἄγχουσάν τ᾽ ἐρυθρὴν ἰδὲ χάλκιμον (962-4).

A su sangre mezclé caparrosa, jabonera, cártama escindida y, además, llantén desagradable, ancusa roja y cálcimo.

Además, el mago canta su conjuro a la diosa golpeando objetos de bronce, que atraen a la diosa:

ἀπηχέα χαλκὸν
κρούων ἐλλισάμην.

batiendo el sonoro bronce, alcé mi plegaria.

Simaeta hace igualmente resonar el bronce en el momento en que Hécate se manifiesta (Teócr. 2, 36). También Apolonio Rodio 1. 1136. El ruido del bronce saluda y tal vez facilita la epifanía de la diosa, por magia simpática, dado que se trata de un elemento afín a su naturaleza.[445]

Fuera de Grecia, el bronce aparece también consagrado a un dios de la magia y las encrucijadas, al que se sacrifican perros, el afroamericano Oxú/Legba, de origen yoruba (Jofre Barroso 1966: 90).

28.7. Pierna de estiércol.

La otra pierna de Empusa es, según Jantias, de «caca de vaca», βολίτινον[446]. Que los excrementos están relacionados con el pánico ante lo sobrenatural parece claro por los versos posteriores en los que Jantias sugiere que Dioniso ha manchado sus ropas, al soltársele las tripas por el miedo [sigo la interpretación de Borthwick (1968: 205)[447]]:

ΔΙ. Οἴμοι τάλας, ὡς ὠχρίασ᾽ αὐτὴν ἰδών.
ΞΑ. Ὁδὶ δὲ δείσας ὑπερπυρρίασέ σου.

DIONISO. Ay de mí, desdichado, cómo palidecí al verla.

---

[445] Para Sommerstein (1996: 180; cit. en Imperio 2015), el bronce es *the embodiment of heaviness, coldness, uselessness and powerlessness* (...), *antithetical to the noble, 'olympian' metal gold.*

[446] La vaca y la pierna de bronce aparecen asociados en S. *Fr.* 336: χαλκοσκελὴς βοῦς.

[447] A su juicio, ὑπερπυρρυάζω (traducido habitualmente como «sonrojarse», LSJ *blush*) es aquí «manchar de rojo» con excrementos. Expresiones sobradamente conocidas del castellano recogen el fenómeno de defecar por efecto del pánico. Observemos el pasaje paralelo de Aristófanes que autoriza esta traducción, *Ec.* 1059-62:

Νεασ. ἴθι νυν ἔασον εἰς ἄφοδον πρώτιστά με
ἐλθόντα θαρρῆσαι πρὸς ἐμαυτόν· εἰ δὲ μή,
αὐτοῦ τι δρῶντα πυρρόν ὄψει μ' αὐτίκα
ὑπό τοῦ δέους. *Γρ.β* θάρρει, βάδιζ'. ἔνδον χεσεῖ.

En la explícita traducción de Rodríguez Adrados (1991: 263):

EL JOVEN. Bueno, déjame ir al retrete primero a mi casa para cobrar valor. Si no, me vas a ver haciendo aquí mismo enseguida, de miedo, una cosa colorada.
VIEJA B: Tranquilo camina: ya cagarás en mi casa.

JANTIAS. Pues lo que es este, de miedo, se ha puesto más rojo que tú.

A la pregunta de Dioniso, que busca a qué divinidad culpar de su vergonzosa zozobra (310: τίν᾽ αἰτιάσωμαι θεῶν μ᾽ ἀπολλύναι;), responde indirectamente, pero con claridad, el autor del *Morb. Sacr.* 4. Al describir cómo las distintas afecciones se atribuyen a diversas divinidades, indica que la presencia imprevista de κόπρος va asignada a Enodia, esto es, a Hécate:

> ἑκάστῳ εἴδει τοῦ πάθεος θεῷ τὴν αἰτίην προστιθέντες... ἢν δὲ καὶ τῆς κόπρου παρῇ... Ἐνοδίῃ πρόσκειται ἡ ἐπωνυμίη.
>
> *Que a cada tipo de mal, le atribuyen la causa a un dios... Y si se suelta excremento... el nombre le corresponde a Enodia*[448].

Así pues, el excremento, especialmente como consecuencia del miedo, es un rasgo asociado tanto a Hécate como a Empusa[449]. Por otra parte, es un factor que se integra en series más amplias (recordemos la asociación mujer / estiércol / serpiente →§28.21)[450].

28.8. Carácter trino.

La asociación de Hécate con el número 3 es también conocida: una de sus advocaciones es Trivia o Τριοδῖτις, la de las encrucijadas de tres caminos[451]; una de sus

---

[448] Enodia es un título de Hécate: cf. Eur. *Hel.* 569-70, Soph. *TrGF* 492 Radt. Según Esteban de Bizancio, se llamaba a Hécate τριοδῖτις y Ἐνοδία por haber sido encontrada, cuando niña, abandonada en los caminos (Steph. Byz. s.v. τρίοδος· καὶ θηλυκόν τριοδῖτις. οὕτω γὰρ ἡ Ἑκάτη. αὕτη καὶ ἐνοδία ἐκλήθη, ὅτι ἐν τῇ ὁδῷ εὑρέθη ὑπὸ Ἰνάχου). Esta versión del mito de Hécate, según la cual fue abandonada cuando niña en los caminos, aparece también en el *Schol.* Lyc. 1180, donde se atribuye a Ferea, definida como Ἑκάτη ἑτέρα. El título Ἐνοδία se aplica también a Ártemis, Selene, Perséfone, Brimo y Bendis (diosas todas que, a su vez, se asimilan en alguna ocasión a Hécate), y en masculino, a Hermes (Theocr. *Id.* 25.4). Enodia tenía en Tesalia estatuto de divinidad diferenciada, según nos indica Polyaenus *Strat.* VIII. 43. Sobre la relación Enodia-Hécate, v. Kraus 1960: cap. 3; Johnston 1990: 23-4; Von Rudloff 199: 113-9, 123-4.

[449] Nótese también, en el mismo tratado, cap. 4, la afirmación que atribuye a Hécate y a los héroes todos los δείματα νυκτός... καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι καὶ ἀναπηδήσιες ἐκ τῆς κλίνης καὶ φόβητρα καὶ φεύξιες ἔξω, Ἑκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους. «En los casos en los que se dan temores nocturnos y miedos y locuras y saltos de la cama y huidas fuera, dicen que son ataques de Hécate e irrupciones de los héroes».

[450] Hay también un vínculo entre el estiércol y el deseo amoroso: en los conjuros, se usa con frecuencia estiércol, entre otros cometidos para conseguir cumplir un deseo amoroso con ayuda de los muertos. En el encantamiento recogido en *PGM* 4. 1390-1400, se conjura precisamente a ἄωροι y βιαιοθάνατοι, y se ordena arrojar estiércol recogido en la zona de la tumba sobre la mujer cuyo amor se pretende. En los conjuros demóticos, íntimamente relacionados con los griegos, se ordena quemar en el brasero estiércol *de asno* para invocar a un asesinado (*murdered man*: βιαιοθάνατος) [Griffith y Thompson 1974: Col. III, 27 (p. 37)]. En otro conjuro aparece la recomendación de untar el falo con estiércol de asno antes de hacer el amor con una mujer a la que se desea provocar un aborto (Griffith y Thompson 1974: Verso Col. XXX, 11).

manifestaciones, la de figura tricéfala, τρικάρανος (*PGM* 4. 2119-23; 2721; Eus. *PE* IV 23. 6)[452]. La referencia a la diosa como trimorfa es, en fin, abundantísima[453]; como lo son también las explicaciones, bastante variopintas, dadas a este hecho desde la Antigüedad tardía[454]. La diosa es, entre otros epítetos latinos, *Triformis*, *Tergemina*, *Triceps* (Lowe

---

[451] Orph. *H.* 1,1 ed. Quandt: Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήιζω, τριοδῖτιν, ἐραννήν; *PGM* 4. 23: δεῦρ' Ἑκάτη, τριοδῖτι; Hymn. ap. Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35.5: εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι, / ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη; Chariclid. F1; *PGM* 4. 1434; 4. 2563; 4. 2724; 4. 2728). Cf. además Soph. *TrGF* 535 Radt, Theocr. 2. 36, Corn. *ND* 34, y Johnston 1990: 24. Sobre los cruces de caminos y sus connotaciones como lugar de reunión de fantasmas y marginados, v. Johnston 1990: 26, Johnston 1991.

[452] Según Pausanias 2.30.2, Ἀλκαμένὴ δὲ ἐμοὶ δοκεῖν πρῶτος ἀγάλματα Ἑκάτὴ τρία ἐποίησε προσεχόμενα ἀλλήλοι, ἣν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἐπιπυργιδίαν. «Alcámenes [escultor ateniense del siglo V, *c. 430*] fue, según creo, el primero que hizo tres imágenes de Hécate, unidas unas a otras, que los atenienses llaman Epipirgidia». Según opinión ponderada por Nilsson, Kraus y Burkert, esta representación podría proceder de una imagen más primitiva de tres máscaras apotropaicas colgadas de un poste: *One hypothesis is that these trimorphic* hekataia *were originally three apotropaic masks, perhaps Gorgon-like, hung from pillars at three-way intersections* (Von Rudloff 1999: 118). Karouzou (1972) propone una teoría distinta sobre el origen de las estatuas triples. Apoyándose en un lécito ateniense de figuras negras, que muestra a Hécate en el Hades con dos perros en lugar de piernas, sostiene que estos dos perros son el concepto original del que luego se desarrollaron los dos cuerpos humanos adicionales. Farnell (1896: 39, 41 pl. XXXIX a) edita y comenta un relieve de Thasos que representa a Hécate flanqueada por dos perros que parecen igualmente brotar de su cuerpo, y que en su opinión puede ser un eco de la estatua de Hécate perdida realizada por Mirón. El Mercurio galo, dios de los caminos como Hécate, era también tricéfalo (Bermejo Barrera 1986: 197), lo que fundamenta una última hipótesis, planteada por Theodora Hadzisteliou-Price: la triplicación de Hécate responde a la necesidad de proteger todos los lados de un cruce de caminos (Bermejo Barrera 1986: 210).

[453] En etapas anteriores a su visión como diosa triforme, Hécate formaba parte de una trinidad, junto a Deméter y Perséfone. *The close connection between Hekate, Persephone and Demeter is also interesting in that the threesome is probably the earliest (and perhaps only indigenous) example of a triple-goddess involving Hekate. They represent the usual three stages of a woman's life that are found in Greek art: Maiden (Hekate), Bride (Persephone), and Mother (Demeter)* (Von Rudloff 1996; cf. Von Rudloff 1999: 63-7). Forma triple de la diosa: Apollod. *FGrHist* 244 F 109a, F110. Así, la diosa lunar toma tres formas consecutivas en el *Amigo de las mentiras* de Luciano: primero mujer, luego vaca y por último perro. Consecuentemente, también se la invocaba triplemente: cf. Theocr. 2. 41-3· ἐς τρὶς ἀποσπένδω καὶ τρὶς τὰδε, πότνια, φωνῶ· «Por tres veces una libación te dedico, Señora, por tres veces esta fórmula pronuncio». Representaciones de Hécate triforme en amuletos: Bonner 1950, números 64, 66 (cf. nº 156); Delatte y Derchain 1964: 189, números 252, 253, *254, *254 (bis); Mouterde 1930: 67-71.

[454] Porfirio, por ejemplo, explicaba la forma triple de la diosa por su dominio sobre los tres elementos: éter, aire y tierra (Eus. *PE* IV 23. 6). En otro punto, sin embargo, el mismo autor explica esta forma triple por referencia a las fases lunares: luna nueva, creciente y llena (Eus. *PE* III 11. 32). Esta explicación, según indica Farnell (1896: 40), fue propuesta por mitólogos griegos como Cornuto y Cleomedes, y recogida modernamente por Preller y Petersen. Así, Corn. *ND* 72: οὐχ ἑτέρα δ᾽ οὖσα αὐτῆς ἡ Ἑκάτη τρίμορφος εἰσῆκται διὰ τό τρία σχήματα γενικώτατα ἀποτελεῖν τήν σελήνην μηνοειδῆ γινομένην καὶ πανσέληνον καὶ τρίτον τι ἄλλο σχῆμα πλάττουσιν ἀναλαμβάνουσαν καθ᾽ ο} πεπλήρωται μὲν αὐτῆς ὁ μηνίσκος οὐ πεπλήρωται δ᾽ ὁ κύκλος. Cleom. 2.5, 111: Οἱ μὲν οὖν παλαιοὶ τρία εἶναι περὶ τήν σελήνην σχήματα ἔφασαν, τό μηνοειδές, τό διχότομον, τό πεπληρωμένον, ὅθεν καὶ τριπρόσωπον τήν Ἄρτεμιν ποιεῖν ἔθος ἐστίν. Tanto en un caso como en otro, la analogía entre la forma múltiple de la diosa y el fenómeno natural que se le supone referente se ajusta con dificultad a la forma trina: es comprensible, pues, que se den variantes tetracéfalas de la

1929: 12). El único fragmento conservado del poeta cómico Cariclides recoge sumariamente todas estas advocaciones triples:

> δέσποιν᾽ Ἑκάτη τριοδῖτι,
> τρίμορφε, τριπρόσωπε,
> τρίγλαις κηλευμένα
> (Chariclid. F1)

> *Soberana Hécate de la triple encrucijada,*
> *triple en formas, triple en rostros,*
> *a la que se encanta con salmonetes*[455].

En correspondencia con este carácter trino de la diosa, rico en connotaciones, las criaturas relacionadas con ella muestran también en ocasiones rasgos trinos: se manifiestan por triplicado (→§28.9), son objeto de un rito apotropaico trino (→§28.10) o aparecen en encrucijadas triples (→§28.11)[456].

28.9. Presencia triple.

En el caso de Empusa, el primer aspecto (epifanía trina) aparece sugerido en Ar. *Ec.* (E2A): las tres viejas que acechan al Joven son reiteración de un único tipo cómico, de claro carácter empuseo, sin ningún rasgo distintivo que las individualice, a no ser su momento de entrada en escena, o su pericia en el forcejeo[457].

---

divinidad, que permiten un cuadro de analogías más ajustado con los cuatro elementos tradicionales (fuego, tierra, aire, agua: Lydus *Mens.* III 8).

[455] La τρίγλα se llamaba así por criar tres veces al año, y se consagraba a la diosa por este rasgo trino (Lowe 1929: 12). Eust. *Il.* 1, 138, 19: ἡ τρίγλα κατὰ τοὺς παλαιοὺς Ἀρτέμιδος ἄγαλμα, παρόσον ἡ τρίγλα μὲν κατὰ τόν Κίλικα ποιητήν τριγόνοις γοναῖς ἐπωνόμασται τρὶς γεννῶσα τοῦ ἔτους καὶ Ἄρτεμις ταὐτόν δὲ εἰπεῖν σελήνη τριταία μετὰ γέννησιν σαφῶς διεκφαίνεται. τῇ δ᾽ αὐτῇ Ἀρτέμιδι ταὐτόν δ' εἰπεῖν Ἑκάτη/. Ath. 325B: Ἀπολλόδωρος δ᾽ ἐν τοῖς περὶ θεῶν τῇ Ἑκάτῃ φησὶ θύεσθαι τρίγλην διὰ τήν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα· τρίμορφος γὰρ ἡ θεός.

[456] Rasgos trinos se atribuyen también, por ejemplo, al *Fairy dog* o *cut sith* del folklore escocés, un personaje que recuerda en más de un aspecto a Empusa. Según escribe Campbell (1900: 32), *its bay is like that of another dog, only louder. There is a considerable interval between each bark, and at the third (it only barks thrice) the terror-struck hearer is overtaken and destroyed, unless he has by that time reached a place of safety.*

[457] Aristófanes indica explícitamente de una de ellas que, a juicio de su víctima, es una Empusa. Un análisis del texto muestra que los rasgos empuseos no se limitan a la Vieja Segunda, sino que se extienden a las tres *personae*. De hecho, además de los rasgos externos, la función misma de los personajes evoca la conducta atribuida a Empusa: raptar a un παῖς, con objetivos en principio eróticos, y «matarlo». Esta muerte puede ser directa e inmediata (muerte *en vez de* sexo); puede tener un sentido metafórico —sexo *igual a* muerte, superpuesto a ella: el orgasmo como *petit mort*—; o, aún, puede expresarse como una cadena causal (la muerte *consecuencia* del sexo: la mujer extrae del hombre sus líquidos orgánicos -sangre y/o semen—, extrae por tanto su vida —que reside en tales líquidos—, y en último extremo, lo mata). Cf. González Terriza 1996b.

Una manifestación trina análoga, referida en este caso a Lamia, parece latir tras las palabras, involuntariamente enigmáticas, escritas como dedicación en un altar de las Islas Británicas: *tribus lamiis* (L85; →L§18.1).

Nótese también que, en las *Argonáuticas Órficas*, tras cavar un triple hoyo y sacrificar en él tres perros, Orfeo invoca a Hécate, y acuden, como sus enviadas, las tres Erinis, seguidas luego de la propia Hécate tricéfala y de Pandora (Orph. *A.* 970-984).

Un personaje con notable paralelismo con Empusa, el perro Bran del folklore escocés, se manifiesta también triplemente: según indica Campbell (1900: 31), durante la caza *was seen as three dogs, intercepting the deer at three passes*.

28.10. Triple exorcismo.

Es esperable que una entidad trina, o asociada a una diosa trina, exija un ritual también triple de alejamiento[458]. Así, según Theoph. *Cha.* 16. 3, el supersticioso debía tirar tres piedras para conjurar la mala suerte derivada de haber visto una comadreja[459]:

> καὶ τὴν ὁδὸν ἐὰν παραδράμῃ γαλῆ, μὴ πρότερον πορευθῆναι ἕως τις ἢ λίθους τρεῖς ὑπὲρ τῆς ὁδοῦ διαβάλῃ

Un rito análogo: tres juramentos (en vez de tres piedras) aparece en Aristófanes (E2B: 305-6) como defensa contra Empusa. Tal juramento se da, además, justo después de mencionar a la comadreja (con lo que el vínculo entre las dos asociadas a Hécate se estrecha adicionalmente).

---

[458] Por supuesto, las connotaciones del tres y su uso como número *mágico* (noción algo vaga) o *simbólicamente cargado*, exceden el ámbito de Hécate. En los conjuros egipcios del Papiro de Leyden (Griffith y Thompson 1974), por ejemplo, que son contemporáneos de los *PGM*, las invocaciones a menudo deben leerse tres veces, como en Col. IV, 19, Col. XIV, 2, Col. XVI, 13-4, o constan de una serie trina (un grupo formado por tres elementos, cada uno de los cuales aparece expresado tres veces): *I, I, I, A, A, A, Tat, Tat, Tat* (Col. XVII, 1 —p. 113—). «El número tres, en los conjuros y en los actos de magia, aparece repetidamente, como si las acciones no estuviesen completas hasta ser realizadas por tres veces» (Vázquez Hoys y Hoyo Calleja 1990: 123-5). Cf. el refrán español «a la tercera va la vencida». Indudablemente, si se trata de exorcizar entidades que se presentan de un modo triple, una secuencia triple resulta a su vez especialmente idónea. Es también una invocación triple de su nombre, en el folklore urbano norteamericano, la que en muchos casos sirve para provocar la manifestación de Bloody Mary, el fantasma del espejo. Entre los rasgos empuseos de este ser está el manifestarse con el rostro cubierto de sangre, y la advocación como Lady Donkey (que recuerda la de ὀνοσκελίδα). Sobre Bloody Mary y su correlato hispánico, Verónica, v. González Terriza 2001. Sobre Bloody Mary v. también Langlois 1980, Brunvand 1986: 80-2, Norder 1999, Wells 1999, Dundes 2002, Tucker 2005.
El número tres aparece también en invocaciones destinadas a propiciar a Hécate: por ejemplo, en *PGM* 4. 2708-84 se le pide tres veces que envíe a la persona amada al umbral de la persona que hace el conjuro.

[459] La comadreja era, a su vez, auxiliar de Hécate, según aparece en la leyenda del nacimiento de Heracles: cf. Borthwick 1968: 202-3. Se conservan cuatro versiones de la historia: Ant. Lib. 29; Ovid. *Met.* 9. 306 ss.; Paus. 9. 11. 3; Ael. *NA* 12.5, 15.11. Para un análisis detallado del mito y de las tradiciones sobre la comadreja, v. Bettini 1998.

Tras desvanecerse Empusa, el torpe Jantias quiere expresar su alivio, y cita erróneamente el *Orestes* de Eurípides: Ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ. Comete así, como mostró Borthwick (1968: 200-1), algo más que un fallo risible: convierte una exclamación de alivio en una constatación de mala suerte. Es justo tras este error cuando, buscando una protección mayor, Dioniso obliga a Jantias a jurar por tres veces por Zeus que Empusa ha desaparecido.

28.11. Encrucijadas triples.

Uno de los rasgos trinos de Hécate es su vinculación a los trivios. Cf., por ejemplo, la referencia de Hesiquio:

> ἑκάταια· τὰ πρὸ τῶν θυρῶν Ἑκάτης ἀγάλματα. τινὲς δὲ τὰ ἐν τριόδοις.

Una de las fórmulas mágicas de época tardía recogidas por A. Delatte en sus *Anecdota Atheniensia* (E55) se refiere a la realización de una lecanomancia en una de estas encrucijadas. El autor indica al oficiante que, para cumplir su propósito, debe invocar a varias entidades demoníacas. Ὀνοσκελίδα aparece entre ellas, como uno de los demonios que gobiernan tales cruces de tres caminos[460]:

> οἱ δαίμονες τοῦ μεγάλου Ἅιδου, [f. 233v], ὧν πρῶτος καλούμενος Ὀρνέας, περὶ τοῦ Θέθ. Μαλδοῦωρ, Φαρτοῦελ, Σαρσαννά, Καρκινάρ, καὶ ἡ γέννα αὐτοῦ Ὀνοσκελίδα· εἰς τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, οἱ δαίμονες τῶν τριόδων, ἔρχεσθε καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν ἐμὴν ἀπόκρισιν.
>
> *Los demonios del gran Hades, de los que el primero se llama Orneas, alrededor de Theth. Maldúor, Fartúel, Sarsanná, Karkinar, y su progenie, Onoscélide. Al nombre Semiramel, los demonios de la triple encrucijada, venid y presentaos a mi encargo.*[461]

28.12. Aspecto temible.

Según Eustacio (E33F), tanto la diosa como Empusa son temibles para quienes las ven, rasgo que comparten con la Esfinge y Medusa[462]:

---

[460] El *demonio meridiano* se manifiesta también en las encrucijadas: *An. Athen.* p. 94, 6. Fuera de Grecia, en México, las mujeres muertas de parto se aparecen al caer la noche en las encrucijadas, con forma de esqueletos *tzitzimime* (Graulich 1990: 271, que nota la semejanza con la Triple Hécate).

[461] Patera (2015: 283) recoge una edición distinta del texto (en el *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*), en la que se interpreta Semiramel como el nombre propio de la Onoscélide: ἡ γέννα αὐτοῦ ὀνοσκελίς [εἰς] τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, «su hija onoscélide, de nombre Semiramel». Señala también que Semiramel contiene laa raíces hebreas *samar*, «temblar, estremecerse», y *El*, «Dios», por lo que se trataría de un «demon del estremecimiento» (*démon du frisson*).

[462] Es también un rasgo propio de las demonesas mesopotámicas: la sumeria Lamme, cuyo nombre acadio es

Ὅτι δὲ κατὰ τὴν εἰπημένην Σφίγγα κακὴ τὸ εἶδος ἦν καὶ ἡ Μέδουσα μία τῶν Γοργόνων, καὶ ἐν τοῖς τοῦ Πινδάρου δηλούται. δοκεῖ δὲ τοιαύτη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι, καθὰ καὶ ἡ Ἔμπουσα, διὸ καὶ οἱ μῦθοι φοβερὰς αὐτὰς τοῖς βλέπουσι πλάττονται.

Que al modo de la mentada Esfinge también Medusa, una de las Gorgonas, era de aspecto horrible, también en las obras de Píndaro está claro. Y parece que también era tal Hécate, así como también Empusa, por lo que los mitos pintan a estas como terribles para quienes las ven.

28.13. Aspecto seductor.

Aunque la imagen de Hécate se asocia preferentemente al terror, como «terrible para quienes la ven» (→§28.12), los himnos a Hécate-Selene se dirigen también a ella como ἰνδαλίμη, «hermosa» (*PGM* 4. 2274). En las estatuas tricéfalas de la diosa, una de las cabezas es de doncella (παρθένος: *PGM* 4. 2119-23; cf. *PGM* 4. 2745: ὦ Ἑκάτη πολυώνυμε, παρθένε κούρα). La diosa es, en efecto, καλλιγένεια, «de hermosa progenie» (*PGM* 4. 2834-5). En contra del estereotipo de Hécate como una anciana, los textos se refieren a menudo a ella como κόρη (*PGM* 4. 2301; Eus. *PE* IV 23. 7, donde la propia diosa se presenta como tal: ἥδ᾽ ἐγώ εἰμι κόρη πολυφάσματος), παῖς (*PGM* 7. 785) o νύμφη (Orph. *H.* 1. 8)[463]. A veces, en una serie larga de epítetos, se llega a considerar a Hécate y Afrodita como aspectos de la misma gran diosa (*PGM* 4. 2525-67), integrando así lo terrible o repulsivo con lo atrayente y erótico[464]. Era común identificar a Hécate con Ártemis, diosa de proverbial hermosura (cf. los epítetos «la Hermosa», «la Hermosísima»: Bermejo 1992: 87); la estatua de Hécate en el Cerámico era llamada Καλλίστη, según Hesiquio:

Lamashtu, tiene entre sus títulos *Celle dont la face est horrible* (Bril 1984: 54). Como ya hemos visto, algunos ponen en relación a Lamia con Lamme/Lamashtu (→L§7).

[463] Von Rudloff (1996) indica que todos los retratos antiguos de Hécate la muestran *as a girl or young woman, and contrasts completely with the common modern image of Her as a crone*. Más adelante indica: *It is probably as Cthonia that Hekate has become seen in modern times as a Crone-Goddess. This, however, is not how the Greeks saw Her: even the most fearsome presentations of Her in post-Classical literature do not describe Her as old. On the contrary, the normal image of Hekate, chthonic or otherwise, is as a young woman. In association with Persephone and Demeter, She is portrayed quite clearly as a maidenly young attendant. Hekate as Crone only begins to appear in late Roman literature, and even then it is far from universal and likely was derived from Her portrayal as being hideous: old age and ugliness was (and is) a common stereotypical pairing. It is debatable whether many of Her actual worshippers ever envisioned Her as a Crone.*

[464] Un ejemplo de esta integración de aparentes opuestos aparece, como revelación, en boca de la Isis apuleyana: *primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem (...), Cyprii Paphiam Venerem (...) Hecatam isti (...) appellant* (*Met.* XI. 9. 2-3). No obstante, fuera de estas ocasiones sincréticas, tanto Ártemis como Hécate se oponen a Afrodita: son diosas vírgenes, y la cópula con ellas en sueños significa la muerte próxima (Artemidoro I 80).

κ489 Καλλίστη· ἡ Θήρα τὸ πρότερον (Hdt. 4, 174, 4). καὶ ἡ ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἱδρυμένη Ἑκάτη, ἥν ἔνιοι Ἄρτεμιν λέγουσι.

En cuanto a Empusa, uno de sus aspectos es indudablemente el de mujer muy hermosa (→§14): aunque Aristófanes juega con el doble sentido de la expresión «de lo más en sazón» (=«podrida»), γυνὴ ὡραιοτάτη significa también en primera instancia «mujer bellísima», como lo muestra la reacción de Dioniso (ποῦ ᾽στι; φέρ᾽ ἐπ᾽ αὐτὴν ἴω) (E2B).

La Onoscélide del *Testamento de Salomón* tiene «una forma hermosísima» (E16). También Empusa del episodio de la novia de Corinto se aparece a su amado como una mujer hermosa (E12B), y otro tanto hacen las ὀνοσκελίδες de Luciano, maquilladas como heteras (E11B). En fin, el refrán recogido por Apostolio, según el cual se llamaba «hijas de Onoscélide» a las muy hermosas, indica que esta característica les era definitoria (E43).

En las *Argonáuticas Órficas* (Orph. *A.* 970-985), la diosa se manifiesta a Orfeo precedida de las tres Erinis, y acompañada de Pandora. En esta Pandora, de la que se dice en el texto que δέμας εἶχε σιδήρεον, «tenía cuerpo de hierro», y era conocida como Pandora por los *infernales* (χθόνιοι), podría quizá verse un trasunto de Empusa[465], lo que parece acertado; aunque el texto no lo explicita, al tratarse de Pandora hemos de suponer que se trata de una aparición terrible, pero muy hermosa.

Lamia muestra igualmente este aspecto seductor, en equilibrio siempre tenso con la repulsión: las Λιβυκὰ θηρία de Dión tienen hermosísimos rostro y senos, con los que atraen a sus víctimas (→L§40, L§49.2, L§117.3)[466]. A partir de esta descripción, las lamias pasan a la mitología libresca como seres de torso y cabeza femeninos, de gran belleza (Pedraza 1991: 150). En las vampiresas del Romanticismo (y del cine) pervive también este reclamo de belleza: parece que la muerte las ha vuelto aún más bellas, pero cuando su presa se ha acercado suficiente, sacan sus colmillos y su rostro se vuelve aterrador[467]. Otro tanto sucede cuando la figura de un sabio (Apolonio de Tiana, Van Helsing) planta cara a su engaño y las obliga a manifestarse en su verdadera naturaleza.

---

[465] Agradezco a Ana Leal Valladares esta sugerencia.

[466] La evolución en la representación de la Gorgona camina hacia la consecución del mismo equilibrio tenso, que culmina en el arte helenístico: el rostro hermosísimo, junto a la cabellera de espeluznantes serpientes. «La Bella es la Bestia» (Pedraza 1991: 262). «La ambigüedad es su esencia» (Bermejo 1992: 78). Pero, anteriormente a la fusión en un mismo plano, la ambigüedad estaba ya, como en la versión más común del mito de Lamia, expresada cronológicamente: Medusa, primero hermosa; después, convertida en horrible monstruo. Como indica Johnston (1995a: 363), *shape-shifting, a common demonic talent, is a diachronic form of hybridism.*

[467] Esta ambigüedad de las figuras femeninas siniestras invade hasta la saturación la literatura fantástica decimonónica. Antes de gastarse como cliché, una de sus formulaciones más efectivas se encuentra en *El manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki: el protagonista se acuesta con dos hermosas huríes, y se despierta abrazado a los cadáveres de dos ahorcados.

28.14. Manifestación multiforme.

La asunción de muchas formas es, de hecho, una característica señera de Hécate, lo mismo que de Empusa. En los papiros mágicos, se llama a la diosa πολύμορφος παρθένος (*PGM* 7. 784; Hopfner 1921: I 214). En las *Argonáuticas Órficas*, se describe la apariencia de Hécate como αἰολόμορφος (Orph. *A.* 977), «de forma cambiante»; en Eus. *PE* IV 23 es ella misma la que se presenta colln estas palabras: ἥδ᾽ ἐγώ εἰμι κόρη πολυφάσματος.

Empusa, como hemos visto, era por su parte, junto a Proteo, el referente proverbial de la πολυμορφία (→§16); y se llamaba Empusa a Hécate (como a Tetis: E4), por su capacidad de cambiar de forma (E46).

29. Empusa y el cortejo de Hécate.

La expresión «cortejo de Hécate» está atestiguada en un fragmento trágico anónimo (*TrGF* adesp. F 375[468]):

> ἀλλ᾽ εἰ σ᾽ ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ
> χθονίας θ᾽ Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω.
>
> *Pero si te da miedo la aparición nocturna,*
> *y recibiste el cortejo de Hécate Subterránea.*

A partir de este texto, y de otros como el de Artemidoro II 39 (donde se menciona a «las deidades que forman su cortejo» —el de Hécate Soterraña—) y II 34 (donde se habla de los genios que constituyen el séquito de Hécate y de otros dioses ctónicos), se ha propuesto en varias ocasiones la idea de que los distintos seres ctónicos vinculados a Hécate (perros; fantasmas de muertos prematuros, ἄωροι, y muertos en acción violenta, βιαιοθάνατοι; φάσματα como Lamia y Empusa) formaban parte de este séquito que rodeaba a la diosa en sus apariciones[469].

El tema del cortejo de Hécate va unido a la creencia, que tenemos constatada en época imperial (pero puede ser anterior), según la cual la diosa se manifiesta de noche,

---

[468] Sobre la posible relación de este fragmento con el aristofánico (E2C) sobre Hécate y Empusa, →§84.

[469] Así lo sugirió, por primera vez hasta donde sabemos, Erwin Rohde en *Psyche* (Rohde 1897: II 410). Johnston recoge la idea de que todos los seres liminares entre el mundo de los vivos y el de los muertos entraban en el ámbito de Hécate y vagaban bajo su dirección: *Hekate was a goddess of birth and a goddess of death, accompanying souls across the greatest boundaries they crossed. Those who were not permitted to complete these transitions were fated to wander with her in a sort of Limbo* (Johnston 1990: 35). En otro momento, Johnston se refiere a este *cortejo* como *the swarm of Hekate*, «el enjambre de Hécate» (Johnston 1990: 122-3). Sobre esta concepción de la ultratumba, v. también Cumont 1922: 128-47, Bidez y Cumont 1938: I 180 ss.

como la luna con la que se identifica[470], y recorre las encrucijadas, lugar donde se reúnen los espíritus malignos (Johnston 1990: 35). En sus manifestaciones, es frecuente que la diosa no aparezca sola: perros (→§29.1), espectros (→§29.2), apariciones (→§29.3) o démones (→§29.4) parecen marchar a su lado: y forman, pues, un κῶμος. Ellos son sus πρόπολοι[471]o νυκτιπόλοι ἐφόδοι (E. *Ion* 1048 ss.).

29.1. Perros.

Ya hemos visto cómo, en el *Amigo de las mentiras* de Luciano, Hécate aparece con un número indeterminado de perros (Luc. *Philops.* 22-4). Tanto en Teócrito (2. 41-3) como en Luciano, los ladridos de los perros preludian la llegada de la deidad.

Anteriormente hemos visto que estos perros no solo acompañan a la diosa, sino que también son sus animales sacrificales, y actúan como manifestaciones o emanaciones suyas: de ahí que Hécate misma sea κύων μέλαινα (→§28.5)[472]. En las *Argonáuticas Órficas*, los perros rodean a la diosa como πρόπολοι cuando esta se aparece junto a Pandora a invocación de Orfeo (987):

σαῖνον δὲ σκύλακες πρόπολοι

los perros, sus acompañantes, menearon la cola.

En ocasiones, estos perros pueden ser almas en pena[473], o, por expresarse con mayor propiedad, mortales que han sido arrebatados de la muerte común para convertirse en criaturas ctónicas al eterno servicio de la diosa (cf. Hopfner 1921: I 249→§460). Así lo indica la noticia de que Hécuba, tras arrancar los ojos a Polimestor, es convertida por Hécate en una perra de ojos de fuego:

Ὦ μῆτερ, ὦ δύσμητερ, οὐδὲ σὸν κλέος
ἄπυστον ἔσται, Περσέως δὲ παρθένος

[470] Esta identificación aparece por vez primera de un modo explícito en el siglo primero d. Xto (Sen. *Med.* 790; Plut. *Obs. or.* 416 c-f), para más tarde convertirse en un lugar común de la Antigüedad tardía (Eus. *PE* III 11. 43: λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος, ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ; III 16. 2). En los *PGM*, Hécate y Luna son ya intercambiables (Johston 1990: 31-3). Hécate νυκτερίη: Orph. *H.* 1. 5; εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι, / ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη: Hymn. ap. Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35.5. Cf. también el oráculo citado en Eus. *PE* IV 23. 7, y puesto en boca de la propia diosa: ἥδ᾽ ἐγὼ εἰμι κόρη πολυφάσματος, οὐρανόφοιτος.

[471] Hécate es, a su vez, πρόπολος de Perséfone (Johnston 1990: 22-3).

[472] Cf. lo que sucede con Lilith, que toma forma de ave nocturna, o aparece rodeada de este tipo de aves (Bril 1984: 60; Hurwitz 1992: 79-84; Pereira 1998: 32-3). O la relación análoga de Drácula con lobos y murciélagos.

[473] En tradiciones inglesas de la zona de Yorkshire, la forma de la *Wild Hunt* consiste en las almas de niños muertos antes del bautismo, denominadas *Gabriel Hounds* o *Yeth Hounds* (O'Connor 1991: 45). En otras zonas los niños de esta compañía fantasmal se llaman *gabble ratchets*, «perros-cadáveres», un nombre que se asocia al pájaro *nightjar* (*caprimulgus europaeus*): O'Connor 1991: 44.

Βριμὼ Τρίμορφος θήσεταί σ᾽ ἐπωπίδα
κλαγγαῖσι ταρμύσσουσαν ἐννύχοις βροτούς,
ὅσοι μεδούσης Στρυμόνος Ζηρυνθίας
δείκηλα μὴ σέβουσι λαμπαδουχίαις,
θύσθλοις Φεραίαν ἐξακεύμενοι θεάν.
(Lyc. *A.* 1174-80)

¡Oh madre, oh infeliz madre!, tampoco tu fama será oscura; pues la hija de Perses, la triforme Brimo, te transformará en perra para que espantes con ladridos nocturnos a los mortales que no honren con procesión de antorchas la imagen de la Zerintia señora del Estrimón ni aplaquen con sacrificios a la diosa de Feras.

Junto a estos perros que son almas en pena (o si prefiere, junto a estos seres ctónicos que un día fueron mortales), hay otros que son la manifestación visible (φάσμα) de démones malignos, como Empusa (E2B). La propia diosa se refiere a ellos de este modo:

γαῖα δ᾽ ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει
(Eus. *PE* IV 23.7)

Y la tierra de mis perros el tenebroso linaje conduce.

Eusebio añade a esta cita de un oráculo de la diosa la explicación que le daba Porfirio:

Οἷς ἐπιλέγει ὁ συγγραφεὺς σαφῶς, τίνες οἱ σκύλακες ὅτι οἱ πονηροὶ δαίμονες, περὶ ὧν ἄρτι πεπαύμεθα λέγοντες.

A lo cual añade el escritor claramente quiénes son los perros. Que son los démones malignos, acerca de los cuales nos hemos detenido a hablar hace un momento.

Si la explicación de Porfirio es acertada, es claro que entre estos perros/démones debe contarse a Empusa, al menos en una de sus formas o apariciones habituales (→E2B).

29.2. Espectros.

En otras ocasiones, no son perros, sino espectros, los que se asocian a la diosa[474]: las tres categorías principales serían las almas de muchachos y muchachas muertos prematuramente (ἄωροι)[475], las de personas muertas de modo violento (βιαιοθάνατοι)[476]

[474] Sobre el papel de Hécate como guía de los difuntos, cf. Graf 1985: 257-9; Kraus 1960: 60, 87.
[475] Sobre los muertos prematuros, cf. Cumont 1922: 128-47; Jobbé-Duval 1923; Cumont 1949; Garland 1988:

y las de aquellos que no han recibido los ritos funerarios apropiados y tienen por tanto negada la entrada al Hades (Johnston 1990: 34-5).

La asociación con los ἄωροι se observa con claridad en la invocación de un papiro mágico:

> Τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις, κεἴ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες.
>
> *A ti, Hécate, te invoco junto con muertos prematuros y cualesquiera héroes que murieron sin mujer y sin hijos* (*PGM* 4. 2731-3).

En esta categoría entraría, al menos en su versión más antigua de su historia, la ogresa Gelo, joven doncella que muere sin hijos, y vuelve de la tumba para matar a los niños que ella no pudo tener (→G§15).

En el mismo sentido se puede interpretar el pasaje del himno a Hécate trasmitido por Hipólito (Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35), donde la diosa aparece «caminando sobre los muertos por los sepulcros de los difuntos», como si fuera recogiendo a pie de tumba a los integrantes de su séquito:

> Νερτερίη, χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολὲ Βομβώ·
> εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι,
> ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη,
> χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ,
> ἄν νέκυας στείχουσα κατ᾽ ἠρία τεθνηώτων,
> αἵματος ἱμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα,
> Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφε·
> ἔλθοις εὐάντητος ἐφ᾽ ἡμετέρῃσι θυηλαῖς.
>
> *Inferior, subterránea y celeste, ven, Bombo:*
> *la de los caminos, de la triple encrucijada, luminosa, que andas en la noche,*
> *enemiga de la luz, amiga y compañera de la noche,*
> *que te alegras con el ladrido de los perros y la sangre oscura,*
> *que marchas sobre los muertos por los sepulcros de los difuntos,*
> *tú que anhelas la sangre, y llevas el temor a los mortales,*
> *Gorgo y Mormo y Mene y Multiforme:*

77-88, 160-2; Gunnella 1995.

[476] Según *Vett. Val.* 68. 7, la palabra podía significar también «suicida». En el mundo latino, los βιαιοθάνατοι se integran en el grupo más amplio de los *lemures*. Cf. el *Schol.* ad. Hor. *Epist.* 2, 2, 209, donde se describe a los lemures como *nocturnos lemores umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas... umbras terribililes biothanatorum* (cit. en Gunnella 1995: 11). Sobre *lemures* y *larvae*, v. Jobbé-Duval 1924.

así vayas benévola sobre nuestras ofrendas.

Un subtipo similar, aunque diferenciado, es el de aquellos mortales que, a punto de ser sacrificados, son transformados por la diosa en seres sobrenaturales, sin llegar a morir. Von Rudloff (1996) escribe sobre Ártemis y Hécate:

> *Both are often involved in localised legends concerning young women who are sacrificed by others or by their own hands in defence of their people and become supernatural guardians. One legend has a woman of Ephesos transformed by Artemis into a dog just prior to her death, and then afterwards into Hekate*[477]*. In another legend, Iphigeneia is sacrificed by her father, the «great» king Agamemnon, to appease Artemis: the latter changes the young woman into a deer just at the point of death, then whisks her off to the northern shore of the Black Sea and transforms her into Hekate*[478]*.*

Sobre Ifigenia escribe, en efecto, Pausanias 1. 43. 1:

> Ἐγὼ δὲ ἤκουσα μὲν καὶ ἄλλον ἐς Ἰφιγένειαν λόγον ὑπὸ Ἀρκάδων λεγόμενον, οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν καταλόγῳ γυναικῶν Ἰφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμῃ δὲ Ἀρτέμιδος Ἑκάτην εἶναι.

> *Yo he oído otra leyenda relativa a Ifigenia contada por los arcadios, y sé que Hesíodo en su* Catálogo de las Mujeres [fr. 23 Merkelbach-West] *dice que Ifigenia no murió, sino que se convirtió en Hécate por voluntad de Ártemis.*

29.3. Apariciones.

Un tercer componente del *cortejo* de Hécate son los φάσματα, categoría difusa a la que son adscritas en ocasiones Empusa y Lamia (→L§20, E§18, E§21). Notemos, una vez más, que se trata de una categoría distinta a la de los fantasmas en sentido español (espectros, almas de seres humanos muertos: →§29.2), si bien la distinción podía debilitarse cuando se hacía énfasis en el carácter liminar de ambos y su vinculación a la diosa[479].

---

[477] Eustath. *Od.* 1714, 41: καὶ Καλλίμαχος οὖν ἐν ὑπομνήμασι τήν Ἄρτεμιν ἐπιξενωθῆναι φησὶν Ἐφέσῳ υἱῷ Καΰστρου, ἐκβαλλομένην δὲ ὑπό τῆς γυναικός τό μὲν πρῶτον μεταβαλεῖν αὐτήν εἰς κύνα, εἶτ᾽ αὖθις ἐλεήσασαν ἀποκαταστῆσαι εἰς ἄνθρωπον καὶ αὐτήν μὲν αἰσχυνθεῖσαν ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι ἀπάγξασθαι, τὴν δὲ θεὸν περιθεῖσαν αὐτῇ τόν οἰκεῖον κόσμον Ἑκάτην ὀνομάσαι. καὶ τοιάδε μὲν ταῦτα.

[478] Cf. Von Rudloff 1999: 67-74.

[479] Por ejemplo, aunque Gelo es propiamente un ἄωρος o ánima en pena, Hesiquio se refiere a ella como εἴδωλον ἐμπούσης, identificándola con el φάσμα hecateo por excelencia. Cf. Johnston 1990: 36: *Whatever «phantoms» were exactly... any creature that wandered between Earth and Hades, or Earth and*

La vinculación de Hécate a los φαντάσματα en general aparece inequívocamente expresada en el escolio a Licofrón, E35: ἡ Ἑκάτη φαντασμάτων αἰτία φοβερά. En la relación de la diosa con estas apariciones cabe diferenciar dos acciones distintas: la de enviar (πέμπειν) φάσματα y la de conducirlos (ἄγειν).

Hay evidencia textual de que Hécate enviaba φάσματα, punitivos (de los que un ejemplo es Empusa) o benévolos, como los que Menelao solicita a la diosa en la *Helena* de Eurípides (E. *Hel.* 569: ὦ φωσφόρ' Ἑκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ). El escoliasta a Apolonio Rodio explica así quién es Brimó:

> 861. ἑπτάκι δὲ Βριμώ· ἑπτάκις δέ, φησί, καὶ τὴν Ἑκάτην ἐπικαλέσασα· δοκοῦσι γὰρ αἱ φαρμακίδες τὴν Ἑκάτην ἐπάγεσθαι. Βριμὼ δὲ αὐτὴν προσηγόρευσε διὰ τὸ φοβερόν καὶ καταπληκτικὸν τῆς δαίμονος καὶ φάσματα ἐπιπέμπειν τὰ καλούμενα Ἑκαταῖα καὶ πολλάκις αὐτῆς μεταβάλλειν τὸ εἶδος, διὸ καὶ Ἔμπουσαν καλεῖσθαι (E46).
>
> *«Y siete veces Brimó». Y habiendo invocado, dice, siete veces también a Hécate. Pues las hechiceras, según se cree, invocan a Hécate. Y la llamó Brimó por lo terrible y espantoso de la diosa, y el enviar apariciones llamadas Hekataia, y el cambiar muchas veces su forma, por lo cual también se la llama Empusa.*

Dión de Prusa (4. 90) especifica que, según los καθαρταί que se ocupaban de purificaciones e iniciaciones, la diosa enviaba estas apariciones como muestra de su cólera contra las personas culpables de impureza:

> ἢ ὡς εἰώθασιν ἔνιοι τῶν περὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰ καθάρσια, μῆνιν Ἑκάτης ἱλασκόμενοί τε καὶ ἐξάντη φάσκοντες ποιήσειν, ἔπειτα οἶμαι φάσματα πολλὰ καὶ ποικίλα πρὸ τῶν καθαρμῶν ἐξηγούμενοι καὶ ἐπιδεικνύντες, ἅ φασιν ἐπιπέμπειν χολουμένην τὴν θεόν.
>
> *O como acostumbran algunos de quienes se ocupan de iniciaciones y purificaciones, apaciguando la cólera de Hécate y diciendo que vuelven a uno sano, luego —creo— interpretando e indicando muchas y variadas apariciones antes de la purificación, las cuales dicen que las envía colérica la diosa.*

En estos ejemplos, la manifestación de los espíritus no preludia la de Hécate, sino más bien la sustituye: en los dos casos donde Empusa aparece [en el mundo de los vivos,

---

Heaven, was intermediary. Trapped between realms, they were condemned to roam with the goddess who had refused to allow them to complete their passage.

en Philostr. *VA* (E12B); en el mundo de los muertos, en Ar. *Ra.* (E2B)] la diosa no aparece tras ella, sino en todo caso *a través de ella*.

La comparación de Eustacio, según la cual Hécate envía a Empusa como Perséfone a la cabeza de la Gorgona (E33G), indica que en estos casos estamos ante ministros que se envían en representación de la instancia superior a la que sirven[480].

La pertenencia de Empusa a este grupo de φάσματα enviados por Hécate viene claramente expresada en la entrada de las *Lexeis Rhetorikai* (E5):

> Ἔμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενων.

Esta función de los φάσματα como heraldos o sustitutos de la diosa no excluye que, cuando esta salía a la superficie, pudiesen acompañarla, formando propiamente parte de su κῶμος. Así parece indicarlo la invocación de la diosa como φάσματ' ἄγουσα (*PGM* 4. 2723).

29.4. Démones.

Otro nombre que reciben los seres liminares asociados a Hécate (u otra subcategoría dentro de estos seres) es el de δαίμονες: Ἑκάτης μελαίνης δαίμονες, con los que topará, por ejemplo, quien ose profanar cierta tumba, según la siguiente maldición:

> Ὅς ἄν προσοίσει χεῖρα τὴν βαρύφθονον
> Ἑκάτης μελαίνης περιπέσοιτο δαίμοσι.
> (*Epigrammata sepulcralia* 573).

Estos δαίμονες son concebidos de modo muy semejante a los φάσματα que, por orden de la diosa, persiguen a los culpables de impureza (→§29.3)[481]. Se les llamaba también ἀνταῖα, «los opuestos», y Hécate misma era Ἀνταία, por enviar a este tipo de demonios, según nos dice Hesiquio (α 5307):

> ἀνταια· ἐναντία. ἱκέσιος. Αἰσχύλος Σεμέλῃ (fr. 223) σημαίνει δὲ καὶ δαίμονα (Soph. fr. 311) καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἀνταίαν λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ ἐπιπέμπειν αὐτά.

---

[480] Consecuente con esta acción de envío por parte de Hécate, el φάσμα es concebido, en pasiva, como (ἐπι)πεμπόμενον , o, como aparece en un texto tardío, ἐπιπεμπτικόν (E56).

[481] De hecho, un φάσμα es la manifestación perceptible de un ser inmaterial: en muchas ocasiones, este ser es un δαίμων, como nos muestra, por ejemplo, la expresión φάντασμα δαίμονος (Plu. *Dio* 2), que recuerda la definición de Empusa como φάσμα δαιμονιῶδες.

ἀνταια· *Contrarios. Suplicante. Esquilo* en Sémele (fr. 223) *y quiere decir también* demon (Soph. fr. 311) *y también a Hécate la llaman Antea*[482]*, por enviar a estos.*

En estas referencias, se indica que la diosa enviaba (ἐπιπέμπειν) a este tipo de seres (el mismo verbo que encontramos para explicar la relación Hécate-Empusa y Hécate-φάσματα: →§29.3). Hay, sin embargo, referencia expresa a que, además de enviarlos en nombre suyo, los dirigía o guiaba. Eusebio, recogiendo las creencias populares paganas, menciona a Hécate, identificada con la luna, como cabecilla (ἀρχηγὸν) de los démones malignos:

ὁ δ' αὐτὸς ἂν εἴη λόγος καὶ ἐπὶ σελήνης. εἰ γὰρ τὴν Ἑκάτην αὐτὴν εἶναι φήσουσιν καί πως ἀνάγκαις ἀνθρώπων καθέλκεθαι καὶ διὰ τοῦ δοχέως χρᾶν εἴς τε ἐρωτικὰς καὶ αἰσχρὰς διακονίας παραλαμβάνεσθαι αὐτὴν ἀρχηγὸν οὖσαν τῶν πονηρῶν δαιμόνων, εἰκὸς ἂν εἴη τὴν Ἑκάτην ταῦτα πράττειν (*PE* III 16. 2).

Y el mismo razonamiento se aplicaría a la luna. Pues si dicen que Hécate es esta y que de algún modo por las necesidades de los hombres se la hace descender y a través del médium profetiza y se aplica en oficios amorosos y deshonrosos, estando a la cabeza de los démones malignos, sería natural que Hécate hiciese estas cosas.

29.5. Conclusiones sobre el cortejo de Hécate.

En conclusión, parece indudable que este mitologema se da en las creencias populares griegas, en forma semejante al tema de la *estantigua* o «procesión nocturna», ampliamente testimoniado en las creencias medievales; en cambio, hemos de dejar en duda el que todas las ogresas formasen, como a veces se ha dicho, parte de ese κῶμος.

El tema de una diosa que desfila de noche por el mundo, seguida de un cortejo de fantasmas y seres ctónicos, aunque nunca formulado con total claridad en las fuentes grecolatinas, está sugerido por la consideración simultánea de las siguientes indicaciones. Podemos comenzar por el himno ya citado:

εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι,
ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη

[482] Calvo Martínez (1992: 74) pone acertadamente a Antea en relación con ἀντιάω, «salir al encuentro», que es precisamente la acción atribuida a la diosa en el *Himno a Deméter* 62 (ἤντετο). Varias de las etimologías propuestas para Empusa recogen conceptos parecidos: «la que estorba» (→§10.2,→§11.3), «la que atrapa de improviso» (→§11.4).

(Hymn. ap. Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35.5).

Estos dos versos reúnen tres epítetos de la diosa que pueden entenderse relativos a su ronda nocturna: νυκτεροφοῖτις, que describe la actividad nocturna de la diosa como un «vagar nocturno»; τριοδῖτις, que indica su presencia en las triples encrucijadas y εἰνοδίη, diosa de los caminos, cuyo sentido etimológico es «la que está en el camino», *goddess in the road* (Johnston 1990: 24 n.10)[483].

A estos epítetos deben unirse otros indicios significativos: la expresión misma «cortejo de Hécate»; las descripciones de apariciones de la diosa rodeada de perros infernales (→§29.1); la descripción de la diosa como φάσματ' ἄγουσα (*PGM* 4. 2723; →§29.3) o ἀρχηγὸν οὖσαν τῶν πονηρῶν δαιμόνων (Eus. *PE* 3. 16. 2); la invocación de la deidad acompañada de los espíritus de los ἄωροι, y de quienes han muerto sin dejar descendencia (*PGM* 4. 2730-3), y la referencia a que marcha sobre las tumbas de los muertos (¿tal vez para recoger a los participantes de su κῶμος?); la costumbre de abandonar en las encrucijadas ofrendas para la diosa (como, verosímilmente, las ofrendas que motivan el himno a Hécate recogido por Hipólito). Estas ofrendas eran también para sus acompañantes, las almas en pena (cf. Plut. *Mor.* 709A: οἱ τῇ Ἑκάτῃ καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις ἐκφέροντες τὰ δεῖπνα).

Es también significativo el sacrificio habitual de perros a la diosa en las encrucijadas, del que nos da un paradigma mítico la acción de Orfeo en las *Argonáuticas Órficas* (Orph. *A.* 956-68). Se esperaba que la diosa se manifestase para recibir este sacrificio, como sucede en el relato de Orfeo, y como se solicita también en el himno trasmitido por Hipólito.

El tema de la divinidad que atraviesa la noche acompañada de un séquito de seres ctónicos tiene gran importancia en el folklore europeo medieval (Ginzburg 1991: 83-102). Con mucha frecuencia, el nombre que recibe esta divinidad es el de Diana (diosa asociada, y a veces identificada, con Hécate en el mundo romano). Hay divergencia sobre si estas creencias provienen de las asociadas a Diana y Hécate en el mundo grecolatino (Dilthey 1870) o si en estos textos Diana es una *interpretatio romana* de una divinidad céltica, tal vez Epona (Ginzburg 1991: 97: «la cáscara romana recibía un relleno céltico»).

Sin entrar en el posible influjo celta en desarrollos posteriores, lo anteriormente visto nos autoriza a afirmar que el motivo aparecía ya en la Antigüedad tardía, si no antes, asociado a Hécate y Diana[484]. Como escribe Caillois (1937b: 180), *le feralis exercitus ne traduit que la croyance au vagabondage fantômatique des ἄωροι et des βιαιοθάνατοι.*

[483] Cf. la advocación de Lamashtu como *Soeur des dieux des chemins* (Bril 1984: 54).

[484] Sobre la relación del motivo de la *Caza salvaje* con Hécate y Ártemis, Von Rudloff (1997) escribe: *Indeed, more evidence probably exists for Artemis leading the Greek «wild hunt» than for Hekate. However, distinguishing Artemis from Hekate is often a very difficult thing to do. While it is incorrect to say that Hekate is Artemis' «dark side», the two do seem to have a very complex relationship, at times essentially identical, at times quite distinct. This «wild hunt» business *might* be one aspect that more properly belongs with Hekate*

Se han usado varios nombres para aludir a este tema folklórico: «caza salvaje» (*die wilde Jagd*, *the wild Hunt, chasse sauvage*), «cabalgata nocturna», «estantigua» o «hueste». Casi todos ellos plantean problemas, tanto para aplicarse al fenómeno grecolatino del κῶμος de Hécate como al conjunto de las leyendas medievales.

«Cabalgata nocturna» plantea un problema terminológico, dado que las referencias grecolatinas que se pueden entender como alusivas a un cortejo nocturno de Hécate y Diana no aluden generalmente a caballos (Ginzburg 1991: 97: cf. no obstante Orph. *A.* 979-80, donde Hécate aparece con tres cabezas, una de ellas de caballo[485]). Pero la generalización del término para cubrir todas las leyendas medievales no es tampoco afortunada, dado que en muchas ocasiones, en estos relatos, el cortejo nocturno no está formado por caballos, sino por perros y difuntos (elementos que sí están atestiguados en el κῶμος de Hécate)[486].

En cuanto a *die wilde Jagd*, o *the wild Hunt*, aunque es tentador ponerlo en relación con la actividad de Diana como cazadora (Dilthey 1870), no podría aplicarse al κῶμος de Hécate (de quien nunca se dice que cace, aunque indudablemente se dirige, al menos en ocasiones, contra una víctima o presa humana). Tampoco responde bien, como notó Constantino Cabal, a leyendas como la de la Estadea o Santa Compaña, en las que el elemento de la caza y de los sabuesos está ausente por completo (Cabal 1993: 98).

La alternativa que parece preferible, por cuanto es más genérica y puede aplicarse tanto a los casos de una procesión pacífica de muertos como a la de un cazador maldito que rastrea eternamente con sus perros de caza (y al κῶμος de Hécate, que tiene algo de ambos) es la palabra castellana *huestia*. Derivada del latín *hostis*, que da en español *hueste*

---

rather than Artemis, as Hekate has more to do with ghosts (both kindly and fearsome). ... Most of the evidence is post-classical.

[485] Con respecto a las relaciones entre Empusa y el caballo, nótese que la leyenda griega recogida por Aristocles según la cual la ὀνοσκελίς era hija de un hombre y una yegua, conoce una variante romana en la que la hija de esta unión es precisamente Epona, la diosa de los caballos (E7A). Según Ginzburg (1991: 97), Epona es la diosa celta a la que, identificándola con Diana o Hécate, se atribuía en origen el tema de la *huestia* o comitiva nocturna. La propia Hécate es llamada ἵππος en varias ocasiones (*PGM* 4. 2301; *PGM* 7. 781; Porph. *Abst.* IV 16), así como ἱπποπρόσωπε (*PGM* 4. 2550) e ἱππόκυων (*PGM* 4. 2615); en la imagen tetracéfala descrita por Lydus *Mens.* III 8, una de las cabezas divinas es de caballo. Sobre el caballo como criatura terrorífica, cf. Bril 1984: 107-11, Johnston 1995a: 375-6, Vernant 1996: 70-1 y la referencia en Teócrito a Μορμώ, δάκνει ἵππος (M12). El caballo sigue siendo uno de los asustachicos o cocos en el folklore contemporáneo: *In parts of North Carolina... if a child continues to be naughty, the Hobby Horse who thunders across the sky will take him or her away* (Geisler 1997). Sobre las connotaciones eróticas del mismo animal, cf. Jones 1971, Róheim 1974: 32-3. Según Hsch. s.v., ἵππον· τό μόριον καὶ τό τῆς γυναικός καὶ τοῦ ἀνδρός.

[486] Así resume, por ejemplo, Towrie 1997, el motivo central de la *caza salvaje*: *the basic idea was generally the same - a phantasmal leader, accompanied by a horde of hounds and men, hurtled through the night sky, their passing marked by a tumultuous racket of pounding hooves, howling dogs and raging winds.* En Inglaterra, se dice que *the Wild Hunt* consta de las almas de los niños no bautizados, en la forma de perros infernales (*Yet hounds*, *Gabriel hounds*): O'Connor 1991: 45. En el folklore alemán, las almas de niños no bautizados, en forma de grillos, acompañan a Holda (o Holle) en sus correrías nocturnas (Wuttke 1900: 26, cit. en Róheim 1982: 195).

(Cabal 1993: 79), su sentido recoge el del griego κῶμος, como ejército o cortejo formado por muertos, apariciones y perros infernales[487].

Volvamos a Empusa y las demás ogresas. No hay ninguna certeza de que todas aquellas cuyos nombres conocemos (Lamia, Empusa, Gelo, Mormo; tal vez Aco[488]) formasen parte de tal cortejo, una suerte de «parada de los monstruos», tal como Rohde parece haber pensado [y de la que podemos hacernos tal vez una idea si visualizamos la aparición de Hécate en las *Argonaúticas Órficas* (Orph. *A.* 968-88), precedida de las tres Erinis, flanqueada por Pandora y rodeada de perros infernales][489].

Hay objeciones de peso a la proposición de que las ogresas formaban un grupo homogéneo en torno a la diosa: la única de ellas vinculada de un modo explícito a Hécate es Empusa[490]; nunca hallamos a dos o más de ellas agrupadas en una unidad mayor, sino siempre individualmente, o formando una especie cuyos individuos son todos homónimos (Lamias, Empusas, Yeludes).

Cuando se menciona juntas a varias ogresas, es dentro de un contexto no narrativo (escolios; la observación de Apolonio, como filólogo *avant la lettre*, en E12B), para identificarlas, reduciéndolas a un solo personaje cuyos nombres varían según variedades diacrónicas, diatópicas o diastráticas. En una misma secuencia narrativa, jamás aparecen hasta donde sabemos dos ogresas como personajes distintos[491].

[487] También expresa una idea semejante la de *Compaña* que aparece en algunas versiones gallegas de la leyenda [aunque el sintagma *Santa Compaña* se ha estandarizado, en realidad es una innovación de Valle Inclán: el estudio de Lisón 1998: 55-7 recoge que los nombres más comunes para esta comitiva eran y siguen siendo *compaña*, (*mala, boa*, pero nunca *santa*), *ánimas*, *estadea*, *estantigua*, etc.].

[488] Como veremos en el capítulo dedicado a ella, no es claro que Aco fuera un personaje aterrador.

[489] En cambio, sí hay evidencia de que esta procesión de espíritus puede servir en ocasiones, aunque no sea su función principal, como asustachicos: «Todavía hoy decimos a los niños: "¡te va a coller la estantigua!"» (Lisón 1998: 73).

[490] Unida a esta diferencia está otra: tanto Lamia como Gelo y Mormo son seres humanos devenidos después en monstruos; Empusa jamás ha sido humana, sino que es, como Hécate, un ser inhumano, un ser ctónico. Cualquier análisis de la población infernal no puede dejar de lado la diferencia entre *fantasmas* (almas humanas que han ido a parar al Hades) y *sombras* (seres inhumanos que emanan del Hades y lo constituyen). Cf. González Terriza 1996a: 26-7, 30.

[491] Hasta donde he podido ver, la misma incompatibilidad se da en general entre los distintos *asustachicos* del folklore: en España, el Coco, el Hombre del Saco, el Tío Camuñas, son variantes de una misma función narrativa, pero jamás aparecen formando un grupo.

II.2. ÁMBITO ANIMAL

30. Empusa como fiera (θηρίον)

Hasta ahora hemos examinado las ocasiones en que Empusa-Onoscélide aparece como un ser sobrenatural, distinto tanto de lo humano como de lo animal. Sin embargo, hay otras ocasiones en que el personaje aparece con forma enteramente animal, o al menos se la presenta como tal (θηρίον): cuando Jantias ve a Empusa en las *Ranas* aristofánicas, la describe de este modo:

ΞΑ. Καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα.
ΔΙ. Ποῖον τι;
ΞΑ. Δεινόν. Παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται.
τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ᾽ ὀρεύς, τοτὲ δ᾽ αὖ γυνὴ
ὡραιοτάτη τις.

JANTIAS. *Y en verdad veo, por Zeus, una gran fiera.*
DIONISO. *¿De qué tipo?*
JANTIAS. *Terrible. Es que se vuelve cualquier cosa. Al menos, unas veces vaca, otras mulo, y otras una mujer de lo más en sazón.*

Jantias define, pues, a Empusa como θηρίον. Sin embargo, tanto este sustantivo como la expresión θαλασσιναὶ γυναῖκες con que se refieren a sí mismas las ὀνοσκελίδες de los *Relatos verídicos* son engañosos: en el caso de las criaturas lucianescas, la definición se revela metonímica e insuficiente desde el momento en el que se descubre que las supuestas γυναῖκες ocultan una parte animal de sí mismas bajo sus largas túnicas; en cuanto al supuesto θηρίον de la comedia, las sucesivas metamorfosis de la criatura muestran que esta oscila en realidad entre el ámbito de las bestias y el humano, y que la de θηρίον es solo una de sus apariencias. Lo que en un texto es metonimia en el espacio, en el otro lo es en el tiempo.

No obstante, cabe que a la criatura híbrida se la llame θηρίον, en la medida en que no es verdaderamente humana, y cae por tanto, por defecto, en la otra categoría de la oposición: recordemos que Dión de Prusa llama θηρία a las criaturas híbridas de mujer y serpiente que habitan el desierto líbico, aunque marca también entre estas criaturas y los demás θηρία una oposición no menos tajante que la que los separa de los seres humanos (→L§40)[492]. Una noción sorprendentemente paralela se encuentra en el Egipto

[492] En la zona bereber de Marruecos, la palabra que sirve para «bestia salvaje», «búho», ha evolucionado en algunas zonas para convertirse en nombre de ogresa (Laoust 1947: 253). Según la hipótesis del autor, *le concept de l'ogre et de l'ogresse... repose sur des croyances populaires en relation avec des bêtes sauvages*

contemporáneo, donde la algola o ghoul *is but a more awful beast among the other beasts* (Padwick 1925: 422); *le ghûl est un animal aberrant, manqué par la nature, qui s'est écarté de tous les autres animaux pour se réfugier dans les deserts inaccessibles* (MacDonald 1977: 1104).

En el caso de Lamia, vimos ejemplificada esta tendencia a clasificar lo monstruoso dentro del reino animal: Antonino Liberal presenta a Lamia-Síbaris como θηρίον μέγα καὶ ὑπερφυές (L28). θηρίον μέγα es la misma expresión que usa Jantias en Aristófanes, mientras ὑπερφυές indica el hecho de que la criatura se sale, por su desmesura, del campo natural que se le asigna. La clasificación reaparece en otros textos: los escolios a Aristófanes definen a Lamia como θηρίον (L3A-1), ἄγριον ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον (L3C-1). Mediante un uso laxo o analógico, incluso un personaje inequívocamente humano como la Serrana de la Vera puede ser denominado «fiera» en los romances sobre la misma (Díaz Viana y Manzano Alonso 1989: II 72).

En otras ocasiones, la ambivalencia entre los dos *táxa*, el humano y el animal, se expresa cronológicamente. En el mito que explica cómo Lamia pasó de ser una hermosa princesa a una ogresa, su metamorfosis en una criatura horrible se expresa diciendo que se convirtió en fiera: el mitógrafo Heráclito explica que Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν (L7); Diodoro Sículo se limita a afirmar que adquirió el aspecto propio de una fiera: διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαι φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη (L10).

Empusa no es, por otra parte, la única fiera que puebla el Hades: en el diálogo pseudoplatónico *Axíoco* se nos dice que en el Más Allá los condenados son

> θηρσί περιλιχμώμενοι, καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι Ποινῶν, καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκιζόμενοι
>
> lamidos por fieras salvajes, constantemente quemados por las antorchas de las Furias y maltratados por suplicios de toda clase (Ps.-Pl. *Ax.* 371d).

En la misma obra en que nos presenta a Empusa como una fiera, las *Ranas* aristofánicas, Heracles advierte a Dioniso que tras bajar de la barca de Caronte encontrará en el Hades serpientes e innumerables fieras de lo más terrible (*Ra.* 143-4):

> μετὰ τοῦτ' ὄφεις καὶ θηρί' ὄψει μυρία

---

réputées féroces et dangereuses (Laoust 1947: 258). En cualquier caso, su documentación muestra sobradamente que el paso de *fiera* a *ogresa* es sencillo, lo que es coherente con que Dión de Prusa presente como θηρία (precisamente en un mito *libio*, africano) lo que en otros contextos se nos presenta como fantasmas aterradores de niños, así como con el uso aristofánico de θηρίον para Empusa. Fieras salvajes y monstruos son campos muy cercanos en la imaginación popular (cf., en este sentido, Benavente 1996: 305).

δεινότατα.

Jantias recuerda más tarde estas palabras de Heracles cuando su amo baja de la barca (*Ra.* 278-9):

οὗτος ὁ τόπος ἐστὶν οὗ τὰ θηρία
τὰ δείν' ἔφασκ' ἐκεῖνος.

Este lugar es el que decía aquél de las fieras terribles.

Y justo después hace su presunta aparición (presunta, porque solo Jantias la ve, o finge verla) la Empusa, como ejemplo de las fieras en cuestión.

31. Empusa como híbrido de mujer y animal.

Φάσμα o εἴδωλον, πνεῦμα o δαίμων, los textos no nos dicen que Empusa haya sido nunca alguna vez, como Lamia, una mujer mortal: se nos presenta siempre como un ser del otro mundo, o, para ser más exactos, de la frontera entre ambos. Sus formas son variadas: pero, como sugiere el nombre ὀνοσκελίδα, su manifestación como híbrido entre mujer y burra debía ser una de las más habituales. Esta forma fronteriza, oscilante entre lo humano y lo animal, es análoga a su *status* intermedio entre otros dos *táxa* mutuamente excluyentes: el mundo de los muertos y el de los vivos (Johnston 1995a: 363).

Un modo sencillo de explicar la existencia de un ser híbrido como este es figurárselo como descendencia de dos personajes, pertenecientes a una y otra de las especies implicadas. Conservamos un mito o leyenda sobre ὀνοσκελία como hija de un joven y una burra, una narración etiológica creada para explicar la naturaleza de este ser híbrido[493]. La historia, atribuida al paradoxógrafo Aristocles, aparece recogida de este modo en Estobeo (E6):

F I = Stob., *Anth.* IV 20, 74 H : Ἀριστοκλέους ἐν β΄ παραδόξων·
<Ἀριστώνυμος> Ἐφέσιος τῷ γένει νεανίας τῶν ἐπισήμων, υἱὸς Δημοστράτου, ταῖς δ' ἀληθείαις Ἄρεως. οὗτος τὸ θῆλυ μισῶν γένος, νυκτὸς βαθείας εἰς τὰς πατρῴας ἔτρεχεν ἀγέλας, καὶ ὄνῳ συνεγένετο θηλείᾳ. Ἡ δὲ ἔγκυος γενομένη ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνοσκελίαν τοὔνομα, τὴν προσηγορίαν λαβοῦσαν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος.

De Aristocles en el libro segundo de las Cosas extraordinarias. *<Aristónimo>, efesio de nacimiento*[494]*, joven de entre los notables, era hijo de*

[493] Sobre esta historia y su contexto v. Ibáñez Chacón 2007.
[494] Como observa Ibáñez Chacón (2007: 70-1), Éfeso, escenario de muchas historias de amor en la novela griega, es un buen escenario para esta peculiar variante del *chico encuentra chica.*

Demóstrato, pero en realidad de Ares. Este, puesto que odiaba al género femenino, entrada la noche corría a los establos paternos, y se unía con una burra. Esta, tras quedar embarazada, dio a luz a una muchacha de bellísima apariencia, llamada Ὀνοσκελία*, que tomó su nombre de esta peculiaridad.*

En los *Parallela minora* atribuidos a Plutarco (E7A), la misma historia aparece de un modo más sintético:

29Aa. ΑΡΙΣΤΩΝΥΜΟΣ Ἐφέσιος υἱὸς Δημοστράτου ἐμίσει γυναῖκας, ὄνῳ δ᾽ ἐμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνόσκελιν τοὔνομα· ὡς Ἀριστοκλῆς ἐν δευτέρᾳ Παραδόξων (FHGr IV 330).

29Ab. Stob. IV 20b 74 (IV 473 H.) = Apost. XII 91b = Ars. 385 W.

ARISTÓNIMO, efesio, hijo de Demóstrato, odiaba las mujeres, y se unía con una burra. Esta, en su momento, engendró a una muchacha de bellísimo porte, llamada Ὀνοσκελίς*. Así Aristocles en el libro segundo de las* Cosas extraordinarias*.*

En el paremiógrafo Apostolio (E43) encontramos aún la siguiente variación, como explicación al lema Ὀνοσκελίας θυγάτηρ:

Ὀνοσκελίας θυγάτηρ· ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων. Νεανίας τῶν ἐπισήμων, Ἐφέσιος τῷ γένει, ὑιὸς Δημοστράτου, ταῖς δ᾽ ἀληθείαις Ἄρεως, τοῦτο τὸ θῆλυ μισῶν γένος νυκτὸς βαθείας εἰς τὰς πατρῴας ἔτρεχεν ἀγέλας, καὶ ὄνῳ συνεγένετο θηλείᾳ. ἡ δὲ ἔγκυος γεμομένη ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνοσκελίαν τοὔνομα, τὴν προσηγορίαν λαβοῦσαν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος. Ἀριστοκλῆς ἐν β᾽ παραδόξων.

«Hija de Ὀνοσκελία*»: se dice de las muy hermosas. Un joven de entre los ilustres, efesio de nacimiento, hijo de Demóstrato, pero en realidad de Ares, como odiaba este género femenino, avanzada la noche corría a los establos paternos, y se unió a una burra. Esta quedó encinta, y dio a luz a una muchacha de bellísimo porte, de nombre* Ὀνοσκελία*, la cual tomó su nombre de esa peculiaridad. Aristocles en el libro segundo de las* Cosas extraordinarias*.*

Es significativo que, en la distribución de sexo entre los padres de la criatura, la parte humana de la Ὀνοσκελίς corresponda al polo masculino, y la bestial al femenino:

Aristónimo	/	Burra
Humano	/	Bestial
Masculino	/	Femenino

Parece claro que la niña nace con pie de burra (siendo ése el σύμπτωμα del que toma su nombre: ὀνοσκελίδα). En efecto, cuando se nos presenta una ὀνοσκελίδα en un contexto narrativo más amplio, como los *Relatos Verídicos* de Luciano (E11B), hace honor a su nombre: las criaturas en cuestión son muy hermosas (Luciano las presenta como πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι καὶ καλαὶ πᾶσαι καὶ νεάνιδες), pero tienen muslos de burra que tratan de esconder bajo sus largas túnicas[495].

> μετ᾽ ὀλίγον δὲ τῆς ξένης διακονουμένης εἶδον τὰ σκέλη οὐ γυναικός, ἀλλ᾽ ὄνου ὁπλάς· καὶ δὴ σπασάμενος τὸ ξίφος συλλαμβάνω τε αὐτὴν καὶ δήσας περὶ τῶν ὅλων ἀνέκρινον. ἡ δὲ, ἄκουσα μέν, εἶπεν δὲ ὅμως, αὐτὰς μὲν εἶναι θαλαττίους γυναῖκας Ὀνοσκελέας προσαγορευομένας, τροφὴν δὲ ποιεῖσθαι τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους. ἐπειδὰν γάρ, ἔφη, μεθύσωμεν αὐτοὺς, συνευνηθεῖσαι κοιμωμένοις ἐπιχειροῦμεν.
>
> *Y al poco, vi que las piernas de la extraña mujer que me servía no eran de mujer, sino cascos de asno. Y desenvainando entonces la espada, prendiéndola y sujetándola la interrogaba acerca de todo. Y ella, de mal grado, dijo no obstante que ellas eran mujeres marinas, llamadas patas-de-burra, y que hacían su alimento de los extranjeros que se presentaban. «Pues luego», dijo, «de emborracharlos, acostadas con ellos les atacamos mientras duermen».*

Aunque ellas se definen a sí mismas como «mujeres marinas» (θαλασσιναὶ γυναῖκες), ocupan en realidad un lugar híbrido entre dos *táxa*: la condición humana y la animal. También, dentro de la geografía fabulosa de la obra, habitan en un territorio límite: su isla se encuentra en la frontera del país de los muertos, que Luciano y sus compañeros acaban de abandonar, y el de los vivos, al que se dirigen.

La Empusa, pues, en ningún caso es plena o simplemente una mujer: puede aparentar serlo, escondiendo su parte animal (como sucede en los *Relatos Verídicos*), o adoptando momentáneamente una forma antropomorfa (como sucede en las *Ranas* y en la *Vida de Apolonio de Tiana*): en ambos casos es clara su oscilación entre los dos *táxa*, bien como integración de ambos en una forma mixta, bien como paso diacrónico de un *táxon* a otro, sin establecerse definitivamente en ninguno de los dos.

Esta vacilación entre órdenes incompatibles se da también en otras ogresas: Lamia, como ya vimos, es también vista como híbrido de mujer y serpiente (→L§45.1) o de mujer y pez (→L§45.4) cuando no, en textos más tardíos, de mujer y asno (→L§45.2), como la misma Onoscélide con la cual se la confunde. Fuera de la cultura griega, semejantes combinaciones se dan en el caso de Lilith, a la que probablemente corresponde una representación como mujer desnuda con garras de ave de rapiña del segundo milenio antes de Cristo (cf. Hurwitz 1992: 79-84; Pereira 1998: 27-38)[496].

---

[495] Sobre el relato de Luciano y la literatura previa que parodia, v. Ibáñez Chacón 2007: 70-1.

[496] Con todo, la figura más cercana a la Onoscélide es la *salewwa* árabe, que Charles Doughty describe así: *This salewwa is like a woman, only she has hoof-feet as the ass* (Doughty 1933: I 54). Esta *salewwa*, y la *ghula* o algola de los cuentos milyunachescos (de la que puede considerarse una variante) están tan cercanas

El hecho de que, en todos los casos en los que se atribuye una forma híbrida a estos personajes, la parte superior sea la humana, y la inferior la animal puede explicarse a partir de la «dominante postural» estudiada por Gilbert Durand: en el simbolismo hay una tendencia clara a que lo superior se asocie a lo luminoso y propiamente humano, mientras lo inferior queda ligado a lo animal, sexual y digestivo (Durand 1981: 42-3).

En las ocasiones en que solo una parte del hemisferio inferior humano es marcada como anómala, los miembros señalados como animales suelen ser los pies o los muslos. Así lo encontramos ya en la citada representación atribuida por muchos a Lilith; en el caso de la Onoscélide; en alusiones eruditas a Lamia, como la del renacentista Jacob Cruquius; y, especialmente, en el folklore tanto neohelénico (Πολίτης 1904, nº 805) como vasco (Caro Baroja 1974: 48-9) sobre este mismo personaje (→L§46.1).

Las connotaciones sexuales de esta parte animal son fáciles de detectar: Artemidoro, por ejemplo, indica que el simbolismo onírico de ingles y muslos es el mismo de las partes pudendas, y sus palabras animan a pensar que, en muchas ocasiones, el muslo podía servir como eufemismo de estas:

> Οἱ βουβῶνες οὐ μακρὰν τῶν αἰδοίων. οὐδὲ διάφορόν τι σημαίνουσιν. ὅθεν χρὴ κατὰ ταὐτὰ τοὺς βουβῶνας τοῖς αἰδοίοις ἐκλαμβάνειν. οἱ δὲ μηροὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα ἐπίσης τοῖς αἰδοίοις σημαίνουσι. μόνον δὲ παλαιοὶ γενόμενοι τοῖς πλουσίοις ἀηδεῖς τετήρηνται· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πλεῖστον περὶ τὰ ἀφροδίσια δαπάνας σημαίνουσι σχεδὸν δὲ οὐδὲ δαπάνας ἀλλὰ βλάβας.
>
> *Las ingles no están alejadas de los órganos genitales y, por tanto, tienen una significación parecida. En consecuencia, se deben establecer las mismas correspondencias entre ambas regiones. Los muslos coinciden por igual en todas las demás cosas con las partes pudendas, solamente cuando son adiposos resultan desfavorables para los ricos, según se ha observado. En la mayoría de los casos suponen gastos relacionados con los placeres amorosos, y más que gastos, perjuicios* (I 46).

Nótese también que el compuesto ὀνοσκελίς u ὀνοσκελής se presta a un revelador falso corte típico de la etimología popular: tenemos atestiguado κέλης como *pudenda muliebria* en Eust. 1539. 34, lo que nos daría una interesante lectura del compuesto.

---

a Empusa griega que puede considerarse seriamente la posibilidad de un parentesco directo. Cf. la descripción de la *ghrôl* o *ghrûl* en el mismo Doughty 1933: I 53, según la cual *she has a foot as the ass' hoof, and a foot as a ostrich*, y la *Historia del hijo del rey y la algola* (Cansinos Asséns 1961: I 435-6), cuya semejanza con la historia recogida en Filóstrato ya hemos comentado (→L§63.1, L§80).

Los datos del folklore neohelénico confirman esta línea de interpretación: cf. estas palabras de Johnston 1995a: 378, que resumen el estudio de campo de Stewart (Stewart 1991: 180-3):

> *Stewart notes that feet and legs have erotic connotations in contemporary Greek thought, and suggests that the defectiveness of the demons' legs and feet, therefore, symbolizes the bestiality of perversity of their sexual conduct —such demons do not behave as 'good' women should, sexually and reproductively.*

Por tanto, la figura de Empusa u Onoscélide, al concretarse como figura híbrida de asno y mujer, integra varias parejas de *táxa* u opuestos:

Mujer	/	Asno[497]
Mujer	/	Serpiente
Humano	/	Bestial
Cultura	/	Salvajismo
Arriba	/	Abajo
Exterior	/	Interior
Cabeza	/	Sexo[498]
Λόγος	/	῾Αλογος
Atractivo	/	Repelente
Amor	/	Muerte
Aparente	/	Oculto

Los términos de cada columna quedan unidos connotativamente por lazos de afinidad; y unidos por contiguidad a sus contrarios. Es cierto que se da una oposición entre los términos: pero no lo es menos que la contiguidad sugiere que, en realidad, un contrario lleva consigo, como su sombra inseparable, al otro. Uno de los términos de la oposición, *aparente*, tiñe a todos los demás de su columna, convirtiéndolos en objeto de sospecha.

Desde este punto de vista, es claro que la figura ambigua de la Onoscélide, como la de otros monstruos de la mitología o la creencia popular griega (las sirenas, p. ej.), está en relación con un tema de mayor aliento: la concepción misógina de lo femenino propia de la sociedad patriarcal griega. Definiciones como la de Hesíodo de una mujer buena como un *hermoso mal* (Hes. *Th.* 585) o series del tipo de las presentes en el *Catálogo* de Semónides (que reaparecen, con formato mítico, en la leyenda popular neohelénica: cf. Bádenas 1994), indican que para los griegos la apariencia femenina era en sí objeto de

[497] Como ya hemos comentado, en la versión que hace de ᾽Ονοσκελίς la hija de un ser humano y una burra, la parte humana proviene del padre, mientras la bestial es herencia materna.
[498] Esta oposición se resuelve mediante superposición en el fantasma de la *vagina dentata*, del tipo de la cabeza de Medusa.

sospecha, sobre el que proyectaban cuanto de siniestro había en su imaginario: la muerte, la descomposición, lo animal o salvaje.

Sin embargo, no es menos cierto que una mediación con ciertos aspectos de lo *siniestro* era precisa, y que en ese sentido lo femenino era indispensable. La reproducción, el nacimiento podían tener matices desagradables para la mente masculina (como lo prueba suficientemente el hecho de que la atención a las puérperas estuviera reservada a las comadronas, y vedada a los médicos de corte hipocrático), pero eran necesarias. La mediación con lo demoníaco era riesgosa, y suponía un abandono al *enthusiasmós* que repugnaba, hemos de suponer que ya antes de Platón, a la conciencia masculina: era, sin embargo, precisa para la religión griega, en múltiples de sus manifestaciones más importantes (el oráculo de Delfos, el culto a Dioniso) (cf. el trabajo de Padel 1994 en ese sentido). En definitiva, la ambivalencia de lo femenino está condenada a entenderse, de un modo u otro, con la ambivalencia no menor de lo divino o sagrado (cf. Otto 1980): «la dulce mano que acaricia y mata». Profundizar en este sentido va, sin embargo, más allá de los objetivos de este trabajo, en el que solo deseamos dejar sugerida la relación de esta ambivalencia mediadora entre *táxa* de figuras como Empusa con la necesidad de esa misma mediación en aspectos clave de la sociedad antigua.

CAPÍTULO III
CARACTERIZACIÓN

III.1. ASPECTO.

32. Empusa, atractiva y repulsiva.

Como la de Lamia (→L§43), la caracterización de Empusa-Onoscélide oscila entre dos términos incompatibles en principio: atracción y repulsión. Solo a partir del romanticismo se ha tratado de superar dentro del pensamiento filosófico esta oposición, intentando teorizar la integración de lo siniestro dentro del ámbito de lo bello (cf. Trías 1988: 17, para quien «lo siniestro constituye condición y límite de lo bello»). Sin embargo, la contigüidad de ambos términos, lo siniestro como sombra de lo bello, aparece ya con claridad en la imaginación de los monstruos femeninos de la Mitología antigua.

En el caso de Empusa, hay una serie de testimonios que enfatizan su condición repulsiva (→§32.1), frente a otros que hacen hincapié en su atractivo (→§32.2). Como sucede en el caso de Lamia, ya estudiado, ambas condiciones son a veces simultáneas (un cuerpo híbrido, en parte atractivo y en parte horrible), y otras aparecen enfatizadas obviando su contrario (que, no obstante, persiste como sombra).

32.1. Empusa, repulsiva.

Al tratar de las vinculaciones implícitas de Empusa con Hécate (→§28.12), notamos ya que ambos personajes son definidos por Eustacio como horribles de ver (E33F):

> Ὅτι δὲ κατὰ τὴν εἰπημένην Σφίγγα κακὴ τὸ εἶδος ἦν καὶ ἡ Μέδουσα μία τῶν Γοργόνων, καὶ ἐν τοῖς τοῦ Πινδάρου δηλούται. δοκεῖ δὲ τοιαύτη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι, καθὰ καὶ ἡ Ἔμπουσα, διὸ καὶ οἱ μῦθοι φοβερὰς αὐτὰς τοῖς βλέπουσι πλάττονται.
>
> *Que al modo de la mentada Esfinge también Medusa, una de las Gorgonas, era de aspecto horrible, también en las obras de Píndaro está claro. Y parece que también era tal Hécate, así como Empusa, por lo que los mitos pintan a estas como terribles para quienes las contemplan.*

Podemos hacernos una idea más precisa del rostro aterrador de Empusa, semejante al de la Gorgona, considerando la descripción que el Joven hace de la vieja que intenta arrastrarlo a su lecho en las *Asambleístas* de Aristófanes (E2A):

> ΓΡ. Β᾽ Ἀλλ᾽ οὐκ ἐγώ,
> ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἕλκει σ᾽.
> Ν. Οὐκ ἐμὲ γ᾽, ἀλλ᾽ Ἔμπουσα τις

ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.

VIEJA 2ª : Pero no yo,
sino la ley te lleva.
JOVEN : A mí al menos no (es la ley quien me lleva),
sino una Empusa que viste una ampolla de sangre.

El término real (la vieja cubierta con una túnica azafranada, un vestido destinado a provocar el deseo) se confunde intencionadamente con el imaginario: Empusa, envuelta en una pústula de sangre (cf. González Terriza 1996b: 267). Este atavío repugnante no es extraño si consideramos que Empusa se alimenta de la carne y sangre de sus víctimas (E12B):

ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ παίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.

dijo que era una empusa y que cebaba con placeres a Menipo para alimento de su cuerpo, pues acostumbraba a alimentarse de los cuerpos hermosos y jóvenes, ya que la sangre de estos es pura.

Tenemos, pues, descrita a Empusa con la apariencia que adquiere cuando se alimenta de sus víctimas: su belleza fingida ha quedado atrás, y la criatura se muestra con toda su fealdad macabra, envuelta en los grumos de sangre del cadáver del que se alimenta. Como el vampiro, del que es de algún modo un precedente (cf. Corradi Musi 1995: 9-10, Pedraza 1991: 153-5, Alganza Roldán 2012: 2), Empusa parece mantener su forma o energía vital a partir de la sangre de los seres vivos que va acumulando, como un odre, en su interior. Así lo sugiere la historia de Luciano, en la que, al herir el charco de agua en que se ha convertido la Onoscélide, este se transforma en sangre (E11B):

ἡ δὲ αὐτικὰ ὕδωρ ἐγένετο καὶ ἀφανὴς ἦν. ὅμως δὲ τὸ ξίφος εἰς τὸ ὕδωρ καθῆκα πειρώμενος· τὸ δὲ αἷμα ἐγένετο.

Mas esta de repente se volvió agua y se hizo invisible. Sin embargo, dejé caer la espada en el agua por hacer la prueba, y se volvió sangre[499].

El rostro sangriento de Empusa puede transformarse, por deslizamiento a través del eje de la analogía, en un rostro flamígero: la causa física y animal del horror, la sangre, queda transfigurada en fuego sobrenatural. Cuando Dioniso ha identificado, por la descripción de

[499] Este motivo de la espada arrojada al agua que torna esta en sangre tiene un inesperado paralelo en una leyenda narta, en la que el héroe Batraz «pide a los nartos que lancen su espada al mar y estos [...] le engañan, hasta que por fin obedecen y entonces contemplan el extraño prodigio: se levantan grandes olas y toda el agua se vuelve de color rojo de sangre» (Grisward 1969; cit. en Cirlot 1997: 31).

su siervo, a Empusa, Jantias replica (E2B):

> Πυρὶ γοῦν λάμπεται
> ἅπαν τὸ πρόσωπον.
>
> *Desde luego, todo el rostro le brilla con fuego.*

Rostro encendido en las tinieblas, envuelta en una luz sanguinolenta como de luna roja, la imagen se condensa en su parte iluminada: una cabeza que, como la de la de Gorgona, no precisa realmente cuerpo. Así lo hace notar el escolio a Aristófanes (E2B-2):

> τινὲς ἕν πρόσωπον ὅλον λέγουσι.
>
> *Algunos dicen que es solo un rostro*[500].

Su imagen se asemeja, así, a las calabazas iluminadas de la fiesta de Halloween, o a manifestaciones análogas de nuestro propio folklore:

> *En Prat de Comte (Terra Alta) amedrentaban a los pequeños sirviéndose de la Setrilla, ser extravagante que trataban de representar por medio de una cántara vieja e inservible, en cuyo cuerpo practicaban dos agujeros más o menos simétricos, que querían figurar los ojos; dentro del buche colocaban un candil de aceite encendido, colgaban el artefacto del techo en una habitación oscura y por medio de una cuerda lo hacían balancear. La oscuridad y el azoramiento no permitía a los niños darse cuenta del engaño, y creían hallarse ante un fantasma temible* (Amades 1957: 263)[501].

La capacidad aterradora de una cabeza sin cuerpo es difícil de exagerar: experimentos con primates han mostrado que esta imagen provoca pánico incluso entre nuestros antepasados pre-humanos:

> *Among the experiments conducted at the Yerkes Laboratory of Primate Biology attempts were made to ascertain what it is that chimpanzees, specifically, fear. Of the experimental material utilized, including, first, non-primate objects such as pictures, then snakes, rubber—dogs, cloth bugs, etc., and a third cathegory of primate objects either whole or dismembered, it was the last objects which evoked a markedly higher response of fear. The conclusions were so positive as to be quite significant: a human head from a store-dummy, the severed head of a monkey, and*

[500] Cf. la descripción de la demonesa Obizuth, ogresa identificada como variante de Lilith (Hurwitz 1992: 117), en el *Testamento de Salomón*: solo su cabeza es visible, y sus cabellos recuerdan los de un dragón.
[501] Cf. la descripción de la Serpolnica, ogresa centroeuropea: *la Serpolnica des Wendes, qui est même surnommée la «folle», a de longs cheveux hirsutes,* **des yeux de feu** *et elle vit dans une grotte* (Róheim 1974a: 259). Sobre el resplandor del rostro como característico de los seres de pesadilla, cf. también Laistner 1889: I 63.

most of all, the sight of a monkey's dull aroused the greatest panic. Great fear was evidenced when even only the eye and eyebrow of the dummy was displayed. Yet when a live person sat immobile with only his head exposed, the subject exhibited only suspicion and curiosity. We are reasonably certain, therefore, that among primates probably the deepest and most fundamental fear of all is that of dismemberment, particulary of the severing of the head (Feldman 1965: 489).

Estamos, pues, ante un miedo de raíces muy profundas. Si a ello se une la superposición en esta imagen de la cabeza ensangrentada del fantasma de la *vagina dentata*, y el tabú de la sangre menstrual, estamos ante un nudo o punto de encuentro en el que se entrecruzan varios miedos perdurables (miedo al desmembramiento, miedo al sexo femenino como boca castradora, miedo a la sangre y específicamente a la sangre menstrual), condensados en una figura simple pero eficaz.

32.2. Empusa, atractiva.

Con esta visión terrorífica de Empusa como fantasma desmembrado y sangriento convive, sin embargo, otra previa o superficial: la de una mujer sexualmente dispuesta a todo, que atrae a sus víctimas desplegando todos sus encantos femeninos: perfume, música, cosméticos, miradas insinuantes.

Al examinar la expresión «hijas de Onoscélide», aplicada como cumplido a las muchachas muy hermosas (→§14), y la relación de Empusa con Hécate (→§28.13), abordamos ya este aspecto luminoso de la criatura. En un momento dado, Empusa adopta la forma de una mujer ὡραιοτάτη, lo que incita a Dioniso a disponerse a un lance amoroso (E2B). En la *Vida de Apolonio*, la ogresa se aparece como una hetera extranjera, que seduce a Menipo con vino, música y palabras dulces (E12B, E28A); igualmente se manifiestan las ὀνοσκελεῖς de los *Relatos verídicos* de Luciano (E43).

Bajo su nombre ὀνοσκελίδα, el personaje se manifiesta también como una mujer de belleza arrebatadora, a la que Salomón describe así (E16):

> [1] Ἐπυθόμην δὲ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστι δαιμόνων θήλεια. τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι ἐβουλόμην εἰδέναι. [2] καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβοὺλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμιόνου.
>
> [1] *Le pregunté al demonio si había entre ellos hembras. Respondiéndome que sí, quise verlas.* [2] *Se marchó Belcebú y me mostró a Onoscélide, que tenía un aspecto hermosísimo y un cuerpo de mujer de agradable tez, pero las piernas de mula.*

Aun cuando se manifiesta como hermosa, ocultando su sombra mortal o animal, la belleza de la Onoscélide o Empusa es turbadora. El piropo «hija de Onoscélide», recogido por el paremiógrafo Apostolio, ofrece una oportunidad interesante para el método comparativo (E43):

> Ὀνοσκελίας θυγάτηρ· ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων.

Hija de Onoscélide: dícese de las muy hermosas.

Sin salirnos de Grecia, recordemos que el piropo «caminas como una Lamia» tiene un valor semejante, siendo el atractivo extremo de este personaje tan proverbial como su fealdad (→L§43). Una belleza excesiva se considera algo diabólico, que rompe el orden natural, y que atrae consigo una sombra: la sospecha de una horrenda fealdad invisible[502]. Una observación de Artemidoro puede ayudarnos a entender cómo ambos extremos (extrema fealdad, belleza sobrehumana) tienden a ser, como otros tantos opuestos, intercambiables en el imaginario:

> Ἀγαθὸν δὲ ἐπίσης πᾶσιν ἐτήρησα τὸ κάλλος καὶ τὴν τοῦ σώματος εὐφυΐαν καὶ τὴν ἰσχύν, ὅταν μὴ ὑπὲρ ἄνθρωπον ταῦτα. ἐπεὶ τό γε ὑπερβαλλόντως καλὸν εἶναι δοκεῖν ἢ εὐπρεπῆ ἢ ἰσχυρὸν ἐπίσης τῷ αἰσχρὸν εἶναι δοκεῖν ἢ παραλελύσθαι ἢ μὴ ἰσχύειν ἀποβαίνει. ἃ δὴ πάντα θάνατον μὲν τοῖς νοσοῦσιν ἀπραγίαν δὲ καὶ μακρονοσίαν τοῖς ἐρρωμένοις σημαίνει.
>
> *He observado que la belleza, la distinción corporal y el vigor son cualidades positivas para todos por igual, con tal de que no superen la naturaleza humana, pues soñar que se es hermoso, elegante o fuerte más allá de los límites de nuestra condición resultará igual que tener la visión de que se es feo, paralítico o enteco. Precisamente todo esto se traduce en la muerte para quien está enfermo, y en inactividad y en larga dolencia para los sanos* (Artemid. I 50).

Belleza y fealdad de Empusa son, así, extremos equivalentes: ambos se salen de lo humano, sugiriendo una condición sobrenatural. Los seres demoníacos suelen tener características extremas: dentro de un mismo campo, como el de la temperatura, se les puede atribuir indiferentemente cualquiera de los extremos: así, el falo del demonio es descrito en la literatura inquisitorial como semejante a hierro incandescente, o a hielo que lacera (Smith 1978; Johnston 1995a: 362); el infierno mismo conoce las calderas de Pedro Botero, pero también el lago de hielo.

En el campo de la apariencia, belleza y fealdad son el correlato del frío o el calor extremos: cada una de ellas puede alcanzar lo sobrenatural al hacerse extrema; su superposición o hibridación es (como una llama helada) obligadamente sobrenatural, en cuanto matrimonio de contrarios que en la Naturaleza se destruyen o excluyen.

Al oponer de este modo, extremándolos, y al mismo tiempo combinar un una sola figura, τάξα incompatibles como belleza y fealdad, animalidad y humanidad, Empusa es, lo mismo que las máscaras africanas, «buena para pensar», en la medida en que facilita la abstracción de dichos conceptos al colocarlos en contraste brusco con sus contrarios

[502] Un ejemplo de esto se encuentra en los nombres que reciben las hadas (*fairies*) en el folklore escocés. Según indica Campbell (1900: 7), *it is observable that every one of the names, when applied to mortals, is contemptous and disparaging*. Ello se debe a que lo que es normal en las hadas es monstruoso entre los mortales; también, a que la naturaleza de las hadas, como la de Empusa, es ambigua, oscilante entre lo hermoso y lo repulsivo.

(Turner 1980: 115-7).[503]

La combinación de atracción y repulsión inextricables es, por otra parte, propia de los objetos sobre los que recae un tabú, como por ejemplo un cadáver (Harrison 1962: 10); la contaminación puede entenderse como un aspecto de la pureza (Garland 1988: 46). El parentesco de los aparentes antónimos ἄγος y ἁγνός se explica convincentemente si se parte de que ambos se refieren a objetos que no deben tocarse, por estar, digámoslo así, cargados de una energía peligrosa de gran intensidad (Garland 1988: 46, Chantraine y Masson 1954, Vernant 1954: 124).

La cualidad ambivalente, entre sacra y sacrílega, es también propia del estado liminar de los ritos de paso en el que se encuentran los iniciandos antes de superar la prueba iniciática. Se aplican perfectamente a Empusa estas palabras de Victor Turner sobre los iniciandos y los monstruos:

> *los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, «entre y en mitad de» todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural* (Turner 1980: 108).

33. Anomalías corporales.

Hemos abordado ya el significado de la manifestación de Empusa u Onoscélide como híbrido entre dos órdenes, el humano y el animal (→§31). Hay, sin embargo, algunas características particulares de la concepción de este personaje que no quedan acotadas dentro de la explicación general que ya hemos visto: particularidades como la de constar únicamente de cabeza (→§33.1), tener una sola pierna (→§33.2), tener una pierna de bronce (→§33.3) y otra de boñiga (→§33.4) o de asno (→§33.5) o estar provista de alas (→§33.6) merecen una consideración más detenida.

Hay que señalar que no todos estos rasgos tienen la misma importancia, ni se atribuyen con la misma asiduidad al personaje: las alas (→§33.6), por ejemplo, son un rasgo aislado que solo aparece atribuido en una ocasión. Tampoco todos los rasgos pertenecen por igual al personaje de Empusa y al de Onoscélide: el constar únicamente de cabeza (→§33.1) parece un rasgo antiguo, en el que luego no se ha insistido; las piernas de bronce (→§33.3) y de boñiga (→§33.4) se atribuyen a Empusa, pero no a la Onoscélide, que, como su nombre indica, es concebida de modo estable como dotada de un pata de burra (→§33.5). En cuanto al hecho de contar con una sola pata (→§33.2), solo aparece en los escolios, y parece consecuencia del intento de explicar la etimología de la palabra, sin influir en el personaje propiamente dicho.

Puede parecer que el reconocer estas variaciones, y el hecho de que no sean acumulables en una foto fija, sino divergentes, fragmenta el objeto de nuestro estudio, al punto de hacer inviable cualquier tipo de conclusión. No lo creo. Cualquier estudio del folklore vivo [por ejemplo, el estudio de Stewart (1991) sobre los εξωτικά en la mentalidad

[503] Cf. Patera (2015: 289), que cita a su vez a Frontisi-Ducroux (2003: 23-59): *Ces êtres hybrides servent aux humains «à penser la différence et le contact, la séparation et le melánge»*.

popular griega actual, o el de Sordo Otres (1995) sobre la mitología cántabro-astur] muestra que, incluso dentro de una misma comunidad tan reducida como un pueblo o aldea relativamente aislada del exterior, se dan divergencias notables en la caracterización de los seres sobrenaturales. Un mismo informante puede dar datos divergentes o mostrarse inseguro entre varias opciones opuestas en dicha caracterización. Es erróneo e insuficiente culpar de esta fragmentación a una transmisión parcial o muy escasa del folklore antiguo, dado que la hallamos también en tradiciones vivas y vigentes; hay que buscar la razón en otra parte.

Creo que la explicación más atendible, por cuanto asume el problema, pero mantiene la posibilidad de un estudio global de los personajes o tipos de la tradición, es la propuesta por Johnston (1995a: 371):

> *Demons are clay with which people mold images of their fears and anxities; in order to express the fear and anxities of the moment effectively, that clay must remain malleable. It is not until those who stand outside of a community begin to make lists of its demons (i.e. demonologies) for their own purposes that any real consistency of traits and imagery is obtained, and it is an artificial consistency, born from a scholar's desire to organize, a magician's desire to control or a missionary's desire to devalue and eventually overcome.*

Estamos aquí ante la crítica más mordaz que un estudio de este estilo puede recibir: el de introducir en la materia de estudio un sistematismo que solo es resultado de los hábitos taxonómicos del propio investigador, y de la limitación del material (siempre parcial, siempre una muestra arbitraria) con el que cuenta para extraer datos. No obstante, como suele suceder con las críticas realmente sagaces, esta crítica no nos lleva a un abandono del estudio, sino a replanteárnoslo desde una actitud más precavida.

Nuestra posición, que coincide con la de la propia Johnston, es en definitiva heredera de la de Lévi-Strauss: pensamos que un mito (o una tradición) está formado por todas sus variantes (Propp y Lévi-Strauss 1982: 17), y constituye un *work in progress* que no se interrumpe sino con la muerte o la fosilización. En este sentido, dentro de la tradición hay corrientes más poderosas que otras, y tendencias profundas que se manifiestan de modos diversos, pero son reconocibles como unitarias en un nivel diferente al expreso: así, la tendencia a marcar con rasgos opuestos incompatibles entre sí al personaje se puede manifestar, como hemos visto, otorgándole un cuerpo híbrido (que, a su vez, puede ser muy distinto según los testimonios) o haciéndole atravesar una secuencia narrativa, en el curso de la cual adopte los rasgos opuestos (pase, por ejemplo, de hermosa a repugnante).

Examinamos desde esta cautela estas variantes en la caracterización de Empusa, que se inscriben en tendencias más generales que ya hemos abordado (tendencia a la oscilación entre *táxa* incompatibles), pero exigen también una inspección particular. Debe haber una razón tras la elección de una u otra variante, que depende de variables contextuales, y de desplazamientos dentro de un eje de analogías o connotaciones que, sin embargo, es reconocible (a veces con esfuerzo) como tal. Sostenemos, en definitiva, que también en la elección de realizaciones particulares, *alófonos simbólicos* (por usar nosotros mismos una metáfora o desplazamiento que no debe entenderse sino como tal), hay una determinación que no se debe al azar: entra, más bien, dentro de una libertad y limitación semejantes a las que suponen la necesidad de hallar una rima asonante, o, dentro del sueño, un símbolo para aquello que, por estar reprimido, no puede expresarse de un modo literal. La imaginación, en definitiva, jamás va a la deriva: el curso de un punto inicial a otro final puede ser

impredecible, pero cada paso intermedio está guiado por los dos grandes mecanismos de asociación de ideas: la analogía o la contigüidad.

33.1. Cabeza sin cuerpo.

Anteriormente hemos mencionado ya que, según una tradición atestiguada solo una vez, se concebía a Empusa como un rostro sin cuerpo (→§32.1). La noticia aparece dentro de un escolio a las *Ranas* (E2-B):

> τὸ δὲ ὅλον, φησὶ Κράτης, ἔοικε τι εἶναι φάντασμα παντοδαπὸν γινόμενον. τινὲς ἕν πρόσωπον ὅλον λέγουσι.
>
> *Y en general, dice Crates, parece que es una aparición que se convierte en cualquier cosa. Y algunos dicen que es ella toda solo rostro.*

Esta variante puede explicarnos mejor por qué Eustacio compara a Empusa con la Gorgona (E33G):

> Πέμπει δὲ Περσεφόνη πρὸς ἐκφόβησιν γοργείαν κεφαλὴν, καθὰ καὶ Ἔμπουσαν ἡ Ἑκάτη. Ἔμπουσα γάρ, φασι, φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης πεμπόμενον, ὅ τινες μὲν Ὀνόκωλιν λέγουσιν, οἱ δὲ Ὀνόσκελιν.
>
> *Envía Perséfone para causar espanto a la cabeza de la Gorgona, del mismo modo que Hécate a Empusa. Pues Empusa, dicen, es un fantasma demoníaco enviado por Hécate, y unos lo llaman Ὀνόκωλις, y otros Ὀνοσκελίς.*

Concebida como un rostro sin cuerpo, Empusa resulta muy semejante a las máscaras horribles a las que los griegos llamaban μορμολύκεια (→M§5.1). Estamos ante un rasgo que los griegos emplearon con frecuencia para marcar a seres de Ultratumba o simplemente terribles: el imaginárselos como cabezas sin cuerpo, y específicamente rostros. Ya hemos comentado la presencia, incluso en pre-homínidos, de un miedo no adquirido culturalmente a las cabezas cortadas (→§32.1). Queda por constatar que los griegos procesaron ese miedo, dando en lugar en su imaginario a figuras que se caracterizaban de ese modo: señaladamente, la Gorgona, cuya representación (y acaso concepción) como cabeza sin cuerpo es anterior y prevalente a su visión como ser completo, y a la historia que justifica el paso de un estado al otro [nos convencen, en este sentido, las argumentaciones de Feldman (1965: 485-6); cf. también las interpretaciones recogidas en Hughes y Fernández Bernades 1981]. También es notable la fórmula homérica para referirse a los muertos como ἀμενηνὰ κάρηνα; Onians (1994: 98-100) indica que la cabeza es el asiento de la ψυχή, y que, sobre todo en el caso de los muertos, es habitual referirse a la cabeza como metonimia por la persona.

Aunque sabemos que la fórmula homérica no se interfería con la imaginación general de los εἴδωλα de los muertos como pequeños cuerpos humanos alados, no deja de

ser significativo que se reduzca, metonímicamente, a los muertos a sus cabezas. Pues, en culturas distintas de la griega, es frecuente la concepción de los espectros como cabezas sin cuerpos: cf. Alonso Sagaseta 1988: 175, a propósito de las culturas indígenas andinas:

> *La información a la que nos referimos queda subrayada en negro, y consiste en la aparición de las cabezas humanas, con identidad propia, como seres sobrenaturales que provocan en el hombre males de todo tipo y la muerte.*
>
> *Es un caso en el que «la parte incluye al todo» y el muerto desprende su cabeza, que se transforma en un nuevo ser completo. Estas cabezas tienen carácter maléfico y forman parte de los «espíritus malignos», su relación con el hombre es por lo tanto destructiva y dañina.*
>
> *(...) Si recordamos la cantidad de genios, duendes y seres de todo tipo de que está poblada la mitología «iroquesa» (zona Este de Norteamérica) encontramos también entre ellos unos seres semejantes: «Las cabezas voladoras» que según Murdock son: «demonios malignos sin cuerpos ni extremidades, frecuentan los bosques y son los que envían las plagas y las pestes». Las leyendas y cuentos de estas tribus están repletos de estos seres que atacan al hombre y a los animales indistintamente.*

No solo los difuntos se presentan bajo esta forma; también la adoptan las brujas del ámbito quechua:

> *La Uma es una mujer joven, que sale a pasear con la cabeza separada de su cuerpo. La bruja se divide en dos: la cabeza voladora, donde se concentra toda su vida, y el cuerpo, que permanece inerte mientras dura el hechizo, pero mantiene una vida latente que se manifiesta en el burbujeo que hace la sangre en el cuello. Sus salidas son siempre de noche, para algunos las noches de luna llena, para otros algunos días especiales (viernes, martes, jueves).*
>
> *Su grito más frecuente es waq... waq..., parecido al pato. Come excrementos humanos que confunde con manzanas. Tiene los cabellos largos y enredados. Normalmente en sus salidas encuentra a un hombre solo, comenzando un verdadero combate en el que cada cual utiliza los puntos débiles del contendor para obtener ventaja. El hombre puede atacar a la cabeza o al cuerpo, que están separados. Si ataca el cuerpo inerte de la bruja —que entonces no se puede defender— lo podrá matar poniéndole sal o cenizas en el cuello, donde la sangre hierve. Si la bruja logra pasar por entre las piernas del hombre, lo mata.*
>
> *Si la bruja constata que ya no puede pegarse a su propio cuerpo (porque su cuello tiene ceniza), vuelve al ataque buscando prenderse del hombro del hombre, apropiándose así de su cuerpo, que tendrá en adelante dos cabezas. Contra la uma en vuelo el hombre tiene un arma fundamental: las espinas, con las cuales se recubre los hombros y la entrepierna para protegerse, o que utiliza como arma para atrapar la cabeza. Existe también la posibilidad de esconderse o escapar, pero entonces la cabeza tiene las posibilidades de ganar, porque es muy*

rápida y tiene buen olfato.

Quien tiene la uma sobre sus hombros se verá obligado a esconderse, por vergüenza. Pero como la uma debe alimentarse, tendrá que dejar al hombre en libertad para que vaya a recoger frutos, porque de otro modo se enredaría en las espinas. Es posible que en ese momento se confunda y suba sobre el cuello de un venado que escapará hacia un bosque o hacia la selva. Para el hombre lo que está en juego es su libertad. Cuando él toma la iniciativa y logra protegerse, busca también obtener riquezas prometiendo a la uma liberarla. Ella conoce los sitios donde se esconden los tesoros minerales de la tierra, de los cuales es dueña y los puede regalar. La uma pertenece a esta vida, es una mujer mala, castigada por Dios de esa manera.

En el folklore criollo argentino, este tipo de cabezas malignas reciben el nombre de Umita (diminutivo de Uma):

En quichua quiere decir «cabecita». Es un ser legendario muy conocido en Santiago del Estero.

Dicen que es una cabeza humana de cabellera larga y enmarañada que vaga sola por la noche, ya sea rodando o volando al ras del piso, y emitiendo un ruido similar al del trigo mecido por el viento.

Otras versiones dicen que su pelambre es dura o que en realidad se trata de una cabecita como de niño.

Le gustan las taperas o los caminos viejos y abandonados, y prefiere las luces menguantes del atardecer. Se aparece llorando, con el rostro bañado en lágrimas, a veces implora piedad o pide ayuda angustiosamente. Siempre trata de contar sus amarguras al viajero pero generalmente solo logra aterrorizarlo. Al amanecer terminan sus andanzas.

Sin embargo, muchos que la conocen no le temen. Incluso aseguran que ella los ha acompañado y protegido contra los malos espíritus en alguna travesía nocturna. Eso sí, hay que aguantarse sus lamentos y quejas constantes. Algunos dicen que los paisanos le dejan agua en un lugar apartado, pues sería la sed lo que la hace merodear por los caminos y los ranchos.

También hay versiones más terribles. Se habla de algunos viajeros que se trabaron en lucha con ella hasta el amanecer, cuando la Umita se transformó en toro o ternero y luego confesó la falta que estaba condenada a pagar. El luchador, se dice, perdió el habla, o sea que la palabra de la Umita solo suena para privar de la suya al desventurado oyente. (*Cocoweb* s.v. *Umita*).

Otras zonas de América conocen tipos similares, como la Cosheenshen de los nahuas mexicanos, «cabeza que anda brincando, huele a piña y suena como una sonaja: los niños se la tropiezan y los perros la corretean, pero quien la toca se vuelve piedra porque es el diablo» (Campos 1982: 90).

Un desarrollo independiente del mismo motivo se da en la cultura indígena malasia, donde la criatura consistente en una cabeza es, como Empusa, un tipo de

vampiro que ataca especialmente a los niños y a las puérperas. El paralelismo es tan notable que, de no estar clara su imposibilidad, sería tentador pensar en una relación directa con las creencias griegas:

> *The* penanggalan *was a third vampirelike creature in Malaysian folklore. According to tradition, it originated with a woman in the midst of performing* dudok bertapa*, a penance ceremony. She was sitting in a large wooden vat used for holding the vinegar derived from the sap of the palm tree. In the midst of her ceremony, a man found her and asked her what she was doing. Startled, she moved to leave, and did so with such force that her head separated from her body, and with the entrails of her stomach trailing behind, she flew off into a nearby tree. The severed head with the dangling stomach attached below it became an evil spirit. It appears on the rooftops of the homes where children are being born. It whines a high-pitched sound and tries to get the child to suck its blood.*
>
> *(...) An alternate version of the story believed that the* penanggalan *originated from a woman who had been using magic arts and finally learned to fly. At that time her head and neck were separated from the body, and with her intestines dangling, she took up her abode in a tree. From there she flew from house to house to suck the blood of not only babies but also mothers giving birth. (...) As might be expected, blood and other juices dripped from the dangling intestines, and should such dripping fall on anyone, they would immediately fall ill* (Melton 1994: 390-1).

Vemos, pues, que este rasgo, atribuido más comúnmente en Grecia a la Gorgona, pero que en algún momento se integró también en el retrato de Empusa, es propio en muchas culturas de los seres de pesadilla que no encuentran su lugar en el mundo de los muertos ni en de los vivos, sino que se mueven entre ambos. Dado que Empusa es, como su señora Hécate, una figura colocada con exactitud en ese espacio, no tiene nada de sorprendente que este rasgo se le haya atribuido ocasionalmente, acercándola a la iconografía de la Gorgona y de los muertos del Hades. Estamos ante un conato de la tendencia que el folklore malayo ha desarrollado: la de hacer de la cabeza cortada una ogresa, una demonesa que ataca a los niños y a sus madres.

Se explica también fácilmente que este rasgo no aparezca muy marcado, pues quedó tan asociado a la figura panhelénica de la Gorgona que acentuarlo hubiera supuesto confundirlas de un modo casi inevitable.

33.2. Una sola pierna.

Una serie de testimonios, pertenecientes todos a la categoría del escolio o la lexicografía, sugieren una caracterización de Empusa como monópoda. Los testimonios más antiguos son los de Hesiquio y el escoliasta a Aristófanes. Hesiquio escribe (E22B):

> Ἔμπουσα· φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ, ὥς τινες, ἑνὶ ποδὶ χρώμενον

Empusa. Aparición demoníaca enviada por Hécate, y que, según algunos, usaba un solo pie.

Por su parte, el escolio a Ar. *Ra.* 293 nos dice:

Ἔμπουσα τοίνυν· Φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον. καὶ οἱ μέν φάσιν αὐτὴν μονόποδα εἶναι, καὶ ἐτυμολογοῦσιν οἱονεὶ ἑνίποδα (διὰ τὸ ἑνὶ ποδὶ κεχρῆσθαι).

«Entonces es Empusa»: Aparición demoníaca enviada por Hécate. Y unos dicen que es monópoda, y dan como etimología ἑνίποδα, con un solo pie (por hacer uso de un solo pie).

La tercera y última aparición de este motivo se da en Eustacio (E33B):

Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων, ὧν ἓν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην, ἑνὶ ποδὶ δοκοῦν διοκεῖσθαι· ὅθεν καὶ παρανομάζεται, ὡς εἴ τις εἴποι, μονόπους ποδὶ ζώου, ὡς τοῦ ἑτέρου ποδὸς χαλκοῦ ὄντος κατὰ τὸν μῦθον.

Pues parece que es alejadora del mal esta piedra y alejadora de las apariciones, una de las cuales es también Empusa, cierto demonio del ámbito de Hécate, que parece estar provista de un solo pie. De lo cual toma también su nombre, como se dijese «de un solo pie», con pie de animal, por ser el otro pie de bronce según el mito.

El texto de Eustacio es el más revelador al indicar que la noción de que Empusa es monópoda es compatible con la idea de que tiene otra pata de bronce. La pata de asno sería entonces la única *verdadera*, siendo la otra postiza.

Vemos, pues, una tensión entre distintas visiones de la criatura que intentan hacerse compatibles: por un lado, la idea, relacionada con la etimología ἕν + πούς, de que Empusa tiene solo una pata (→§10.1, →§11.2); por otro, la noción de que tiene dos, una de animal (en Aristófanes, de boñiga) y otra de bronce.

Ambas nociones parten de una raíz común: el motivo de que las demonesas, o los demonios, tienen una deformidad en las patas, muslos o pies. Esta es una tendencia universal que se mantiene desde la visión de una diosa (tal vez Lilith) con garras de ave de rapiña en una representación mesopotámica del segundo milenio (cf. Hurwitz 1992: 79-84; Pereira 1998: 27-38), pasando por el folklores árabe (Doughty 1933: I 53-4), y llegando hasta tradiciones populares aún vivas, como las escocesas [Campbell (1900: 15), que indica que las hadas tienen *web foot*], neohelénicas (Πολίτης 1904: nº 805) y vascas (Caro Baroja 1974: 48-9). Johnston (1995a: 378) escribe sobre el folklore neohelénico:

Stewart discusses the fact that many of these demons are thought to look normal on top, but have lower limbs that are defective in some way. Thus, modern lamiai *are beatiful women with the legs or feet of an ass, or sometimes of a goat or*

cow. Neraïdes *are said to have a single ass-leg or foot, or to have abnormally and displeasingly long legs. Modern* striges *have legs or feet that are turned backwards*[504].

Entre las variantes modernas de este motivo hallamos, pues, la de la pierna o pie únicos (atribuidos aquí a las Nereidas; y precisamente de burra, con la conexión que eso sugiere con la antigua Onoscélide). Puede, pues, que el intento de acercamiento etimológico de Empusa a *de un solo pie* repose en el hecho de que esta característica le era atribuida de hecho; aunque no es descartable lo contrario, que comenzase a atribuírsele por la etimología popular de su nombre[505].

Aristófanes concibe claramente a Empusa con dos pies; las Onoscélides de Luciano y la del *Testamento de Salomón* tienen dos cascos de asno. Estamos, pues, ante un motivo que no terminó de imponerse, y que solo se atribuye a Empusa, nunca a Onoscélide. No obstante, el hecho de que se mantenga en el folklore neohelénico indica que pudo estar presente y mantenerse, aunque fuera marginalmente.

Una alusión que puede entenderse en este sentido se halla en las *Asambleístas* de Aristófanes, en la escena del acoso sexual a un joven por parte de tres viejas espantosas. En un determinado momento, la víctima fantasea con una terrible venganza sobre una de sus acusadoras, a la que anteriormente ha identificado como Empusa (v. 1057): desea que sea colocada como trofeo sobre su tumba, inmovilizada con pez, y que derramen plomo fundido sobre sus pies, uniéndolos así en uno solo (v. 1108-11; cf. González Terriza 1996b: 289).

Estamos, pues, ante una variante del tema de los pies anómalos, que pueden quedar marcados por exceso (tres o más pies, como sucede en la tradición neohelénica; cf. Πολίτης 1904: nº 805[506]) o por defecto (como aquí: un solo pie); en otras ocasiones, quedan marcados por la hibridez: de dos pies, uno es animal y otro humano, o uno animal y el otro de metal, o uno de boñiga y otro de metal[507].

---

[504] El motivo de los pies al revés se atribuye también, por ejemplo, al Pombero, un asustaniños guaraní, y al Curupí, dios semejante a un sátiro del mismo folklore (Colombres 1986); también al Cipitío salvadoreño, «aquel que tiene los pies invertidos para mejor desorientar el olfato de los malignos» (*Cocoweb* s.v. *Cipitío*). Tienen también los pies al revés la Madre de Agua colombiana, el Sacha Runa peruano, el Boráro de los indios amazónicos (*Cocoweb* s.v. *Madre de Agua*, *Sacha Runa*, *Boráro*) y la Ciguapa, ogresa dominicana, a la que Héctor Amarante describe así: «En toda la República Dominicana se cree que existe un ser, posiblemente una india, con los pies al revés, los calcañales hacia adelante, bella melena que le llega hasta más abajo de la espalda, incapaz de hablar pues solo emite un sonido gutural, y dada al rapto de los hombres que le gustan» (*Cocoweb* s.v. *Ciguapa*).

[505] A favor de la primera hipótesis está el hecho de que el motivo de la pata única aparece en la caracterización de ogresas de culturas dispares: así, la Patasola del folklore colombiano, la cual «es una deidad mítica metamórfica que cambia según las circunstancias; en general se presenta como una mujer con una sola pata, donde se unen los dos muslos, que terminan en pezuña de bovino. Con su única pata avanza con rapidez; le gustan los hombres, a los cuales embelesa con sus caricias y se come toda su carne, dejando solamente los huesos limpios, pelados y regados por todas partes» (Ocampo López 1996: 183-6).

[506] La monstruosidad por exceso se atribuye también esporádicamente a las extremidades superiores de los asustachicos: así, las madres de Cornualles hablan del Spriggan, un elfo horrible con pies semejantes a los del sapo y seis dedos en cada mano (Geisler 1997).

[507] La misma tendencia a atribuir extremidades heterogéneas a los seres sobrenaturales, una de ellas metálica, se encuentra, por ejemplo, en la creencia española de que los duendes «tienen una mano de estopa y otra de hierro» (Caro Baroja 1974: 151). Cf. *La Dama Duende* de Calderón: «Y tiene el duende, en efecto, / para ti mano de lana, / para mí mano de hierro» (cit. en Caro Baroja 1974: 157). En *La burgalesa de Lerma* de Lope el mismo motivo aparece en estos versos: «Y si los pinta la gente / con una mano de hierro / y otra de estopa, no es yerro / decir que no es diferente. / Cuando sospecha se siente, / da con la mano de estopa; / mas cuando en casa se topa / averiguando el encierro, / da con la mano de hierro /

También es posible que los pies sean, a la vez, defectuosos e híbridos respecto al cuerpo (un solo de pie, de asno, en un cuerpo por lo demás humano), o excesivos e híbridos entre sí (como recoge Politis en el texto citado: tres o más pies, y cada uno de un tipo distinto: «uno broncíneo, el otro de asno, otro de buey o de cabra o humano o de algún otro ser»).

Este motivo del desequilibrio o asimetría en las extremidades inferiores tiene en el folklore euroasiático una connotación mortuoria. Hay una tendencia a que los seres que viven en contacto permanente con el mundo de los muertos, así como los viajeros que han ido a tal reino y han vuelto más tarde al de los vivos (sea, en el mito, mediante una κατάβασις; sea, fuera del mito, mediante la muerte ritual de la iniciación, el sueño o el éxtasis chamánico) queden marcados por una anomalía en el andar, en los pies, piernas o sandalias. Así lo sugiere, con harta documentación, el trabajo de Carlo Ginzburg sobre las raíces folklóricas del aquelarre (Ginzburg 1991). «El desequilibrio deambulatorio aparece asociado a la comunicación con el mundo de los muertos» (Ginzburg 1991: 186). «Quien va al otro mundo o vuelve de él —animal, hombre o mezcla de ambas cosas— está marcado por una asimetría ambulatoria» (Ginzburg 1991: 193). Cf. la expresión castellana «tener un pie en la tumba»[508].

33.3. Pata de bronce.

En la escena de *Ranas* (E2B), se atribuyen a Empusa dos piernas: una de bronce y otra de boñiga (→§33.4). El texto dice, exactamente:

ΔΙ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
ΞΑ. Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θἄτερον,
σάφ᾽ ἴσθι.

DIONISO. *¿Y tiene una pierna de bronce?*
JANTIAS. *Vaya que sí, por Posidón, y de boñiga la otra, para que lo sepas.*

Este rasgo de la pierna broncínea reaparece en los escolios al pasaje (E2B-1, que lo presenta como un rasgo tradicional, al que Aristófanes ha añadido la pata de boñiga, invención propia: καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει · Τῷ χαλκῷ προσέθηκε τὸ βολίτινον ἐπίτηδες), en los léxicos bizantinos (E5, E22B, E35, E36, E37: Ἔμπουσα δὲ... ἀπὸ τοῦ (τὸν) ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν; E31: Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἑνὶ ποδίζειν, ἤγουν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν) y en Eustacio (E33B: μονόπους ποδὶ ζώου, ὡς τοῦ ἑτέρου ποδὸς χαλκοῦ ὄντος κατὰ τὸν μῦθον).

Lo reencontramos también en las tradiciones neohelénicas sobre Lamias:

---

y quiebra huesos y ropas» (cit. en Caro Baroja 1974: 158). En el folklore quechua peruano, el Chulla Chaki («pie desigual») tiene un pie humano y el otro de animal (venado, cabra, etc.) (*Cocoweb* s.v. *Chulla Chaqui*)..

[508] Así, por ejemplo, en el folklore escocés se cree que *when a child is incautiously left alone by its mother, for however a short time, the Fairies may come and give its little legs such a twist as will leave it hopelessly lame ever after* (Campbell 1900: 40).

Tiene sin embargo algo que la afea grandemente, que sus pies no son dos pies humanos, sino tres o más y de muchas formas, uno broncíneo, el otro de asno, otro de buey o de cabra o humano o de algún otro ser (Πολίτης 1904: nº 805; →L§46.1)

Dentro de la Antigüedad griega, el adjetivo χαλκόπους se atribuye sobre todo a seres ctónicos, como Hécate y la Erinis. También se llamaba «camino de pie de bronce» al que se suponía que conducía al Hades, en el barrio de Colono (→§28.6).

El bronce es un elemento asociado a la muerte y al sueño, un metal pesado. Artemidoro escribe, por ejemplo (I 50):

νοσοῦντι δὲ θάνατον προαγορεύει παντὶ δήπουθεν τὸ ὄναρ ὥσπερ καὶ τὸ χάλκεον δοκεῖν γεγονέναι.

A cualquier enfermo este sueño [ser de oro o de plata] *le predice la muerte, al igual que si a alguien le parece ser de bronce.*

Eustacio, que intenta armonizar el hecho de que Empusa use un solo pie con el hecho de que tenga dos, trata este pie de bronce como una prótesis inútil (E33B):

Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων, ὧν ἓν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην, ἑνὶ ποδὶ δοκοῦν διοκεῖσθαι· ὅθεν καὶ παρανομάζεται, ὡς εἴ τις εἴποι, μονόπους ποδὶ ζώου, ὡς τοῦ ἑτέρου ποδὸς χαλκοῦ ὄντος κατὰ τὸν μῦθον.

Pues parece que es alejadora del mal esta piedra y alejadora de las apariciones, una de los cuales es también Empusa, cierto demonio del ámbito de Hécate, que parece estar provista de un solo pie. De lo cual toma también su nombre, como si dijese «de un solo pie», con pie de animal, por ser el otro pie de bronce según el mito.

Estamos, pues, ante una variante del tema de los pies anómalos: las connotaciones específicas son, en este caso, la muerte y la pesadez. Creencias similares se encuentran en el folklore catalán, donde se habla de «la Pesanta, perrazo negro, grueso y pesado cual plomo, intensamente peludo, con una terrible pata de hierro, con la que zurra a cuantos halla a su paso de noche por la calle. Pasa por el ojo de las cerraduras, por debajo de las puertas y, si le precisa, se filtra por las paredes. Se complace poniéndose encima del pecho durante el sueño y oprime la respiración, provocando pesadillas y sueños muy agitados y desesperados» (Amades 1957: 262). Las semejanzas entre la Pesanta y Empusa son

notables: ambas son perros infernales, ambas tienen una pata metálica, ambas atacan a los hombres durante la noche[509].

Es probable que la pata de bronce de Empusa, de la que los textos conservados no nos dan función alguna, sirviese, como la pata de hierro de la Pesanta, para oprimir con su peso a sus víctimas, en sueños. Esto confirmaría la tesis (ya propuesta por Laistner 1889: I 64) de que Empusa sea una prefiguración de la *nightmare* o Pesadilla (aunque tal función aparece atribuida en los textos griegos a otro ser, Efialtes, es posible que no fuera privativa de este personaje[510]).

33.4. Pata de estiércol.

Un rasgo que solo aparece en las *Ranas* es el hecho de que Empusa tenga un pie de boñiga, específicamente de boñiga de vaca (βολίτινον):

ΔΙ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
ΞΑ. Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θἄτερον,
σάφ᾽ ἴσθι.

DIONISO. *¿Y tiene una pierna de bronce?*
JANTIAS. *Vaya que sí, por Posidón, y de boñiga la otra, para que lo sepas.*

Las opiniones sobre este rasgo varían según los comentaristas. Muchos piensan que se trata de una broma aristofánica, sustituyendo lo que el auditorio espera oír (que Empusa tiene una pierna de bronce y otra de asno) por un giro inesperado[511]. Parece que los primeros en entenderlo de esta forma fueron los comentaristas antiguos, dado que intentaron aproximar esta pierna de boñiga a la pierna de asno más habitual en la tradición, interpretando βολίτινον como «excremento de asno».

καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει· Τῷ χαλκῷ προσέθηκε τὸ βολίτινον ἐπίτηδες. ἔνιοι δὲ ὄνου σκέλος λέγουσι. διὸ καὶ παρά τισι καλεῖσθαι ὀνόκωλον. (...) βολίτινον δὲ, ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τὸ τῶν ὄνων ἀποπάτημα. [τὸ αὐτὸ δὲ καὶ βόλβιτος] (E2B-2).

---

[509] Una variación del mismo motivo se encuentra, por ejemplo, en la descripción de Bran, el perro élfico de Finmac Coul, en el folklore escocés. Según escribe Campbell (1900: 31), *Bran had a venomous shoe (*Brog nimhe*), with which it killed whatever living creature it struck.*

[510] Del mismo modo que la configuración de Empusa como una cabeza resplandeciente se solapa con la de la Gorgona. Sobre Efialtes v. Hillman 2000 (que incluye tr. inglesa del estudio clásico de Roscher 1900).

[511] Cf., por ejemplo, el comentario de Stanford al pasaje. Tucker propuso que se trataba de un giro inesperado en el que βολίτινον sustituye a μολύβδινος, «de plomo», pues una pata de este metal habría hecho pareja lógica con la de bronce (cit. en Andrisano 2007). La expresión llegó a adquirir un valor metafórico; Ateneo (E14) la pone en boca del cínico Cinulco, que la utiliza para señalar la falta de categoría moral de su compañero de banquete, el pedante Mírtilo: καὶ ὁ Κύνουλκος "ταυτὶ καὶ τολμᾶς σὺ λέγειν," οὐ "ῥοδοδάκτυλος οὖσα" κατὰ τὸν Κρατίνον (I 104 K), ἀλλὰ βολίτινον ἔχων θάτερον σκέλος (Arist. *Ran.* 295), «y Cinulco: "Te atreves a decir eso, no siendo *de dedos de rosa* como dice Cratino, sino *teniendo la otra pata de boñiga*».

«Y tiene una pata de bronce». A la de bronce añadió la de boñiga deliberadamente. Y algunos dicen que la pata es de asno. Por ello entre algunos se la llama también pata-de-asno.(...) Y la boñiga quiere decir boñiga de asno. Pues βόλιτος es sobre todo el excremento de los asnos (y lo mismo βόλβιτος).

Hay, sin embargo, problemas para aceptar tal valor de βολίτινον, que solo aparece en relación con este pasaje. Dado que el propio Aristófanes da la forma de vaca como una de las metamorfosis de Empusa, el significado habitual de la palabra («boñiga de vaca») parece el más plausible.

Es imposible falsar si se trata de una innovación cómica de Aristófanes o no: no obstante, aun en caso de tratarse de una opción personal, esta se hizo dentro de un marco de opciones connotativas planteadas por la tradición: el estiércol es una sustancia asociada a la descomposición y a la muerte[512], y por tanto, atribuírsela a una criatura liminar entre la vida y la muerte entra dentro de un marco coherente de asociación de ideas[513]. En la *Farsalia* de Lucano (VI 736-8), la bruja Ericto amenaza a Hécate con arrebatarle la posibilidad de cambiar su apariencia (presumiblemente, fingiéndose bella y lozana), mostrándola en cambio como realmente es: pálida y *tabida*, término que significa «consumida», pero también «putrefacta».

Fuera de Grecia, se atribuye (en esta ocasión como un rasgo claramente tradicional) una pierna agusanada o descompuesta a un ser tipológicamente cercano a Empusa, la bruja o maga (Baba Yaga) del folklore eslavo (Propp 1987: 97):

La maga se halla tan íntimamente ligada con la imagen de la muerte, que esta pata animal es sustituida por un pie huesudo, es decir por el pie de un muerto o de un esqueleto. (...) A este respecto se puede tener presente otra forma de pierna, precisamente la pierna en descomposición, que se halla también en el cuento ruso: «Una pierna agusanada y la otra hecha de estiércol» (Z. V. 11)

Este tipo de criatura no es rara tampoco en otras latitudes. En el folklore colombiano nos encontramos con un «espanto» (criatura maligna y aterradora) llamado el Patetarro, al cual

se le da corporeidad masculina o femenina, según la región, pero siempre con una pata podrida metida en un tarro de guadua[514] *y que supura un líquido*

[512] En las mismas *Ranas*, Heracles describe una parte del Hades como «una masa de barro y sempiterno fango» (*Ra.* 145-6). Como indica Garland (1988: 150-1), se trata de un *tópos* común en la literatura griega.

[513] Un intento de lectura simbólica de este rasgo aparece ya en Bachofen (1856: 21-2), quien propone ver en el verso de Aristófanes Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον… una deformación cómica de una supuesta fórmula devota: Νὴ τὸν Ποσειδῶ καὶ Βολίτινον. Según Bachofen, Bolitinos es una advocación jónica de Apolo en cuanto dios del estiércol, asociado a la fertilidad; la invocación se dirige a los dos dioses que construyeron la muralla de Troya. La relación de Apolo con el estiércol se expresa también míticamente, indica el autor, a través de su amor por la ninfa Bolina (Pausanias 7. 23. 4), cuyo nombre significaría también «la del estiércol». La connotación positiva del estiércol y el asno en cuanto agentes fértiles se tergiversa cuando se les presenta, como hace Aristófanes, como elementos siniestros, asociados a la muerte. El razonamiento es ingenioso, pero, al no estar atestiguada la presunta fórmula devota, reposa en una conjetura un tanto aventurada.

[514] La *guadua* es, según el *DRAE*, una «especie de bambú muy grueso y alto, con púas, y cuyos canutos, de medio metro más o menos, son gruesos por el nacimiento como el muslo de un hombre, y están llenos de

pestilente que destruye lo que toca. Su llegada es anunciada por los perros con aullidos lastimeros y por vientos huracanados y malolientes; trae siempre calamidades, muerte, inundaciones y devastación de cosechas (*Cocoweb* s.v. *Patetarro*).

El novelista Tomás Carrasquilla describe así al Patetarro en su novela *La marquesa de Yolombó*:

> *Aquí, el Patetarro, un gigantón que solo tiene una pierna de carne y hueso. Para poder andarse en sus fechorías, se acomoda en el muslo mocho un trozo de guadua, un tarro de esos horadados en el interior de sus divisiones, en que cargan agua algunos montañeses de nuestras alturas. No bien lo llena con sus líquidos pestilentes, se sale a las sementeras y en ellas los derrama, el muy cochino. En la parte que coge se secan hasta los árboles, si no resultan gusaneras de cosecha y hormigueros que todo lo arrasan. ¡Horribles son los líquidos de El Patetarro! Si no fuera porque el grandísimo sinvergüenza se muere de miedo con las calaveras de vaca, no quedara a vida ni un papayo, en estos sembrados montañeros* (Carrasquilla 1974: 121).

Con sus líquidos podridos, pestilentes, el Patetarro ataca la fertilidad de los campos, y por tanto amenaza la vida del hombre mismo. Es tentador suponer una finalidad similar a la pata de estiércol de Empusa.

En este mismo círculo de ideas, pueden hallarse también algunos paralelos interesantes en otra obra de Aristófanes, *Asambleístas* (cf. González Terriza 1996b: 276-9). Al personaje de la Vieja (desdoblado en tres personajes idénticos), que es definida como Empusa por su víctima, se le llama en varios momentos σαπρά, «podrida» (*Ec.* 884, 926, 1097), mientras ella considera que aún está en su ὥρα (*Ec.* 922-3). Leída desde esta clave, la afirmación de Jantias de que Empusa toma la forma de una γυνὴ ὡραιοτάτη (E2B: v. 291) puede ser irónica: está tan en su punto que, en realidad, está más que madura: podrida, como el pie de boñiga sugiere más tarde.

Por otra parte, Empusa se manifiesta a mediodía (sobre lo cual, →§38.1) y durante la canícula, períodos de extremo calor, ardientes como la propia Empusa[515], en los que la carne y los huesos se pudren, y se genera una atmósfera corrupta[516], que armoniza con esta

---

agua. Sirve para muchos usos, entre ellos para la construcción de casas». Nótese la comparación con el muslo, que puede haber sugerido el rol de pierna postiza de la guadua.

[515] Empusa tiene un rostro que brilla, lleno de fuego (E2B); Gregorio Nacianceno asocia a Empusa con el fuego interno que hace concebir al alma deseos ilegítimos (E20). Hécate/Perséfone es πυριδρακοντόζωνε παῖ, «niña que te ciñes con serpientes de fuego» (*PGM* 4. 1405). Hécuba, tras arrancar los ojos a Polimestor, es convertida por Hécate en una perra de ojos de fuego. La asociación con el fuego aparece también en el personaje, tipológicamente similar, de la Mulánima: «MULÁNIMA. Fantasma de una mujer que por sus pecados es condenada y convertida en mula. Con esta forma recorre los caminos a toda velocidad, cargada de cadenas y echando fuego por la boca, atacando y dando muerte a cuantos encuentra a su paso. Busca de esta manera un valiente que la haga frente y logre sacar el freno que lleva en la boca, liberándola del castigo» (*Diccionario de mitos y leyendas*, s.v. *Mulánima*). La referencia al *ardor* sexual de la mujer, que se exacerba con el calor de la canícula, aparece ya en la literatura arcaica (Detienne 1982: 220).

[516] El sol ardiente del mediodía *fait monter, de la boue et de la fange, des miasmes pestilentiels et des exhalaisons empoisonnées* (Caillois 1937a: 172). Sirio, dice Hesíodo, corrompe la carne de los huesos y hace que se pudran en la negra tierra (Hesíodo, *Escudo* 152-3).

pierna pútrida.

Patera (2015: 254) repasa algunas interpretaciones interesantes de la pata de boñiga: Andrisano (2002: 294 n. 57) propuso que Aristófanes podría haber jugado con la semejanza entre βολίτινον y βολίταινα, nombre de un tipo de calamar (probablemente una jibia: *DGE* s.v.) proverbialmente fétido. Andrisano cree que el actor que encarnaba a Empusa era un bailarín, y que el tipo de danza mimética que realizaba estaba asociada a Proteo y Tetis, divinidades marinas capaces de transformarse en calamares.

Por otra parte, Zimbardo (1978: 402) apunta a la oposición entre una pata que representa la permanencia (la de bronce) y otra que simboliza la mutabilidad (la de boñiga). Podría añadirse que ambas representan extremos que se apartan del término medio, la carne, que no es inerte como el bronce ni está podrida como el excremento.

La fetidez de Empusa no es, en cualquier caso, un caso aislado: también las lamias desprenden mal olor (→L§56), y la boca de Gelo huele a carroña (→G§19.7). Fuera de Grecia, la ogresa india Putana lleva un nombre que, según algunas interpretaciones, significa precisamente «la maloliente» (Pellizer 1998).

33.5. Pata de burra.

Como ya hemos visto recurrentemente, una de las características de Empusa, que terminó convirtiéndose en su apelativo, es el hecho de tener una pata de burro, es decir, ser ὀνοσκελίδα. Goosens (1953: 218-9) ha propuesto que, en un principio, Empusa y la demonesa Pata-de-burra pudieron ser seres imaginarios sin relación entre sí[517]; en cualquier caso, pronto se las asimiló, y se llamó Onoscélide a Empusa, como atestigua el escolio a Aristófanes:

> ἕτεροι δὲ αὐτὴν ὄνου σκέλος ἔχειν φασιν, ὅθεν καὶ ὀνοσκελίδα καὶ ὀνοκωλίδα καλοῦσι. (E2B-1)

> ἔνιοι δὲ ὄνου σκέλος λέγουσι. διὸ καὶ παρά τισι καλεῖσθαι ὀνόκωλον· (E2B-2)

La misma información aparece repetida, con leves reformulaciones, en la *Suda,* el *Etymologicum Gudianum* y el *Etymologicum Symeonis*:

> Ὀνοκώλη δέ, ὅτι ὄνου πόδα ἔχει. (E31)

[517] Hay un único testimonio, tardío, que nombra a las Empusas y las Onoscélides como criaturas distintas. Se trata de Manuel Gabalas, escritor del siglo XIV, que en una de sus cartas las enumera junto a otros personajes mitológicos de naturaleza híbrida y portentosa (E42). καὶ γὰρ καὶ ποιητῶν πολλάκις ἀκούομεν Σατύρους τινὰς ὑμνούντων καὶ Ἱπποκενταύρους καὶ ἅς φασιν αὐτοί γε Ἐμπούσας τε καὶ Σειρῆνας καὶ Ὀνοσκελίδας, σύνθετόν τινα φύσιν καὶ καθάπαξ ἀλλόκοτον· *Pues también escuchamos muchas veces a los poetas cantar en himnos a los sátiros y los hipocentauros y a las que ellos llaman Empusas y sirenas y Onoscélides, que tienen una naturaleza híbrida y a menudo portentosa.*

ἐκ [[τοῦ ἕνα]] πόδα ἔχειν (...) ὄν[[ου]] σκέλος τὸ ἕτ[[ερον ἔχου]]σαν. (E32)

Οἱ δέ φασιν ὄνου σκέλος ἔχειν αὐτήν (E37).

Este rasgo de las patas de burra, que aparece explicitado en varias ocasiones (así, en Luciano: E11B, y en el *Testamento de Salomón*: E16), tenía sin duda connotaciones significativas en la cultura griega. Algunos han querido ver en ella la huella de un origen exótico, relacionándolo con el dios egipcio Seth: ya Bachofen (1856: cap. 18) propuso esa conexión con el «animal tifónico», de la que se hace eco con su habitual seguridad apodíctica Graves, al escribir que las Empusas (en plural) eran en origen sacerdotisas libias de Seth:

> *...the Empusae, demons with one leg of brass and one ass's leg were relics of the Set cult* (Graves 1966: 219-220).

Tal hipótesis de un origen egipcio del motivo de la pata de asno está, en el mejor de los casos, muy lejos de ser evidente[518].

Otra hipótesis es la que pone en relación a Onoscélide con la mesopotámica Lamashtu, que tiene orejas de asno (Scurlock 1991: 135), así como dientes del mismo animal, y a la que se relaciona de varias maneras con él (Johnston 1995a: 377-9, Pellizer 1998). Sin embargo, Lamashtu no tiene piernas de asno, sino de ave de rapiña (Johnston 1995a: 378), lo que vuelve dudosa esta genealogía.

Más fructífero puede ser observar qué connotaciones posee el tener una pata de burra, y la burra en general, en el imaginario griego. En este sentido, Johnston (1995a: 377-9) apunta a una serie de testimonios muy significativos:

> *Ancient Greek associated both male and female asses not only with stupidity and stubborness, as many other cultures do, but also with excessive lust and extraordinary sexual ability*[519].

Como testimonio de esta asociación, Johnston cita los yambos de Semónides sobre los tipos de mujeres: entre ellos se cuenta la mujer nacida del asno, de la que el poeta escribe (fr. 7: 43-9)[520]:

τὴν δ᾽ ἔκ τε σποδιῆς καὶ παλιντριβέος ὄνου
ἣ σύν τ᾽ ἀνάγκηι σύν τ᾽ ἐνιπῆισιν μόγις
ἔστερξεν ὧν ἅπαντα κἀπονήσατο

---

[518] Cf., no obstante, la opinión favorable de Vermeule (1979: 53): *It may be that both these underworld figures* (Cerbero y Lamia)*, with other bogies like Gello, Mormo and Empusa, take their iconographical form from Egypt.*

[519] Sobre el asno en Grecia, desde época micénica, cf. Cook 1894 y Cascajero 1998. Patera (2015: 278-9) señala que κώλη puede significar tanto «pata» como «falo», y que por tanto Ὀνοκώλη pudo servir para atribuir a la Empusa tanto una pata de asno como el falo descomunal propio de este (un rasgo masculino incongruente en una criatura femenina, pero que hace buena pareja con los «cojones sin lavar de Lamia» de los que habla Aristófanes: →L3A, L3C, L§41).

[520] Cook (1894: 93-4) cita el relieve de un sarcófago romano que muestra a Prometeo fabricando a la primera mujer, y añadiendo a su obra las características de varios animales. Aparecen un asno y un toro, marcados como ***ASINUS*** y ***TAURUS***. Según propone Cook, el elemento 'asnal' de la mujer puede ser su proverbial propensión a la lujuria. Cf. también Ibáñez Chacón (2007: 68-9) y Patera (2015: 286-90).

ἀρεστά: τόφρα δ᾽ ἐσθίει μὲν ἐν μυχῶι
προνὺξ προῆμαρ, ἐσθίει δ᾽ ἐπ᾽ ἐσχάρηι.
ὁμῶς δὲ καὶ πρὸς ἔργον ἀφροδίσιον
ἐλθόντ᾽ ἑταῖρον ὁντινῶν ἐδέξατο.

Pero también de la burra color de ceniza y gastada
la cual por necesidad y con amenazas trabajosamente
consintió en todo[521] *y trabajó con gusto.*
Entre tanto come en el rincón más profundo
durante toda la noche y el día, y come sobre el hogar.
Sin embargo, en lo referente a la labor de Afrodita
aceptó como compañero a cualquiera que viniera.

Encontramos aquí dos rasgos que nos son conocidos: el aceptar pasivamente cualquier cosa (aquí, cualquier tarea) y el entregarse, como una prostituta, a cualquiera. Ambos son, en efecto, propios de Empusa en cuanto dispuesta a hacer y experimentarlo todo, dada a los placeres de Afrodita y con el aspecto exterior de una hetera.

En el caso del macho, la reputación del asno como lujurioso era proverbial [cf. Cook (1894: 93-5), que recoge connotaciones similares del asno en la India]. El filósofo del siglo I d. C. Cornuto escribe:

τάχα δ᾽ ἄν χαίροι τοιούτῳ θύματι ὁ Διόνυσος διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι τὸν τράγον, ἀφ᾽ οὗ καὶ ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει καὶ οἱ φαλλοὶ αὐτῷ ἀνατίθενται καὶ τὰ φαλλαγώγια ἄγεται. (*ND* 61)

Pero tal vez se complacería con tal disposición Dioniso, por ser pronto a montar el macho cabrío; por esa razón, también el asno figura con frecuencia en los cortejos del dios y se le consagran falos y se celebra la procesión del falo.

El asno era, significativamente, animal sacrifical de Príapo, y el mito habla de un concurso entre el dios y el animal donde se ponía a prueba la virilidad de ambos, con victoria final del asno (Lact. *De Fals. Relig.* 1.22; Hyg. *Astr.* II 23). Sileno solía aparecer a lomos de un asno (Ovidio *F.* III, 745 ss.). Ovidio escribe sobre el sacrificio de asnos a Príapo (*F.* I, 391 ss.):

caeditur et rigido custodi ruris asellus;
causa pudenda quidem, sed tamen apta deo.

Un asno se sacrifica al tieso guardián de la finca. El motivo es, en verdad, vergonzoso, pero, en cambio, muy apropiado para este dios.

Otro testimonio muy significativo es una costumbre de Cumas recogida por Plutarco: se castigaba a las adúlteras llevándolas al mercado y sentándolas en cierta piedra, donde todos pudieran verlas. Después, se las obligaba a dar la vuelta a la ciudad subida en un burro, hasta volver a la piedra; desde entonces la adúltera quedaba marcada con el

[521] Cf. la idea de Glaucótea y las prostitutas «sufriendo» o «dejándose hacer» cualquier cosa (→§12).

apelativo infamante ὀνοβάτις (Plu. *Moralia* 291E-F).

Parece, pues, plausible la lectura de este rasgo como un modo de marcar la lascivia de Empusa[522]:

> *It is likely that Empousa's asinine legs and feet were intended to express her role as a seductress* (Johnston 1995a: 379).

Desde este punto de vista se entienden mejor otras representaciones híbridas de hombre y asno[523], como la aparición demoníaca que turba a san Antonio y que tiene, igual que Empusa, patas y pies de asno (E18A):

> Εἶτα μεθ᾽ ἡμέρας ὀλίγας, ὡς εἰργάζετο (ἔμελε γὰρ αὐτῷ καὶ κοπιᾷν), ἐπιστὰς τις τῇ θύρᾳ, εἶλκε τὴν σειρὰν τοῦ ἔργου· σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε, καὶ ταύτας τοῖς εἰσερχομένοις ἀντὶ τῶν κομιζομένων αὐτῷ ἐδίδου. ᾽Αναστὰς δὲ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώρῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. Καὶ ὁ μὲν ᾽Αντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε, καὶ εἶπε· Χριστοῦ δοῦλος εἰμι· εἰ ἀπεστάλης κατ᾽ ἐμοῦ, ἰδοῦ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν.
>
> *Más tarde, a los pocos días, mientras trabajaba (pues a él también le interesaba trabajar), alguien que estaba frente a la puerta tiraba del hilo de la obra. Pues cosía unas canastas, y estas a los que se acercaban se las daba a cambio de lo que le proveían. Y levantándose, vio una fiera, semejante a un hombre hasta los muslos, y que tenía las patas y los pies como los de un asno. Y Antonio simplemente se persignó, y dijo: «Soy siervo de Cristo. Si fuiste enviado a por mí, aquí estoy». Y la bestia con sus demonios huyó, como si fuese a caer y morir de la rapidez.*

El demonio con patas de asno puede muy probablemente representar aquí la tentación de la carne, del placer sexual: la misma connotación lujuriosa que posee Onoscélide en el *Testamento de Salomón*, donde la demonesa declara unirse con frecuencia a los hombres fingiendo ser una mujer mortal (E16):

> πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες[524].

Las patas de burra pueden ponerse en relación con el motivo, más genérico, de las piernas peludas. En una de las versiones de su leyenda, Salomón reconoce que Belkis (la reina de Saba) es una demonesa (Lilith) al ver sus patas peludas[525]. El psicoanalista Géza Róheim da ejemplos de cómo las piernas peludas se atribuyen a mujeres «fálicas», es decir, caracterizadas por tomar la iniciativa en la relación sexual, tanto en los sueños de los pacientes contemporáneos (Róheim 1974a: 235) como en el folklore: *Les sorcières de*

---

[522] Téngase en cuenta también lo anteriormente comentado sobre el hecho de que la parte animal del híbrido sea el hemisferio inferior, es decir, el asociado a la actividad sexual y digestiva.

[523] En Jacinto, por ejemplo, se atribuye a las Nereidas estas patas de asno (Schmidt 1871: 131).

[524] Un conjuro de época posterior (E51) recapitula estas palabras al referirse a la demonesa como τὸ συγγινόμενον τοῖς ἀνθρώποις κατά φαντασίαν ὡς γυναῖκα νομίζουσιν εἶναι.

[525] Graves y Patai 1986: 62; según Scholem (1972), el origen de esta identificación está en el *Targum* a Job 1: 15.

Kethely ont les pieds couverts de poils (Róheim 1974a: 244).

Como ejemplo de la amplia tendencia a marcar con cascos y miembros inferiores de burra a espíritus de la lujuria (muy frecuentemente, también de la muerte), y de la vigencia de este motivo, citemos por ejemplo un par de tradiciones marroquíes recogidas en el siglo XX:

> *«Beguilet el-lil» (Mula de la noche) es una mula con la cabeza de mujer hermosa que sale de noche por las calles de la ciudad conquistando, gracias a su belleza, a los hombres, a quienes pierde* (Ibn Azzuz 1958: 14).

> *Es «Aixa kandika» una seductora mujer encantada que habita en los ríos de ocultas orillas y aparece en los lugares alejados, ofreciendo agua al caminante solitario. Se casa con todos los hombres con quienes se encuentra y le gustan. Al querer poseerlos los atrae con dulces insinuaciones hasta subyugarlos, obligándoles a seguirla hasta el río que habita, donde los ahoga. Se la conoce por sus pies en forma de pezuña y por los largos dedos de sus manos delicadas* (Ibn Azzuz 1958: 8).

Estos relatos, paralelo el último de ellos de algún modo a la historia de las *mujeres marinas* de Luciano, confirman la relación entre pezuñas, mulas o asnos, y lujuria, y sugieren otra dirección en la que buscar: el reino subterráneo.

Otro eje de connotaciones de la pata de burra (complementario del anterior, e intersectante con él) nos dirige en efecto, no hacia el sexo, sino hacia la muerte. Lo animal es, muy a menudo, símbolo de la muerte[526]. «Animales y muertos» (leemos en Ginzburg 1991: 207) son «dos expresiones de la alteridad» simbólicamente intercambiables[527]. «Entre animales y ánimas, entre animales y muertos, animales y el más allá, existe una conexión profunda» (Ginzburg 1991: 208; cf. Riegler 1981)[528].

Hay, en efecto, numerosos ejemplos en las fiestas populares europeas de cómo, para caracterizarse como «los muertos» en ciertas fiestas (especialmente, a finales del año, en un momento liminar entre un ciclo y otro; cf. también la noche de Halloween, fiesta de los difuntos), los jóvenes se disfrazan de animales, asumiendo una forma híbrida semejante a la de Empusa y otras demonesas (cf. Ginzburg 1991, cap. IV: *Enmascararse de animales*).

En las creencias populares, los seres sobrenaturales asociados al mundo de los muertos o genéricamente al «Otro Mundo», a lo Otro, tienen muy a menudo una apariencia completamente humana, salvo precisamente por los pies animales. Así se ve, por ejemplo, en

> *una serie de procesos celebrados por el Santo Oficio en Sicilia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, contra mujeres (a veces, niñas) que afirmaban*

[526] Ibn Azzuz (1958: 16) indica, por ejemplo: «soñar con una burra es anuncio de desgracia». Más tarde añade: «Al oír rebuznar a un burro hay que maldecir al diablo, diciendo "Líbreme Dios del diablo lapidado"».

[527] Cf. la versión, ya citada, de la leyenda urbana norteamericana sobre el fantasma de Bloody Mary, en la que el lugar de esta lo ocupa *lady Donkey*, «la dama Burra».

[528] Politis (1871: 93) cita unos versos de la *Jerusalén liberada* de Tasso (canto IV, 4), donde se afirma que muchas de las almas del Hades tienen forma humana y pies de animal: *Stampano alcuni il suol di ferine orme / en fronte humana han chione d'argui attorte.*

encontrarse periódicamente con misteriosos seres femeninos, las «mujeres de fuera». Con ellas pasaban la noche volando, asistiendo a banquetes en castillos lejanos o en los prados. Iban ricamente vestidas, pero tenían patas de gato o cascos de caballo (Ginzburg 1991: 103).

El mismo elemento (tener patas animales, en este caso de gallina) sirve para identificar a las *lamias* vascas (Caro Baroja 1974: 48-9); y era también el rasgo distintivo y anómalo de la Melusina hispana, la misteriosa Dama de Pie de Cabra a la que se atribuye el linaje de los señores de Vizcaya (Caro Baroja 1974: 63). También distingue a los genios o Yenun marroquíes (Ibn Azzuz 1958: 54), y al Spriggan de Cornualles, que tiene patas semejantes a las del sapo (Geisler 1997). Como escribe Ginzburg, al final de un pormenorizado análisis, tomando esta vez ejemplos de la Europa medieval:

Está documentado... el sustrato subterráneo de la mitología eurasiática unitaria surgida del análisis de los mitos y ritos basados en la asimetría ambulatoria. ...Con la pata de oca de la mítica reina Pédauque, con el pie de dimensiones estrafalarias de «Berta del gran pie» (una variante de Perchta), con el pie de pato o de burro de la reina de Saba (un Edipo al revés, que plantea enigmas a Salomón), con la pata de oso de la Baba-Yaga rusa, y así sucesivamente, se habían colado la pata de oca, los cascos equinos o la cojera del diablo. En las múltiples variantes de un detalle aparentemente marginal está encerrada una historia milenaria (Ginzburg 1991: 203).

Junto con la vinculación general de lo animal a lo mortuorio, hay en el mundo grecolatino (y en otras culturas indoeuropeas[529]) connotaciones específicas del asno como animal ctónico. En uno de los cuadros de Polignoto en Delfos se representaba a Ocno en el Hades, trenzando eternamente una cuerda; a su lado, una burra iba devorando todo lo que el hombre trenzaba (Paus. X 29, 1-2):

μετὰ δὲ αὐτοὺς ἀνήρ ἐστι καθήμενος, ἐπίγραμμα δὲ Ὄκνον εἶναι λέγει τὸν ἄνθρωπον· πεποίηται μὲν πλέκων σχοινίον, παρέστηκε δὲ θήλεια ὄνος ἐπεσθίουσα τὸ πεπλεγμένον ἀεὶ τοῦ σχοινίου. τοῦτον εἶναι τὸν Ὄκνον φίλεργόν φασιν ἄνθρωπον, γυναῖκα δὲ ἔχειν δαπανηράν· καὶ ὁπόσα συλλέξαιτο ἐργαζόμενος, οὐ πολὺ δὴ ὕστερον ὑπὸ ἐκείνης ἀνήλωτο. τὰ οὖν ἐς τοῦ Ὄκνου τὴν γυναῖκα ἐθέλουσιν αἰνίξασθαι τὸν Πολύγνωτον.

Detrás de ellos hay un hombre sentado, y una inscripción dice que se trata de Ocno. Está representado trenzando una cuerda, y su lado hay una burra que se come siempre lo que él va trenzando. Dicen que este Ocno era un hombre trabajador, pero que tenía una mujer derrochadora. Y cuanto ganaba aquel trabajando, no mucho después lo gastaba aquella. Con lo cual, ciertamente, pretenden que Polignoto alude a la mujer de Ocno.

[529] Cook (1894: 94) se refiere a un carácter ctónico del asno en el imaginario hindú: *With regard to this underground affinity, it will be remembered that in the Hindoo poems the ass dwells in the darkness of a cavern or the gloom of hell.*

Como Cook (1894: 96-7) indica, la moraleja de la historia puede ser una invención tardía. Lo cierto es que la burra aparece en un contexto claramente ctónico, como parte integrante de uno de los castigos eternos propios del Hades (cf. los suplicios de Tántalo o Sísifo, que estaban representados en el mismo cuadro de Polignoto). Cook indica que, en otras representaciones que sí se conservan, Ocno y su burra aparecen en compañía de una o varias de las Danaides, lo que confirma esta interpretación.

Una connotación claramente ctónica, en esta ocasión no de la burra, sino de su descendencia estéril (la mula) aparece en la leyenda hispanoamericana de la Mulánima, donde la mula es el fantasma pavoroso de una mujer que ha mantenido relaciones sexuales ilícitas:

> *MULÁNIMA. Fantasma de una mujer que por sus pecados es condenada y convertida en mula. Con esta forma recorre los caminos a toda velocidad, cargada de cadenas y echando fuego por la boca, atacando y dando muerte a cuantos encuentra a su paso. Busca de esta manera un valiente que la haga frente y logre sacar el freno que lleva en la boca, liberándola del castigo.*
>
> *Se llama también Almamula, Tatá Cuña o Mula frailera, y son mujeres que tuvieron relaciones sexuales con un hermano, un cuñado o el cura. Una forma de protegerse de ellas es con un cuchillo de acero, porque tiene la cruz entre el cabo y la hoja.* (*Diccionario de mitos y leyendas*, s.v. *Mulánima*).

Algunos paralelos citados por Cook son también de gran interés: por ejemplo, cita las siguientes líneas de un catecismo persa del siglo sexto:

> *«The Sage asked the Spirit of Wisdom... where stand the ass of three feet? ...The ass of three feet stands in the midst of the sea of Varkash; and water of every kind, which rains on a corpse, and the menstrual discharge, and the remaining corruption and putridity, when it arrives at the ass of three feet, with watchfulness he makes every kind clean and pure»* (cit. en Cook 1894: 98 n. 104).

Este asno cojo que se encuentra en una posición liminar entre la vida y la muerte, con tres patas, y que purifica lo podrido, guarda una analogía sorprendente con la figura de Empusa, situada en una encrucijada análoga, coja, asociada al número tres, y a la diosa que purifica los residuos materiales y psíquicos (Hécate)[530]. Puede parecer que Empusa, con su pata de estiércol, está lejos del concepto de purificación: pero el contraste es solo aparente, dado que las apariciones del tipo de Empusa eran enviadas por Hécate para obligar a los impíos a purificarse. También aparecen espíritus empuseos (en este caso en forma de perros) devorando las almas de los difuntos impuros, depurándolos así de un

[530] Un paralelo muy cercano se da también en el folklore del departamento de Antioquía, en Colombia, donde se habla de la *Mula de tres patas*: «Por las calles empedradas de los pueblos se oye, muy de tarde en tarde, es cierto, pasar a la media noche la mula de tres patas. Sus pasos resuenan desacomposados y nonos en las calles solitarias. Las viejas se santiguan y se tapan con la cobija» (Jaramillo 1988).

modo drástico. La podredumbre, en fin, es el acto por el que lo muerto se disgrega y se vuelve fértil para una nueva vida.

Vemos, así, que la pata de asno de Empusa puede revelar su asociación al asno como animal ctónico; también, es posible, como animal relacionado con los misterios. Empusa y el asno han sido puestos por separado en relación con los misterios: es posible que su vinculación a los mismos fuese, más bien, coincidente, y que Empusa (o un personaje de tipología similar) se apareciese a los mistos como un personaje teriomorfo, con patas o rasgos de asno.

Este personaje coincidiría con la tipología propuesta por Ginzburg para los mediadores rituales con el Más Allá (categoría en la que entran Empusa y el asno de tres patas persa): personajes total o parcialmente teriomorfos, cojos o con alguna otra anomalía deambulatoria.

Tal anomalía, expresada como pies animales o deformes, es, en fin, un tema sumamente extendido como marca de los seres sobrenaturales: «tiene pies en que descubre lo que es», se dice en una comedia de Lope de Vega (cit. en Caro Baroja 1974: 157)[531]. El motivo del Diablo con forma humana al que se reconoce por su rabo (G 303 en el *Index* de Thompson) se realiza, en muchas ocasiones, no como presencia de una extremidad suplementaria, sino como anomalía de las extremidades inferiores, que son animales en vez de humanas[532].

En este sentido, el pie de burra tiene un valor análogo a la marca que los inquisidores buscaban mediante tortura en el cuerpo de las brujas, y que supuestamente venía a demostrar su contacto con el Demonio.

Resumiendo, pues, hallamos tres grandes valores o connotaciones de la pata de asno:

1/ Carácter lujurioso de Empusa, pues el burro (y la mujer-burra) era concebida como un animal lujurioso.

2/ Carácter mortuorio, pues los seres del mundo de los muertos y quienes van o

[531] Cf. también estos versos de *La Dama Duende* (cit. en Caro Baroja 1974: 157):

D. MANUEL.	*¡No vi más rara hermosura!*
COSME	*No dijeras eso a fe*
	Si el pie la vieras; porque estos
	Son malditos por el pie.
D. MANUEL	*¡Un asombro de belleza,*
	Un ángel hermoso es!
COSME	*Es verdad, pero patudo.*

[532] El motivo no solo se aplica a los demonios; también, por ejemplo, a las hadas (*fairies*), de las que Campbell (1900: 15) escribe: *Generally some personal defect is ascribed to them, by which they become known to be of no mortal race.* Patera (2015: 289) señala *dans le cas d'Empousa, sa patte confère à l'indéfiniment transformable une existence, une caracteristique qui la définit, qui l'ancre dans le visible, qui permet de la reconnaître lorsqu' elle apparaît tout en changeant de forme.*

vuelven de él tienen a menudo patas (u otras partes del cuerpo) de animal.

3/ Carácter sobrenatural: la pata de burro sirve como elemento para reconocer que Empusa no es un ser verdaderamente humano, sino que solo finge serlo.

33.6. Alas.

Anteriormente (→§28.2) nos hemos referido a un texto mágico bizantino que habla del «espíritu de dragón alado de [Ono]scélide» (E49). Dejando ahora aparte lo serpentino del personaje[533], señalemos que las alas son propias de los personajes que actúan como mensajeros (como Hermes), y en especial de los que actúan como mediadores entre el mundo de los vivos y el de los muertos, como Thanatos e Hypnos. También son características de las almas de los muertos, los εἴδωλα[534].

Estamos ante un elemento que se sitúa, en un eje metafórico, al otro extremo del pie de bronce: este pertenece al ámbito de lo pesado, de lo que se sitúa en el fondo por naturaleza, mientras las alas permiten elevarse y acceder de los niveles inferiores (el mundo ctónico) a los superiores (la tierra de los vivos).

II. CARACTERÍSTICAS ABSTRACTAS.

34. Aterradora.

A la hora de caracterizar a Empusa, más allá de la descripción de su forma, un adjetivo es recurrente: aterradora. En ocasiones anteriores (en especial, →§13, →§17, →§28.12) hemos insistido desde distintas perspectivas en este rasgo como característico de la criatura en todas sus apariciones: desde las *Ranas* aristofánicas, donde su visión hace que Dioniso pierda el control de su estómago (E2B), hasta las acotaciones de Eustacio, en las que se compara a Empusa con la Gorgona y con Hécate, definiéndolas como «terribles para quienes las ven» (E33F).

El carácter lúgubre de Empusa está en relación con sus funciones: la de forzar mediante el pánico a la purificación de quienes han ofendido a Hécate; la de guardar el Umbral entre la vida y la muerte (tanto en la hora postrera, la de la muerte individual, como en su anticipación metafórica: los Misterios); la de guardar el tabú de la hora del

[533] Las serpientes aladas no eran comunes en la mitología griega: Pausanias IX 21.6 las menciona como ejemplo de las cosas extrañas que uno ha de creer, aunque nunca llegue a verlas. Heródoto III 107.2 las sitúa como guardianes de los árboles que producen especias.

[534] En Galicia, en vez de morir, se cree que las serpientes ya viejas echan alas y van volando al río Jordán, frontera entre el dominio de los vivos y el de los muertos (Antón y Mandianes 1995: 106). «La serpiente es un intermediario entre este y el otro mundo; como las ánimas, es guardián de los límites y ellas mismas son límite» (Antón y Mandianes 1995: 117). En Asturias se afirma algo muy parecido del cuélebre: «cuando es viejo (...) le prohibe Dios permanecer aquí y se va volando a la mar cuajada, donde viven los Cuélebres que, por ser viejos, han sido expulsados de sus viviendas» (de Llano 1972: 48).

mediodía. Para poder llevar a cabo estas funciones, Empusa debe ser capaz de infundir terror, mediante la visión de su cuerpo monstruoso.

Parece que la función aterradora de Empusa estuviera acotada a las funciones dichas: pues, fuera de ellas, cuando lo que intenta es procurarse víctimas, lo que hace es mostrar una apariencia hermosa, atrayente y, en alguna ocasión, maternal. Cabe preguntarse si, cuando actúa de esta manera, Empusa está cumpliendo otro tipo de función, o meramente siguiendo la naturaleza monstruosa que le es propia. En cualquier caso, es claro que el aspectro siniestro está siempre presente, aunque en estas ocasiones sea el término oculto, lo que subyace a la apariencia.

Los principales adjetivos que denotan esta característica son δεινή (→§34.1) y φοβερά (→§34.2). Otros adjetivos de significado similar son σκυθρωπή, ἀλιτηριώδη y τραγική (→§34.3), φρικτός (→§34.4) y χαλεπόν (→§34.5).

34.1. Δεινή.

Δεινόν (neutro) aparece en *Ranas* (E2B). Es el primer adjetivo que usa Jantias para describir a Empusa:

ΞΑ. Καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα.
ΔΙ. Ποῖον τι;
ΞΑ. Δεινόν.

El campo semántico cubierto por δεινός no tiene un correlato en castellano. «Formidable», de no ser un arcaísmo, podría ser, acaso, una propuesta aceptable. La ambivalencia de δεινός tiene que ver con la posición de la persona respecto al foco productor de temor: si lo que infunde temor es una capacidad, apariencia o arma de la que uno dispone para atacar al enemigo o defenderse del mismo, δεινός es algo muy positivo; si, por el contrario, es el enemigo, inmediato o virtual, quien posee ese arma, aspecto o capacidad, el adjetivo cobra un carácter inquietante.

No obstante, incluso aplicado a un enemigo, δεινός supone siempre una valoración positiva de sus capacidades. Un enemigo δεινός no puede menospreciarse, sino ser objeto de la mayor cautela. Hay que evitar, en lo posible, que se irrite (δεινάζειν), del mismo modo en que los guerreros nórdicos caían en un estado *berkserk*, durante el cual actuaban extremadamente, atacando sin notar el dolor ni precaverse de la muerte.

Lo δεινός es algo a lo que se puede llegar por varios caminos: tanto la belleza como la fealdad pueden llegar a ser δεινός, si son extremas (δεινόω es, precisamente,

«extremar», «exagerar»; δείνωσις, «exageración»; δεινολογία, un relato que transgrede la verosimilitud). Al aplicar este concepto a Empusa, vemos que coincide con lo que ya indicamos respecto a la caracterización de los seres sobrenaturales con rasgos extremos: tanto en su forma de extrema belleza como en su manifestación más horrenda, Empusa es δεινή, por ir más allá de lo humanamente permisible.

Desde cierto punto de vista, lo δεινόν es aquello que, por antonomasia, ha de ser evitado por los hombres: dado que, según la sabiduría convencionalmente atribuida a los Siete Sabios, pero continuada en ese aspecto por Aristóteles, lo humano es la medida, lo limitado[535]. Este marco de ideas subyace de tal modo al pensamiento griego, hasta el más tardío, que permea, como ya señalamos, los principios hermeneúticos de los intérpretes de sueños: soñarse extremadamente hermoso, o extramadamente feo, son dos modos intercambiables de intuir la propia muerte (Artemidoro I 50).

34.2. Φοβερά.

Φοβερά, que produce φόβος, aparece testimoniado por Plutarco (E7B), quien al condenar el que se imagine a la providencia divina como a una Empusa nos da, por rechazo, una caracterización del término a evitar:

> Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περὶ θεῶν δόξης ὥσπερ ὄψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· εἰ δὲ τοῦτ᾽ ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν. αὕτη δέ ἐστιν οὐ φοβερά τις οὐδὲ σκυθρωπή, καθάπερ οὗτοι πλάττουσι, διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην.
>
> *Pues es preciso sin duda quitar de la opinión sobre los dioses la superstición, como la legaña del ojo. Y si esto es imposible, no cortar al mismo tiempo ni cegar la fe que los más tienen acerca de los dioses. Pues esta no es terrible ni sombría, como ésos imaginan, desacreditando la providencia como Empusa o Poine para los niños, que los amenaza funesta y trágica.*

Esta capacidad de Empusa para producir φόβος aparece también reflejada en la descalificación que hace el escritor cristiano Nicéforo de los terrores asociados a Hécate (E27):

> πόθεν ἡμᾶς τὰ ἑκαταῖα καὶ ἐμπουσσαῖα ἔκτοπα, καὶ εἰ δεχθῇ ἐκφοβήσουσι φάσματα, ἅ καὶ ἐκ μόνης θέας τὴν κατάπληξιν καὶ τὰ

[535] Solo desde cierto punto de vista; pues desde otro, como afirma el célebre coro de la *Antígona* sofoclea, πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν αν- / θρώπου δεινότερον πέλει (vs. 332-3).

δείματα ἐπιφέρουσι, κἄν μεγέθει δὲ δοκῶσιν ὑπεραίρειν οἱ τερατώδεις φαινόμενοι, δρακοντείαις τισὶν ἐνηρμοσμένοι κεφαλαῖς, τῷ πλάσματι καὶ τῷ μύθῳ συνδιαφθαρήσονται.

¿Por qué iban a asustarnos a nosotros los φάσματα prodigiosos de Hécate y de Empusa, aun si se aceptara su existencia?[536]*: los cuales echan encima el espanto y los terrores de una sola diosa. Y aunque parezcan aventajarlos en tamaño los que se muestran como seres monstruosos, provistos de cabezas serpentinas, serán destruidos todos al tiempo en la imagen y en el mito.*

En este caso, la labor aterradora de Empusa aparece circunscrita al campo de los fantasmas enviados por la diosa (muy probablemente, para forzar a los impíos a purificarse), que el polemista cristiano desea reducir a meras imaginaciones supersticiosas. En Eustacio, en cambio, la característica aparecía como constitutiva de la criatura: Empusa se asocia a Hécate, precisamente, en cuanto ambas son φοβεραὶ τοῖς βλέπουσι (E33F) :

Ὅτι δὲ κατὰ τὴν εἰπημένην Σφίγγα κακὴ τὸ εἶδος ἦν καὶ ἡ Μέδουσα μία τῶν Γοργόνων, καὶ ἐν τοῖς τοῦ Πινδάρου δηλούται. δοκεῖ δὲ τοιαύτη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι, καθὰ καὶ ἡ Ἔμπουσα, διὸ καὶ οἱ μῦθοι φοβερὰς αὐτὰς τοῖς βλέπουσι πλάττονται.

Que al modo de la mentada Esfinge también Medusa, una de las Gorgonas, era horrible de aspecto, también en las obras de Píndaro está claro. Y parece que también era tal Hécate, así como también Empusa, por lo que el mito pinta a estas como terribles para quienes las contemplan.

34.3. Σκυθρωπή, ἀλιτηριώδης καὶ τραγική.

El texto de Plutarco citado (→§34.2) nos da, además de φοβερά, otros adjetivos que califican a la visión supersticiosa de la providencia, y, de rechazo, a Empusa: σκυθρωπή, ἀλιτηριώδης καὶ τραγικὴν. Σκυθρωπή, «sombría», encaja bien con la naturaleza de un ser que proviene del mundo soterraño, y que se manifiesta preferentemente durante la noche. Ἀλιτηριώδης, derivado de la raíz que significa «crimen», puede significar, aplicado a Empusa, más bien «vengadora del crimen» que «criminal»: lo que concordaría con la función de los fantasmas enviados por Hécate, que es castigar a los impíos e impuros, forzándoles a la expiación de sus faltas. Por último, τραγική resulta especialmente inesperado en una criatura de la que, como sabemos por Harpocración, era la comedia quien rebosaba en su día (E9): estamos ante un uso laxo,

[536] Sobre la forma ἐμπουσσαῖα, con doble sigma, →§2.2. Sobre la vinculación de Empusa a Hécate, →§78-92.

casi moderno, del término, en el que lo trágico se asocia por antonomasia a las desgracias habituales en la trama de los dramas de este género.

34.4. Φρικτή.

En su obra *Sobre la captura de Tesalónica* (E33H), Eustacio hace un elogio envenenado del emperador Andrónico I Comneno, que no tiene nada que envidiar a los que Salustio nos ha dejado de Catilina: escribe que se trataba de un hombre tornadizo, que podía manifestarse de muchas maneras (παντοδαπὸς), variegado (παμποίκιλος), y que desplegaba sus artes no al modo de un camaleón o de un pulpo, sino a la manera de Proteo y, sobre todo, de la Empusa, que solía manifestarse de forma aterradora (φρικτὰ ἐφάνταζεν):

> παντοδαπὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος καὶ παμποίκιλος, καὶ τοῦτο οὐ χαμαιλέοντος δίκην εἴτε πολύποδος, Πρωτέως δὲ μᾶλλον, καὶ μάλιστα κατὰ Ἔμπουσαν, ἣ φρικτὰ ἐφάνταζεν.

El testimonio insiste, pues, en el carácter terrible de la aparición de Empusa, dándonos una pista sobre la reacción lógica ante ella: el temblor o escalofrío (φρίκη).

34.5. Χαλεπόν.

El poeta bizantino del siglo XIV Manuel Files inicia uno de sus poemas encomiásticos al Emperador (E41) haciendo referencia a un monstruo perruno (τέρας τι κυνικόν) al que da varios nombres, entre ellos el de «Empusa, fantasma maligno» (Ἔμπουσαν, φάσμα χαλεπόν):

> Ἐπὶ τῆς κοσμοτρόφου σου τραπέζης, αὐτοκράτορ,
> τέρας ἰδών τι κυνικόν ποθεν ἐπιφοιτῆσαν,
> Ἔμπουσαν, φάσμα χαλεπόν, Στύγα, δεινὸν Τελχῖνα,
> τεθαύμακα τὴν ἔφοδον, ἐξέστην, κατεπλάγην.
>
> *Sobre tu mesa que alimenta el mundo, emperador,*
> *viendo dónde está un monstruo perruno,*
> *Empusa, fantasma maligno, Estige, Telquino terrible,*
> *he admirado su ataque, me he quedado patidifuso, me he asombrado.*

35. Lujuriosa, desvergonzada.

En contraste con su caracterización como terrible (que, en última instancia, indica una relación con la muerte), otra serie de testimonios (o, a veces, otra parte de los mismos testimonios) vincula a Empusa con la fuente de la vida, el deseo sexual. En las *Ranas*, donde Empusa hace su aparición con el papel de Guardián del Umbral, este rasgo aparece solo sugerido por la reacción de Dioniso ante la afirmación de Jantias de que Empusa ha tomado la forma de una «mujer de lo más en sazón»:

ΞΑ. Καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα.
ΔΙ. Ποῖον τι;
ΞΑ. Δεινόν. Παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται.
τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ᾽ ὀρεύς, τοτὲ δ᾽ αὖ γυνὴ
ὡραιοτάτη τις.
DI. Ποῦ ᾽στι; Φέρ᾽ ἐπ᾽ αὐτὴν ἴω.

JANTIAS. *Y en verdad veo, por Zeus, una gran fiera.*
DIONISO. *¿De qué tipo?*
JANTIAS. *Terrible. Es que se vuelve cualquier cosa. Al menos, unas veces vaca, otras mulo, y otras una mujer de lo más maduro.*
DIONISO. *¿Dónde está? Ea, que voy por ella.*

El carácter lujurioso de Empusa aparece especialmente resaltado en otra obra de Aristófanes: las *Asambleístas* (E2A), donde las tres viejas que acosan a un joven son marcadas, directa e indirectamente, como avatares o formas de Empusa (González Terriza 1996b). En este caso, la lujuria no va a unida a la fertilidad, sino a la esterilidad (una combinación que se expresa gráficamente en los senos hinchados de las ogresas, cargados de veneno en vez de alimento: →L§49.1).

La formulación más explícita de la lujuria de Empusa aparece en la *Vida de Apolonio* (E12B), donde la novia es definida por el taumaturgo en estos términos:

> ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ᾽ αὗται καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἄν ἐθέλωσι δαίσασθαις.
>
> *La buena de la novia es una de las empusas, a las que los más toman por lamias o mormólices. Y estas aman los placeres amorosos, pero sobre todo adoran las carnes humanas, y atraen con los placeres del amor a quienes quieren desgarrar.*

El erotismo aparece, así, como un cebo, pero también responde a una inclinación no fingida de Empusa. No estamos aquí, como en el caso de las Λιβυκὰ θηρία descritas por Dión de Prusa, ante una sustitución del coito prometido por un acto de canibalismo (→L§120.7), sino por una secuencia en la que primero se realiza el coito, y después se vampiriza a la víctima. En el fondo puede latir la equivalencia que el pensamiento popular realiza entre sangre y semen como líquidos portadores de la fuerza vital (cf. Jones 1971: 119).

Otra ocasión en la que el carácter lascivo aparece con claridad es en la afirmación maliciosa de Demóstenes según la cual la madre de Esquines era conocida como Empusa

por hacerlo y experimentarlo todo, lo que parece una alusión a su pasado como hetera (E3; →§12). El escolio a este pasaje (E3-1, E3-2) nos dice:

> 241 Ἔμπουσαν] ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι Ἔμπουσα. S
>
> 242 πάντα ποιεῖν] πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι Ἔμπουσα. S

Por tanto, se asimila a Empusa a lo αἰσχρὸν καὶ ἀνόσιον: indicaciones que, en este caso, dada la probable filiación ya cristiana del comentarista, no se refieren tanto a la ruptura de un tabú sagrado cuanto al dominio de ἡ Κακία, el Vicio, tal como aparece dibujada en las *Horas* de Pródico (fr. B2): vestida de hetera, tentando al héroe Heracles con la oferta de un amor lujurioso.

Aun así, ἀνόσιος, en su uso más estricto, posee unas connotaciones particularmente adecuadas a Empusa, pues se considera ἀνόσιος νέκυς a quien no es enterrado conforme al rito[537], y está, por tanto, destinado a convertirse en un ἥρως (en el sentido que dan a esta palabra los *PGM*), un ánima en pena del cortejo de Hécate. Desde ese punto de vista, se comprende mejor la asociación de Gelo a Empusa, como εἴδωλον ἐμπούσης (E22A): si todo lo ἀνόσιον se asociaba a Empusa, la asociación de Gelo, lejos de ser inusitada, se entiende como algo lógico, casi inevitable (→§19).

III.3. PODERES SOBRENATURALES.

36. Los poderes de Empusa.

Además de las anomalías corporales que permiten al espectador sospechar su carácter extrahumano, Empusa posee una serie de capacidades adicionales que la denuncian como tal: emite un chillido semejante al de las almas (→§36.1), cambia de forma a voluntad (→§36.2) y puede generar en su entorno ilusiones, objetos materiales en apariencia que engañan a los sentidos (→§36.3).

36.1. Chillido fantasmal.

Anteriormente (→§19) hemos comentado el pasaje de la *Vida de Apolonio de Tiana* en que el taumaturgo y su séquito topan con una Empusa mientras caminan (E12A):

> Παραμείψαντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους εἰδεῖν φασιν, οὓς ἤδη μελαίνεσθαι, καὶ πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ

[537] Así, por ejemplo, en S. *Ant.* 1071.

τὸν Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. ἐν δὲ τῇ μέχρι τοῦ ποταμοῦ τούτου ὁδοιπορίᾳ τάδε εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια· ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελένῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ το δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὅ τι εἴη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾽ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ᾤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἴδωλα.

Y una vez dejaron atrás el Caúcaso, dicen que vieron hombres de cuatro codos, los cuales son ya negros, y otros de cinco pies cuando cruzaban el río Indo. Y en el viaje hasta este río hallaron las siguientes cosas dignas de cuenta: caminaban en efecto bajo una luna brillante, y salió a su encuentro una aparición de Empusa, que se volvía una cosa y luego otra, y nada era, y Apolonio comprendió de qué se trataba, y él mismo injuriaba a Empusa, y a los que estaban en torno suyo les indicó que hiciesen lo mismo, pues este es el remedio de este ataque. Y la aparición en su huida se desvanecía lanzando un grito agudo, como los fantasmas.

Como ya notó Hopfner (1921: I 108→§ 211), este rasgo del chillido sobrenatural remite, dentro de la literatura griega, a dos pasajes de Homero que Filóstrato, sin duda, conocía bien: *Il.* 23.101 y *Od.* 24.5, 9. En el primero de los pasajes, *Il.* 23. 100-1, el alma de Patroclo se despide de Aquiles y se va lanzando un estertor (ᾤχετο τετριγυῖα):

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς
ᾤχετο τετριγυῖα.

La cita del pasaje homérico es casi literal en Filóstrato, quien se limita a cambiar el género del participio:

ᾤχετο τετριγυῖα	(ἡ ψυχὴ)
ᾤχετο τετριγός	(τὸ φάσμα, ὥσπερ τὰ εἴδωλα)

A este recuerdo homérico pudo añadirse en la mente del sofista el del otro pasaje épico, *Od.* 24.5, 9, donde son las almas (αἱ ψυχαί) de los pretendientes muertos quienes van chillando (τετριγυῖαι) como murciélagos (νυκτερίδες) mientras siguen el caduceo de Hermes.

Este segundo pasaje homérico, con su comparación entre el chillido estridente de las aves nocturnas y el quejido de las almas de los difuntos nos ofrece una dirección clara en la que ahondar. En efecto, estamos ante una equivalencia que no es solo griega, ni se circunscribe a estos pasajes: por doquier parece haberse dado una tendencia a establecer una relación metafórica (cuando no una equivalencia) entre el quejido de ciertas aves, especialmente las nocturnas (como el búho y la lechuza) o propias del desierto, y la voz de

las almas en pena o los seres provenientes del mundo soterraño[538].

En los *Viajes por la Arabia desierta* de Charles Doughty encontramos, por ejemplo, la siguiente anécdota (Doughty 1933: 305):

> *We heard scritching owls sometimes in the still night; then the nomad wives and children answered them with mocking again* Ymgebâs! Ymgebâs! *The hareem said, «It is a wailful woman, seeking her lost child through the wilderness, which was turned into this forlorn bird»*[539].

El hecho de que las mujeres y niños (las víctimas predilectas de las ogresas, y en concreto de Empusa: cf. E7C, E26, E30, E40, E45A) alejen al ave mediante una imitación burlona de sus lamentos ofrece una sugerente comparación con el método usado por el propio Apolonio (E12A):

> αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾽ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης.

El chillido de Empusa la asemeja, pues, a las madres desdichadas que, en el folklore o el mito de muchos pueblos, han sido convertidas en aves, y lamentan desde ese estado la pérdida de sus hijos; figuras que, a menudo, son también ogresas[540].

Empusa no es, como sí lo son Lamia o Gelo, una mortal que haya fallado en cumplir su ciclo biológico mediante la maternidad y crianza de sus hijos (lo que Johnston llama una *demonesa reproductiva*)[541]. Sin embargo, su manifestación en la noche a Apolonio es paralela a la de este tipo de seres, como la propia comparación de Filóstrato muestra: Empusa grita como lo hace el fantasma de Patroclo, pero también como lo hacen las lechuzas en el relato de Doughty, o como lo hace la Llorona en el folklore hispanoamericano (cf. Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997, Perez 2008).

---

[538] Fuera de Europa, en Paraguay, se da también la identificación entre un asustaniños (Yasy Yateré, especie de duende de mediodía con rasgos de íncubo) y un ave desconocida: «"Yasy Yateré" es el silbido onomatopéyico con el cual este ser sobrenatural va pregonando su propio nombre, como si fuera el canto de un pájaro. Aparentemente no existe tal pájaro, ya que ninguno de los informantes pudo identificarlo. Parecería que la gente ha creado un ave a la cual atribuye un supuesto canto» (Blache 1979: 3).

[539] Scobie recoge una variante en la que las lechuzas son almas de difuntos que no han sido enterrados (Scobie 1978: 97 n. 112); también en Grecia ἄταφοι y ἄωροι son, hasta cierto punto, intercambiables.

[540] Los niños muertos prematuramente tienden también a convertirse en aves que se lamentan (y, eventualmente, en asustachicos): cf. O'Connor 1991: 44-6, sobre almas de niños muertos antes del bautismo que recorren el cielo quejándose en forma de *nightjar* o *Gable-Ratchet* (*caprimulgus europaeus*). *Nightjar* es también una traducción frecuente para el hebreo *lilith* en las versiones inglesas de la Biblia (*Is.* 34. 14). En el folklore neohelénico, se dice de un ser sobrenatural, el στρίγγλος: *Stringlos is a voice... is like a baby when it cries... there are some here who say he is a baby that died unbaptized* (Blum y Blum: 97, 96). El mismo grito y la misma explicación la hallamos en el caso de otro personaje, τό σμερδάκι (Πολίτης 1904: nos 576-80).

[541] Disiento, pues, de su afirmación, categórica en exceso, en Johnston 1995a: 374: *All of the child-killing demons were, according to their myths, once women.*

En el libro de *Metamorfosis* del mitógrafo Antonino Liberal encontramos muchos ejemplos de mortales transformados en ave: en concreto, hallamos el caso de Énoe, una madre desdichada castigada por Hera, cuya historia guarda notables semejanzas con el mito líbico sobre Lamia (Ozaeta Gálvez 1989: 228, n. 2). Énoe, una muchacha muy hermosa, es transformada en grulla por haber ofendido a Hera, y desde su nuevo estado incomoda a los pigmeos, buscando en vano reunirse con su hijo Mopso. Por esta razón, los pigmeos tienen que ahuyentarla de sus poblados (Ant. Lib. XVI; variantes de la misma historia aparecen en Ael. *NA* 15. 29 y Ath. 9. 49, donde la joven lleva el nombre de Gérana).

En Oriente Próximo, la figura del ave nocturna que chilla en el desierto está asociada al personaje de Lilith (un personaje al que los traductores y comentaristas griegos y latinos de la Biblia ligan con Lamia y con Empusa)[542]. El llamado relieve Burney, del 1950 a. de C., muestra a una diosa desnuda rodeada por dos búhos, que se piensa puede ser Lilitû[543], la demonesa mesopotámica que después sería adoptada por los hebreos con el nombre de Lilith. En el folklore hebreo, la lechuza o ave nocturna queda asociada a la demonesa, hasta el punto de que en el único pasaje bíblico en que aparece la palabra *lilith*, ha sido práctica común el traducir esta referencia como «ave nocturna» o «lechuza», *screech-owl* (lo que es como traducir *nosferatu* o *Drácula* por «murciélago»).

Aunque Lilith ataca a los hijos de las demás madres, se vuelve también contra los suyos cuando los amuletos mágicos le impiden cumplir su tarea. Así pues, está cercana a las figuras de madres que matan a sus hijos y después lloran por ellos, como la Llorona o Lamia (también, acaso, Mormo: →M§12). En su manifestación como lechuza, su chillido puede, pues, interpretarse como la queja de la madre fantasmal que perdió sus hijos[544].

En otras ogresas griegas la aproximación a este tema se puede detectar igualmente. En algún momento, las Lamias (entendidas ya como una especie) fueron vistas igualmente como híbridos de pájaros y seres humanos: *A mosaic from Pesaro shows two birds with human heads wearing Phrygian caps; the inscription reads «LAMIE»* (Johnston 1995a: 374) (→L§45.5).

En el mundo latino, el ave nocturna que ataca a los niños recibe el nombre de *strix* (→S). Uno de sus rasgos es, coherentemente con lo que ya hemos visto, su chillido. La conexión de estas aves nocturnas con lo imaginario ha quedado sancionada al dar el nombre científico de *estrigiformes* a la familia de búhos y lechuzas.

---

[542] Sobre la posible relación entre Lilith y representaciones de una diosa lechuza en Pilos, v. Marinatos 1968; en contra, Laffineur 1981.

[543] Así lo creen Frankfort (1939: 135), Kraeling (1937: 17 ss) y Hurwitz (1992: 82-4). La alternativa planteada por van Buren (1937: 357), según la cual se trataría de una representación de Ishtar, choca con el hecho de que los búhos no aparecen en ninguna otra ocasión asociados a esta diosa.

[544] San Isidoro deriva significativamente *ulula*, «lechuza», del griego ὀλολύζειν, «gemir lastimeramente» (*Etym.* XII, 38).

En el folklore malayo, la ogresa o *langsuir* se manifiesta como una mujer muy hermosa o como *a predatory night owl* (Hurwitz 1992: 46-7). En el siberiano, los despojos de un búho real sirven como defensa (probablemente, por homeopatía) contra los fantasmas infanticidas de mujeres que han muerto durante el embarazo (Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *aparecido, fantasma* 2).

El motivo de la ogresa/ave nocturna que se queja lastimeramente está también vivo hoy día, como muestra este estudio de campo realizado por María Angels Roque Alonso en la provincia de Soria:

> *Si a los niños los trae la cigüeña desde un mundo lejano, parece que quien intenta devolverles a ese mundo incierto es la «paparrasolla»; por lo menos con ella se asusta a los niños en la sierra burgalesa. [...] La «paparrasolla» de Barbadillo Herreros todavía hoy está en activo y vive dentro de la torre de la iglesia. En la parte trasera del campanario se abre un ventanuco redondo por donde sale y se lleva a los chicos desobedientes a los cuales controla desde su atalaya. La «paparrasolla» también puede agazaparse debajo del tejado, en el «payo» (desván) o en un rincón oscuro y lanzar unos lastimeros y horrísonos gritos; pues así los oían los niños del valle de Valdelaguna hace unos setenta años* [...] *Las ánimas, al igual que la «paparrasolla», tienden a manifestarse por medio de ruidos, o, mejor dicho, de gritos lúgubres, y que esto suele suceder por la noche* (Roque Alonso 1988: 156-7, 158).

En definitiva, el chillido de Empusa indica, de un lado, su naturaleza fantasmal, pues la asemeja (como nota el propio Filóstrato) a almas en pena como las de Patroclo o Gelo; de otra, sugiere su proximidad a las aves nocturnas (*striges*, lechuzas, paparrasolla), que son entendidas en el folklore como la metamorfosis de madres desdichadas o como una de las formas que toman las ogresas enemigas de la infancia (Lilith).

36.2. Metamorfosis.

Indicamos al principio de nuestro estudio del personaje que Empusa constituye, junto a Proteo, uno de los referentes antonomásicos de la πολυμορφία, entendida como capacidad y costumbre de cambiar de forma a voluntad (→§16). Varios adjetivos (παντοδαπός, πολυποίκιλος, παντόμορφος, πολυφάνταστος, πολύμορφος) expresan este carácter mudable: según Jantias, Empusa παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται (E2B)[545]; la propia Onoscélide declara en el *Testamento de Salomón* ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον (E16); un lexicógrafo se refiere a ella como παντόμορφον (E5); Eustacio se

[545] El filósofo Arcesilao, comparado por Numenio de Apamea (E13) con las Empusas, se muestra también como παντοδαπός: παντοδαπὸς πεφαντασμένος. Eustacio utiliza asimismo este adjetivo para referirse al ambicioso Andrónico, al que compara con la Empusa: παντοδαπὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος καὶ παμποίκιλος (E33H).

refiere con desprecio a τὸ κατὰ τὴν Ἔμπουσαν πολυφάνταστον (E33A), y, en un par de ocasiones alude a su πολυμορφία (E33C, E33D).

Esta capacidad explica que un poeta voluntariamente hermético, como Dosíadas, llame Empusa a Tetis (E4), o que a veces se llamase de este modo a la propia Hécate (E46).

Sin embargo, más allá de la obvia coincidencia entre Empusa y otros *shape-shifters* como Proteo y Tetis, se dan entre nuestro personaje y los otros mencionados utilizaciones muy diversas de este don que implican también un valor distinto de su πολυμορφία. Tetis, por ejemplo, utiliza su capacidad para rehuir el acoso amoroso; Proteo, igualmente, trata así de huir de sus captores. Por el contrario, en el caso de Empusa la capacidad de cambiar de forma ejerce dos funciones muy distintas: engañar a sus víctimas, ocultando su carácter ctónico y fatal, o aterrarlas.

La primera función aparece, inequívocamente, en la historia de la novia de Corinto (E12B). Empusa toma la forma de una mujer extranjera, concretamente fenicia, para de ese modo seducir a Menipo y proceder, tras la boda, a devorarlo. Su plan fracasa porque Apolonio ve mas allá de la apariencia (δόξα), y comprende, sin ver a la criatura, a partir de la huella dejada en Menipo, su verdadera naturaleza (que él resume llamándola ὄφις, «serpiente»).

Las otras dos ocasiones en que Empusa aparece cambiando de forma (el pasaje de *Ranas*: E2B, y el otro encuentro recogido en la biografía de Apolonio: E12A) sugieren en cambio que la función pretendida es aterrar. En el caso de las *Ranas*, el efecto pretendido se consigue: tras el momento de inicial embeleso[546], Dioniso comprende la naturaleza de la criatura, e inmediatamente pierde el control de su estómago por efecto del pánico; por el contrario, Apolonio comprende a la primera de quién se trata, y en vez de dejarse llevar por el miedo, enseña a sus compañeros a alejar a la aparición mediante fuertes insultos.

Esta capacidad de πολυμορφία de Empusa no es un rasgo aislado: lo reencontramos en otras ogresas, en Grecia y en otros contextos, y puede ponerse en relación con la inestabilidad, una de las características más temibles del monstruo.

En nuestro estudio de Lamia hicimos notar que la capacidad de tornarse en lo que desee es un don de Zeus concedido como compensación a la venganza de Hera (→L§115). La única fuente que nos testimonia este punto no deja claro en qué medida puede esta

[546] Con la respuesta de Dioniso a la observación de Jantias de que se trata de una doncella «de lo más en sazón», Aristófanes parece haber querido dejar claro que, de haberlo querido, Empusa hubiera seducido sin problemas al insipiente dios, del mismo modo que consigue, sin dificultad, aterrarlo.

capacidad aminorar los efectos de la maldición previa. Podemos especular que, gracias a este don, Lamia puede recuperar en apariencia, momentáneamente, su belleza perdida. Sin embargo, es probable que, lo mismo que sucede con Empusa, esta capacidad sirva más bien para engañar a sus víctimas. Dado que el rasgo parece insuficientemente integrado en la historia, y aparece solo en una fuente, no puede descartarse que se deba a un sincretismo o confusión entre Lamia y Empusa, favorecido por la desaparición de esta última del imaginario en fecha temprana.

Una ogresa en la que el rasgo aparece testimoniado de un modo inequívoco es Mormo, según se observa en el fr. 1 de la poetisa Erina (M10):

> Αἶ μικραῖς τ[όκα νῶιν ὅσο]ν φόβον ἄγαγε Μορ[μ]ώ,
> Τᾶ]ς ἐν μὲν κο[ρυφᾶι μεγάλ᾽ ὦ]ατα ποσσὶ δ᾽ ἐφοίτη{ι}
> Τέτρασιν· ἐκ δ᾽ ἑτέραν μετεβάλλετ᾽ ὀπωπάν·
>
> *¡Ay, de pequeñas entonces, qué miedo nos daba Mormo!*
> *Sus grandes orejas en la cabeza, merodeaba a cuatro patas*
> *y pasaba de unas apariencias a otras.*

Aparte de las funciones que esta πολυμορφία puede cumplir en un contexto narrativo, en la relación entre el predador y su víctima, también cumple una función desde el punto de vista de la caracterización psicológica del monstruo. Como ya hemos indicado anteriormente, es común que el desdibujo de las figuras aterradoras potencie su ubicuidad (García Lorca 1987: 289); por ejemplo, el demonio cristiano, última abstracción del mal, puede tomar cualquier forma, incluyendo la de un ángel de luz.

Cuanto menos concreta en una forma, un lugar y un tiempo sea la idea que se tiene del monstruo, aumentan las posibilidades de verlo actualizado en cualquier ruido, figura o sensación interior que inquieten a la conciencia: en el caso de criaturas utilizadas para reducir al silencio y al sueño a los niños, esta capacidad no es nada desdeñable

Estructuralmente, la capacidad de cambiar de forma puede ponerse en relación con la tendencia a visualizar el cuerpo de las ogresas como un complejo de elementos heterogéneos: *Shape-shifting, a common demonic talent, is a diachronic form of hybridism: the demon does not display the traits of two or more taxa simultaneously, but his ability to change from human to horse to fire to tiger, et cetera, nonetheless prevents his secure categorization* (Johnston 1995a: 363).

En los últimos años, ha surgido una línea de interpretación que podría arrojar una luz novedosa sobre las transformaciones de Empusa. Se ha comparado a Empusa con la *daēnā*, personaje de la tradición irania sobre el Más Allá, y con los «démones

obstaculizadores» (δαίμονες ἐμποδών) que aparecen en la columna sexta del *Papiro de Derveni*, así como con la demonología que exponen Plutarco y Porfirio.[547]

En el caso de la *daēnā*, si el alma del difunto es buena, este espíritu del Allende se le presenta como una vaca gorda, llena de leche, una mujer bellísima y un jardín florido, mientras que si se trata de un malhechor, la *daēnā* toma la forma de una vaca escuálida, una vieja bruja horrenda y un jardín desolado (Álvarez Pedrosa 2008: 998-9). En cualquiera de los casos, el espíritu toma tres formas sucesivas (vaca, mujer y jardín), dos de las cuales se corresponden con las metamorfosis de la Empusa en *Ranas*. La transformación ulterior de la Empusa en perra tiene también su correlato en un texto del *Avesta* (*Vidēvdāt* 13.9) en el que la *daēnā* aparece acompañada por dos perros (Álvarez-Pedrosa Núñez 2008: 998, 1008; 2011: 294).[548] Para este autor no hay duda de que la Empusa, al menos tal como la presenta Aristófanes, está construida sobre un molde iranio:

> La doble existencia en el Más Allá de démones y Euménides, tal como se describe en el Papiro de Derveni, o la Ἔμπουσα aristofánica, con sus transformaciones ajustadas al modelo literario avéstico preservado en otros textos como el *Tištrya Yašt*, son pruebas muy evidentes de una influencia irania en los textos órficos (Álvarez-Pedrosa Núñez 2008: 1012-3).

La demonología de raíz órfica a la que alude este estudioso considera que los démones son almas humanas y los divide en dos grupos: los démones buenos, que ayudan a los hombres tanto en vida como en el Hades, y los malignos, que provocan pesadillas a los vivos y torturan a los malvados en el Más Allá. Sin embargo, el *Papiro de Derveni* (columna VI) afirma que las plegarias y las ofrendas apaciguan a las almas y que los magos pueden mediante un ensalmo actuar sobre los démones que estorban (es decir, los malignos):

---

[547] Sobre el paralelismo entre la *daēnā* y Empusa, v. Álvarez-Pedrosa Núñez 2008: 1008 y Álvarez-Pedrosa Núñez 2011. Sobre los démones obstaculizadores en el *Papiro de Derveni* y la demonología de Plutarco (*De Iside* 360 d-f, *De defectu* 415a– 417c) y Porfirio (*De abstinentia* 2- 20-52), v. Macías Otero 2007 y Martín Hernández (2010: 258-70).

[548] Una función similar a la de la *daēnā* la ejercen en la escatología védica los dos perros de Yama, dios de los muertos, que vigilan el camino al Cielo y «se encargan de encaminar a los admitidos y de expulsar a los indignos de caminar por él» (Mendoza 2008: 934). «Estos dos perros, temibles y monstruosos (...), tienen cuatro ojos, nariz chata y se alimentan de vidas (*RV* X 14. 10-12)» (Luján 2008: 969). Nótese que una de las formas que adopta Empusa es la de perro (→§28.5,→§29.1). También es obvia la semejanza con Cerbero. La coincidencia es llamativa, aunque dado el rol universal del perro como guardián no es preciso pensar en una influencia o sustrato cultural común para explicarla (sobre el perro en general en las tradiciones indoeuropeas, v. Schlerat 1954; sobre el sabueso del infierno, *Hellhound*, v. Lincoln 1979). Tampoco es raro que la figura del 'guardián del umbral', extensión a terrenos de ultratumba de una función común en nuestro mundo, aparezca en múltiples culturas. En la escatología hindú posterior sigue apareciendo una figura de este tipo, sucesora de los perros de Yama: en el *Jaiminīya Brāhmaṇa,* comentario al *Sāmaveda,* se trata de un genio de las estaciones (*ṛtu*), que se encarga «de admitir a unos e impedir el paso a los otros, para lo que porta un martillo con el que golpeará al que no supere la prueba» (Mendoza 2008: 942-3).

[εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχάς,]
ἐπ[ωιδὴ δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας εμ[ποδὼν
γι[νομένο]υς μεθιστάναι· δαίμονες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ
ψ[υχαὶ τιμω]ροί.

El verbo que utiliza para describir esta acción, μεθιστάναι, puede entenderse como 'trasladar' (en este caso, ahuyentar), pero también como 'cambiar', 'transformar'. Macías Otero (2007: 150-1) argumenta de forma convincente que el texto tiene más sentido si nos inclinamos por esta segunda acepción: del mismo modo que plegarias y ofrendas son capaces de apaciguar a las almas, el mago convierte con sus palabras de poder a una Erinis (un espíritu vengativo, malévolo) en una Euménide (un espíritu guía y protector). No se trataría, pues, de dos tipos de démones, sino, como en el caso de la *daēnā* irania, de un mismo tipo de espíritu, que cambia de una forma aterradora a otra hermosa según con qué mortal trate y cómo reaccione este. La misma autora sugiere, como antes Brown (1991: 41-50), que Empusa sería uno de los nombres (quizá 'no oficiales') que los iniciados daban al personaje que encarnaba en los Misterios a este tipo de espíritus:

> La Erinis de Luciano, la Empusa de Aristófanes y las Erinis del *Papiro* podrían ser un mismo tipo de almas-démones malignos que mencionan el *Papiro* y Porfirio. (Macías Otero 2007: 151 n. 17).[549]

Puede, pues, que tras la parodia que hace Aristófanes en *Ranas* se oculte un guiño a l conocimiento iniciático: lejos de cambiar de forma aleatoria, como parece suceder en la comedia, la Empusa pondría primero a prueba a quien recorre el otro mundo adoptando una forma aterradora, pero se mostraría como una mujer hermosa a quien supiera merecerla.

La tesis es atractiva, aunque en los textos que conservamos no encontramos elementos que la apoyen directamente: como hemos visto y seguiremos viendo, las fuentes nos dicen que cuando Hécate envía a Empusa lo hace para provocar terror, como cuando Ulises teme que Perséfone le envíe a la Gorgona: Πέμπει δὲ Περσεφόνη πρὸς ἐκφόβησιν γοργείαν κεφαλὴν, καθὰ καὶ Ἔμπουσαν ἡ Ἑκάτη (Eustacio, E33G); y en el episodio de la Novia de Corinto, si adopta una forma grata a los sentidos no lo hace para guiar al joven Menipo hacia la salvación, sino para seducirlo y arrastrarlo a una muerte penosa.

[549] El pasaje de Luciano aludido pertenece a su obra *La travesía*: dos difuntos, Micilo y Cinisco, que acaban de bajar de la barca de Caronte, hablan de la semejanza entre los misterios de Eleusis y el viaje que están realizando. Como ejemplo de la correspondencia, el filósofo Cinisco señala a un personaje de aspecto aterrador que surge de las tinieblas y se acerca a ambos con una antorcha. Como aclara Hermes, se trata de la Erinis Tisífone (*Cat.* 22-3). Brown (1991: 46) señaló ya el paralelismo de esta escena con la de la Empusa en *Ranas*.

Podría argumentarse que Empusa (lo mismo que Erinis) es el nombre que recibe el espíritu cuando se muestra como enemigo al hombre; mientras que al ser propiciada debidamente, dejaría de ser Empusa para mostrarse como Euménide. Esta explicación es razonable, pero conviene insistir en que Empusa, con ese nombre, es capaz de adoptar una forma atractiva para mejor dañar a sus víctimas, como vemos en la *Vida de Apolonio*; si en *Ranas* hay una referencia en clave a su posible metamorfosis en un espíritu benigno, este conocimiento parece haberse perdido en la tradición posterior sobre el personaje. Por otra parte, otra de las comedias aristofánicas, las *Asambleístas*, deja claro que ya para el cómico la Empusa era a la vez aterradora y lujuriosa, y que su presunta hermosura (vinculada en la obra al uso abusivo de maquillaje) era solo un artificio incapaz de sostenerse en el tiempo.

36.3. Generación de ilusiones.

La capacidad para producir objetos con apariencia material, pero que en un segundo momento se revelan inconsistentes (pura apariencia) o bien resultan ser algo distinto de lo que parecían, es característica de los seres sobrenaturales, tanto los decididamente benévolos como los malévolos, y los que (como es tan común) pueden oscilar entre una y otra actitud dependiendo de las circunstancias. Así, en el folklore europeo es frecuente que el diablo convierta la paja o las brasas en oro, como lo es que el hada madrina transforme una calabaza en una carreta en el cuento de *Cenicienta*.

Esta capacidad se da junto con otra, que ya hemos tratado (→§36.3), y de la que puede verse como extensión: la capacidad de cambiar su apariencia según les convenga: bien para atraer a su víctima, bien para asustarla, o de un modo genérico para parecer lo que realmente no son (llegándose al extremo del Diablo presentándose con la apariencia de un ángel de luz; pero también al de Dios mismo adoptando la forma de un mendigo para poner a prueba la misericordia de los fieles adinerados).

Así, Empusa de la *Vida de Apolonio*, además de tomar la apariencia de una mujer hermosa, equívocamente maternal y, al mismo tiempo, similar a una hetera, crea, como una extensión de su disfraz, una casa, alimentos y enseres lujosísimos, y hasta una nutrida servidumbre que atiende a los convidados de su malograda boda. En su recreación de Filóstrato, Keats enfatizará la naturaleza engañosa de la mansión de la novia al indicar que se encontraba en una calle que todos conocían, pero en la que nadie recordaba nunca haber visto tal edificio:

> *The herd approach'd; each guest, with busy brain*
> *Arriving at the portal, gazed amain,*
> *And entered marvelling: for they knew the street,*
> *Remember'd it from childhood all complete*
> *Without a gap, yet ne'er before had seen*
> *The royal porch, that high-built fair demesne*
> (Keats 1986 II: 52).

La intromisión de Apolonio, con su capacidad para distinguir la verdadera esencia de la mera apariencia, reduce todas las riquezas y lujos de Empusa a una mera tramoya: la narración no se detiene en la paradoja de unos invitados que, de repente, comprenden que han estado paladeando canapés imaginarios en una casa de por sí ilusoria. Filóstrato indica que, al descubrirse la verdadera naturaleza de la novia, todas las ilusiones que la acompañan desaparecen solidariamente, pero no nos aclara en qué espacio real se encuentran al desaparecer el encantamiento. La paradoja del canapé aparente que calma el hambre, deleita el paladar y hasta puede resultar indigesto es la misma que la de la propia Empusa, un ser inmaterial pero tangible que puede hacer el amor con Menipo, devorar su carne y beber su sangre e, incluso, aunque en otro contexto y con otro nombre, quedar embarazada.

Este tema de las riquezas aparentes, que engañan perfectamente a los sentidos, se atribuye también, por ejemplo, a las hadas (*fairies*) escocesas, cuyas fiestas describe así Campbell (1900: 17): *The food is the most sumptuous, the clothing the most gorgeous ever seen, the music the sweetest ever heard, the dance the slightiest ever trod. The whole dwelling is lustrous with magic splendour. All this magnificence, however, and enjoyment are nothing but semblance and illusion of the senses.*

La descripción recuerda muy de cerca la hecha por Filóstrato, con algunos términos que coinciden casi exactamente (*the food.. the most sumptous, ...the music the sweetest ever heard*: cf. la promesa de Empusa: ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες). También es idéntica la dialéctica entre la apariencia y la realidad, que en el folklore escocés se extiende no solo a la persona de la novia, sino a la naturaleza de las viandas:

> *Those who partake of Fairy food are as hungry after their repast as before it. In appearance it is most sumptuous and inviting, but on grace being said turns out to be horse-dung* (Campbell 1900: 22).

Apolonio da una pista preciosa al comparar los manjares del banquete de Empusa con los que huyen de Tántalo en el Hades. En efecto, todo cuanto pertenece al mundo de los muertos o emana de él es, como ellos mismos, mera apariencia, ὕλης δόξα [cf. las palabras de Campbell (1900: 17), *nothing but semblance and illusion of the senses*]; ello se aprecia especialmente cuando las cosas del Hades se sacan a la luz del día, o cuando en medio del espacio encantado irrumpe un personaje o una fórmula olímpicos, celestiales, disturbadores: en el caso de Empusa, el santón Apolonio; en el folklore europeo posterior, la bendición, el crucifijo u cualquier otro símbolo del dios celeste cristiano (→L§123, L§125).

En Feijoo (1996: 244-5) encontramos un cuento popular cubano donde las apariencias son producidas por una bruja. El paralelismo con el episodio de Filóstrato es notable:

LA BRUJA DE LA CASA ELEGANTE

Mi abuela me contó una vez lo que le hizo una bruja a un hombre. Dice que una ve (sic) *un hombre muy elegante de la ciudá cogió por un camino muy tarde en la noche. Entonces se le apareció una mujer muy elegante y muy bella que le dijo:*

—¿Quiere acompañarme a mi casa?

Al hombre se le hizo la boca agua cuando oyó eso y le dijo:

—¡Sí, cómo no!

Y empesaron (sic) *a caminar conversando. Cuando habían caminao bastante rato llegaron a una casa muy elegante y lujosa y entraron. La casa estaba muy alumbrá y la mujer le dijo al hombre que se sentara y entonces empesó a reírse muchísimo ella y aquella casa elegantísima se convirtió en un desierto. Entonces —¡madre mía, qué susto!— la mujer se levantó volando y se fue riéndose.*

En el folklore chileno se dice que los brujos se reúnen la noche de los martes en la Cueva de Casuto, transformada para la ocasión en un palacio:

La Cueva, convertida en suntuoso palacio, provisto de manjares, vinos y licores, recibe a los brujos. Y el aquelarre se prolonga hasta la medianoche.

Pasadas las doce, todo vuelve a su aspecto normal: rocas, pedazos de quiscos, piedras. (Plath 1979: 142).

El filósofo del siglo II Numenio de Apamea hace un uso literario muy instructivo de esta capacidad de las Empusas para generar ilusiones, al comparar con ellas la habilidad dialéctica para el confusionismo de Arcesilao, representante del escepticismo de la Academia media platónica (E13)[550]:

Ταῖς οὖν Διοδώρου, διαλεκτικοῦ ὄντος, λεπτολογίαις τοὺς λογισμοὺς τοὺς Πύρρωνος καὶ το σκεπτικὸν καταπλέξας διεκόσμησε λόγου δεινότητι τῇ Πλάτωνος φληναφόν τινα κατεστωμυλμένον καὶ ἔλεγε καὶ ἀντέλεγε καὶ μετεκυλινδεῖτο κἀκεῖθεν κἀντεῦθεν, ὁποτέρωθεν τύχοι, παλινάγρετος καὶ δύσκριτος καὶ παλίμβολός τε ἅμα καὶ παρακεκινδυνευμένος · οὐδὲν τι εἰδώς, ὡς αὐτὸς ἔφη γενναῖος ὤν ·

[550] Para un enfoque actual de la figura de Arcesilao, netamente positivo, v. Soto Rivera 1997 y 1999a.

εἶτα πως ἐξέβαινεν ὅμοιος τοῖς εἰδόσιν, ὑπὸ σκιαγραφίας τῶν λόγων παντοδαπὸς πεφαντασμένος. Τοῦ τε ὁμηρικοῦ Τυδείδου ὁποτέροις μετείη ἀγνοουμένου (οὔτ᾽ εἰ Τρωσὶν ὁμιλέοι οὔτ᾽ εἰ ᾽Αχαιοῖς) οὐδὲν ἧττον ᾽Αρκεσίλαος ἠγνοεῖτο. Τὸ γὰρ ἕνα τε λόγον καὶ ταὐτόν ποτ᾽ εἰπεῖν οὐκ ἐνῆν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ γε ἠξίου ἀνδρὸς εἶναι τὸ τοιοῦτο δεξιοῦ οὐδαμῶς. ῾Ωνομάζετο οὖν

δεινὸς σοφιστής, τῶν ἀγυμνάστων σφαγεύς.

῞Ωσπερ γὰρ αἱ ῞Εμπουσαι ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων ὑπὸ παρασκευης τε καὶ ὑπὸ μελέτης ἐφάρματτεν, ἐγοήτευεν, οὐδὲν εἶχεν εἰδέναι οὔτ᾽ αὐτὸς οὔτε τοὺς ἄλλους ἐᾶν · ἐδείματο δὲ καὶ κατεθορύβει καὶ σοφισμάτων γε καὶ λόγων κλοπῆς φερόμενος τὰ πρῶτα κατέχαιρε τῷ ὀνείδει καὶ ἡβρύνετο θαυμαστῶς ὅτι μήτε τί αἰσχρὸν ἢ καλὸν μήτε ἀγαθὸν μήτε αὖ κακόν ἐστι τί ἤδει, ἀλλ᾽ ὁπότερον εἰς τὰς ψυχὰς πέσοι τοῦτο εἰπὼν αὖθις μεταβάλων ἀνέτρεπεν ἂν πλεοναχῶς ἢ δι᾽ ὅσων κατεσκευάκει.

Habiendo combinado con las sutilezas de Diodoro, que era un escéptico, los razonamientos de Pirrón y su escepticismo, dispuso con la elocuencia del discurso de Platón una palabrería ingeniosa y decía y se contradecía e iba de aquí para allá, por donde tocase, inconstante y confuso, y al mismo tiempo tramposo y temerario; sin saber nada, como él mismo decía, en su ingenuidad. Después se mostraba semejante a los doctos, mostrándose versátil mediante la fantasmagoría de sus argumentos. Del mismo modo que se ignoraba del homérico hijo de Tideo en cuál de los dos campos estaba su lugar (si había partido al combate entre los troyanos o entre los aqueos), no menos desconocido quedaba Arcesilao, pues no estaba en su carácter sostener una postura única y coherente, ni estimaba que tal cosa fuera propia de un hombre diestro. Se le llamaba, por tanto,

Sofista terrible, degollador de los inexpertos[551].

Pues, como las Empusas, con las apariencias de sus argumentos, mediante la preparación y el estudio, drogaba, hechizaba, ni era capaz de saber nada ni permitía que otros supiesen, sino que espantaba y perturbaba y obteniendo el primer puesto en lo tocante a sofismas y argumentos arteros, se alegraba con el insulto y se vanagloriaba de forma asombrosa de no saber qué es feo o hermoso, bueno o malo, sino que si lo uno o lo otro caía en las almas al decir esto, cambiaba de nuevo y daba la vuelta de más modos que los que había previsto.

[551] Verso de un poeta trágico anónimo.

Como las Empusas, el Arcesilao de Numenio es seductor, pero falaz: su encanto reside en las ilusiones (σκιαγραφία, φάσματα) que crea mediante el poder mágico de la palabra, que utiliza cual fármaco (ἐφάρματτεν) o hechizo (ἐγοήτευεν). Esas ilusiones seducen, pero también causan terror (ἐδείματο) y desconcierto (κατεθορύβει): en último extremo, se desvanecen ante el verdadero razonamiento, como las ilusiones conjuradas por Empusa se disuelven ante la presencia refutadora de Apolonio.

La producción mágica de viandas, muebles y estancias lujosas es, en fin, como señala Stramaglia (1999: 277-8, 2000: 165-6), uno de los encantamientos más demandados de la magia griega; en los papiros mágicos griegos encontramos varias recetas para conseguir este efecto con ayuda de ciertos démones serviciales (así, *PGM* I 102-112).

CAPÍTULO IV
LOCALIZACIÓN

37. ¿Dónde vive Empusa?

De un modo acorde con su naturaleza híbrida, oscilante entre varios *táxa* (mujer / fiera, mujer / espíritu infernal, etc.), la morada de Empusa se encuentra siempre en lugares de paso, fronteras que cierran el paso a un reino, o tierras de nadie entre campos opuestos.

Estos lugares son: la zona exterior del Hades (→§37.1); las islas en la frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos (→§37.2); el *telesterion* de los Misterios eleusinos, lugar también donde ambos mundos entraban en contacto (→§37.3); los suburbios, zonas de paso entre la naturaleza salvaje e inhabitable y la ciudad, centro de la vida humana (→§37.4), las encrucijadas (→§37.5) y las cuevas o desfiladeros (→§37.6).

De un modo u otro, la figura efectúa pues una mediación: entre lo vivo y lo muerto, o entre lo humano y lo salvaje.

37.1. Zona exterior del Hades.

La frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos constituye un umbral peligroso y exigente: peligroso, por la posibilidad de que los muertos abandonen el mundo subterráneo y dañen a los vivos; exigente, porque la entrada al Hades no es un proceso automático que se conceda a todos los muertos, sino que solo se concede tras la realización de los ritos funerarios prescritos por la religión griega (y, en ocasiones concretas, ni siquiera así la admisión es segura).

Un espacio de este tipo precisa de una figura que actúe como mediador, impidiendo tanto la entrada como la salida cuando estas contrarian las normas establecidas por los dioses. En el imaginario griego, dos son las imágenes que expresan, por excelencia, la guarda de este paso: por una parte, el perro Cerbero, quien asume y centra tradiciones más dispersas sobre perros guardianes del Hades[552]; del otro, la frontera física que supone el río de la muerte, Aqueronte, que solo puede atravesarse en la barca de Caronte.

En este contexto se sitúa la figura de Empusa, tal como aparece en las *Ranas* aristofánicas (E2B): su cometido parece ser asustar a quienes entran sin permiso en el Hades. Esta misma función aparece en el relato de la *katábasis* de otros héroes, como

[552] Sobre representaciones en vasos de estos monstruos, semejantes a Cerbero pero distintos en varios detalles, véase Vermeule 1977, Reho-Bumbalova 1983. Las Ceres son denominadas «rápidas perras del Hades» en las *Argonaúticas* de Apolonio Rodio (IV 1665-7): ἔνθα δ᾽ ἀοιδῇσιν μειλίσσετο θέλγε τε Κῆρας / θυμοβόρους ᾽Αίδαο θοὰς κύνας αἳ περὶ πᾶσαν / ἠέρα δινεύουσαι ἐπὶ ζωοῖσιν ἄγονται.

Odiseo, Heracles y Eneas. En el caso de Odiseo, su evocación de los muertos se detiene cuando de repente le invade el temor de que Perséfone envíe contra él la cabeza de la Gorgona. Ya Eustacio notó, en su comentario al pasaje, que esta función es la misma de Empusa: tal como Perséfone envía a la Gorgona, así Hécate a Empusa (E33G):

> Πέμπει δὲ Περσεφόνη πρὸς ἐκφόβησιν γοργείαν κεφαλὴν, καθὰ καὶ Ἔμπουσαν ἡ Ἑκάτη.

Filodemo de Gadara confirma la función de las Gorgonas (en plural) como guardianas de los caminos del Hades en la escatología órfica:

> Los órficos presentan a las Gorgonas viviendo en el Hades como encargadas de la vigilancia de los caminos (Philodem. *De piet.* p. 5 Gomperz; tr. en Bernabé 2003: 80, fr. 63).

En el relato de la *katábasis* de Heracles, la función de Guardián del Umbral la asume también la Gorgona: aunque hemos perdido el poema épico que, presumiblemente, narraba esta aventura, Apolodoro nos ha conservado un breve epítome (*Bib.* II. 5. 2). Sabemos por él que Heracles vence sin dificultad a la Gorgona, pues cuando va a atacarla, esta se revela como mera apariencia.

Leído con este subtexto, el pasaje de *Ranas*, que es una parodia del descenso de Heracles, es rigurosamente paralelo: tampoco Empusa consigue detener el avance del dios y su criado, aunque su presencia es suficiente para aterrar del modo más vergonzoso a Dioniso[553].

37.2. Islas fronterizas del reino de los muertos.

En los *Relatos verídicos* de Luciano (E11B), las mujeres marinas con patas de burro viven en una isla situada en el confín del país de los muertos, y los marinos topan con ellas al final de su singladura, cuando se dirigen de vuelta al mundo de los vivos. La situación es, así, simétrica a la de Dioniso y Jantias dirigiéndose al Hades: en este caso se trata de abandonarlo. Pero en ambos casos Empusa o las Onoscélides ocupan el espacio exterior del país de los muertos, y actúan como guardianes, impidiendo la entrada o salida de quienes transitan παρὰ φύσιν tales dominios.

Luciano nos da dos topónimos referidos a esta isla: el texto editado por MacLeod nos dice:

[553] El paralelismo entre estas κατάβασεις, y en concreto la recurrencia del personaje que obstaculiza la entrada del héroe, fue estudiado ya brillantemente por Lloyd-Jones (1967). *L'incontro con Empusa constituisce evidentemente la parodia sulla scena comica de tale mitico quanto illusorio scontro* (Andrisano 2007).

ἡ μὲν οὖν νῆσος ἐκαλεῖτο Καβαλοῦσα, ἡ δὲ πόλις αὐτὴ Ὑδαμαργία.

El nombre de la isla aparece en unos códices como Καβα(λ)λοῦσα, en otros como ἐκβαλοῦσα. Ἐκβαλοῦσα, «la que echa fuera», «la que rechaza» parece una *lectio facilior*, además de ser un nombre totalmente inadecuado para una isla tan acogedora como mortífera. Καβαλοῦσα, la lección que prefiere MacLeod, es *lectio difficilior*, y puede interpretarse como simplificación de Καβαλλοῦσα, «rica en caballos», sobre el sustantivo καβάλλης, al que Hesiquio define como ἐργάτης ἵππος (cf. Ὀφιοῦσσα, «rica en serpientes», nombre antiguo de Rodas según Hsch. s.v.); así lo propone Goosens (1953: 224-6), para quien Luciano está parodiando, entre otros elementos, las fabulaciones sobre la isla de los Hippopodes, tal como aparecen en Pomponio Mela (3, 6, 56) y Plinio (*NH* 4, 27)[554]. Eso explicaría, según este autor, que las Onoscélides, que habitualmente tienen muslos de asno, tengan en este caso «cascos» (ὁπλάς):

μετ᾽ ὀλίγον δὲ τῆς ξένης διακονουμένης εἶδον τὰ σκέλη οὐ γυναικός, ἀλλ᾽ ὄνου ὁπλάς.

La conexión con el caballo no tiene nada de extraño: recordemos que la misma historia etiológica se atribuye a Onoscélide y a Epona, la diosa yegua (E7A), lo que sugiere un cierto grado de equivalencia entre ambas. El caballo, por otra parte, está vinculado a Hécate y a la muerte.

Se han propuesto, no obstante, otras conjeturas que intentan acercar el topónimo de la isla lucianesca a κοβαλός, en vez de a καβάλλης: así, el propio Goosens recoge las lecturas Κοβαλοῦσα, Κοβαλοῦσσα Κοβαλόεσσα, todo lo cual es en su opinión *assez fantaisiste* (Goosens 1953: 224). Κοβαλόεσσα > Κοβαλοῦσσα se interpreta, de modo paralelo a Καβαλλοῦσα y Ὀφιοῦσσα, como «provista de κοβαλοί». Κοβαλεῖα es «engaño», «superchería», y el sustantivo κοβαλός significa «granuja», «desvergonzado». En Ar. *Eq.* 635, los Κοβαλοί son invocados como espíritus del engaño, asociados según los escoliastas a Dioniso como σκληροὶ δαίμονες; también se llamaba así a los bandidos que atacaban provistos de mazas.

Este acercamiento a κοβαλός permite una traducción de Κοβαλοῦσσα como «Engañosa»: así, por ejemplo, traduce C. García Gual en su versión de los *Relatos verídicos* (Mondadori, 1991); mientras que A. Espinosa (Gredos, 1981) prefiere «Hechicería», suponemos que basándose en la misma lectura. El sentido encaja perfectamente con el

[554] Sobre los textos que parodia Luciano, v. las observaciones sagaces de Ibáñez Chacón (2007: 70-1). Para Patera (2015: 279-80), el episodio de las *mujeres marinas* es una invención del autor, pero parte de elementos míticos conocidos, mezclando la caracterización de Lamias y Empusas con la las Sirenas.

carácter de las Onoscélides, si bien, a diferencia de la opción tomada por Goosens, supone una cierta violencia de la lección de los manuscritos[555].

En cuanto al nombre de la ciudad, Ὑδαμαρδία según los códices, Ὑδαμαργία según Mac Leod, Goosens (1953: 226) propone una derivación convincente de la palabra irania *uda-mard*, «hombre o mujer del mar». La explicación parece confirmada por el hecho de que Luciano llama a las isleñas precisamente θαλάττιοι γυναῖκες, un nombre que por otra parte no queda muy justificado, al tratarse en realidad de Onoscélides, pero que se comprende bien si Luciano ha utilizado, aunque sea indirectamente, una fuente irania:

> *Lucien dispossait indirectement tout au moins, d'une source iranienne, et c'est d'elle qu'il tient que les habitantes de l'isle s'appelaient θαλάττιοι γυναῖκες. La coexistence, dans sa version, d'une transcription et d'une traduction de* *uda-mard- *donne à penser qu'il n'ignorait pas le sens du mot iranien. Sa source directe était donc probablement un texte grec qui,. à cet endroit, devait s'exprimer à peu près comme le fait Ctésias (*Ινδικά*, 7) à propos d'un autre composé du même mot: μαρτιχόρα δὲ ἑλληνιστὶ ἀνθρωποφάγον... (persan* *mard-khora*, «mangeur d'homme»).* (Goosens 1953: 227).

Los resultados de interpretar Ὑδαμαρδία desde el iranio parecen más prometedores en cualquier caso que los de hacerlo desde el propio griego: suponiendo que la primera parte del compuesto sea el radical de ὕδωρ, en la forma ὑδα-, habría que buscar como segundo elemento una raíz griega en μαρδ- . Tenemos testimoniado en griego μάρδος, un tipo de flauta (Hdn.Gr. 1, 142), lo que nos daría «Flautagua»; aunque la flauta es un instrumento asociado con frecuencia al oficio de hetera, no parece una interpretación verosímil. García Gual indica en nota al pasaje que opta por Ὑδαμαρδία, que traduce como «Espejismo».

En cuanto a la lectura editada por Mac Leod, Ὑδαμαργία, puede intentar leerse como parlante desde el griego, aunque el segundo elemento plantea problemas: μαργάω es «estar furioso», μάργος «loco» o «voraz». En conjunto, tenemos un semantema [+animado], difícil de combinar con «agua», a no ser que medie una personificación: «agua voraz», «agua furiosa» no parecen buenas opciones. En cualquier caso, no está de más indicar que, para escapar del protagonista, la Onoscélide se convierte en agua, aunque al pincharla con la espada deviene sangre.

La traducción de A. Espinosa, «Canal de agua», supone un corte distinto del compuesto: ὑδ- y ἀμάρ-, la raíz que encontramos en ἀμάρα, «canal, acequia» y en

[555] Violencia mayor supone la conjetura, también recogida por Goosens (1953: 224), Κασαλβαδοῦσα, que habría que interpretar «rica en prostitutas». El sentido, no obstante, sería inobjetable.

ἀμαρεύω, «correr el agua por un canal»; queda sin embargo por explicar la gamma intrusiva.

En conjunto, la interpretación de Goosens tiene el mérito importante de ofrecer un sentido adecuado a las lecciones trasmitidas por parte de los códices; su lectura de Ὑδαμαρδία parece la más convincente. En el caso de Καβαλοῦσα, el sentido es menos satisfactorio (Goosens tiene que recurrir a que Luciano esté parodiando el tema de la isla de los Hippodes, sustiyendo a estos por Onoscélides, pero conservando para la isla el nombre alusivo a los caballos, lo que resulta un tanto forzado); Κοβαλοῦσα da un sentido excelente, y, tratándose de un hápax, es razonable que el copista haya intentado corregirlo pensando en una palabra que conocía mejor, καβάλλης.

En cualquier caso, y dado que aquí nos importa considerar el texto como un ejemplo de uso del personaje de Onoscélide, nos basta con considerar que, aunque Luciano lo haya introducido con intención paródica sobre un subtexto anterior referido a mujeres marinas o Hippopodes (como supone Goosens), ello se ha hecho de modo acorde con la tradición misma de Empusa-Onoscélide. La isla, tal como aparece en los *Relatos verídicos*, es un lugar liminar entre el mundo de los vivos y el de los muertos, análogo a la zona exterior del Hades (→§37.1), al *telesterion* eleusino (→§37.3) o a la hora del mediodía (→§38.1).

37.3. *Telesterion* eleusino.

La posible relación de Empusa con los Misterios nos ha llegado ligada a la identificación de Glaucótea, madre de Esquines, con Empusa. Los textos principales a tener en cuenta son el discurso de Demóstenes *Sobre la corona* (E3), un fragmento de tradición indirecta del autor helenístico Idomeneo de Lámpsaco (E5) y algunas *Vidas* de Esquines (E45A-C).

En el discurso de Demóstenes (E3) leemos lo siguiente:

> Χθὲς μὲν οὖν καὶ πρώην ἅμ᾽ Ἀθηναῖος καὶ ῥήτωρ γέγονεν, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεὶς τὸν μὲν πατέρ᾽ ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν Ἀτρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν, ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν δηλονότι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας τυχοῦσαν· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν;

El breve fragmento de Idomeneo, conservado en las Λέξεις ῥητορικαί, dice así (E5):

ἐκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου Ἔμπουσα... ὡς δὲ Ἰδομενεύς φησιν ἐν *Περὶ τῶν Ἀθήνασϊν Δημαγωγῶν, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

4-5 φησι-ν ἐν *Περὶ τῶν Ἀθήνησϊν δημαγωγῶν (ausfall einer zeile) Jac φησὶ δημαγωγὸν C φησι * (buchzahl) δημαγωγῶν Bkr φησὶ <Περὶ> δημαγωγῶν Sauppe.

Y a la madre de Esquines se la llamó Empusa... según dice Idomeneo <en> Sobre los demagogos <de Atenas>*, porque se aparecía desde lugares oscuros a los que se iniciaban en los Misterios*[556].

La misma explicación aparece en una vida anónima de Esquines (E45A), si bien esta vez sin referencia expresa a los Misterios (aunque previamente se llama a Glaucótea τελοῦσα):

Αἰσχίνης υἱὸς μὲν ἦν Ἀτρομήτου τοῦ γραμματιστοῦ καὶ Γλαυκοθέας τῆς τοὺς θιάσους τελούσης. Φασὶ δὲ αὐτὸν παῖδα μὲν ὄντα ἐν τῷ διδασκαλείῳ τοῦ πατρὸς ὑπουργεῖν καὶ τῇ μητρὶ τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκειν, ταύτην δὲ σκοτεινῶν ἐκ τόπων ὁρμωμένην καὶ φοβοῦσαν παῖδας καὶ γυναῖκας Ἔμπουσαν ὀνομασθῆναι, ἐπεὶ νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα.

Esquines era hijo de Atrometo, el maestro de escuela, y Glaucótea, la iniciadora de los tiasos. Y dicen que siendo niño ayudaba en la escuela del padre y leía los libros a su madre, y que a esta, por actuar desde lugares oscuros y asustar a niños y mujeres, la llamaban Empusa, porque Empusa es una aparición nocturna.

Otras dos *Vidas* de Esquines, sin mencionar a Empusa, nos dan más información sobre Glaucótea:

131B *Ἀπολλωνίου περὶ Αἰσχίνου ἠτορος*, ed. Martin & Budé.

[556] La referencia de Idomeneo a los misterios suele explicarse a partir del pasaje del *De corona* (18. 259-60), en el que Demóstenes da una descripción de las actividades religiosas de Glaucótea. Se ha entendido tradicionalmente que los ritos a los que esta se entregaba eran los Misterios de Sabacio (inferencia hecha, sobre todo, del grito εὐοῖ σαβοῖ que aparece en el texto: Lobeck 1829: I. 646-59; bibliografía en Brown 1991: 44, nota 13). Brown (44, n. 19) defiende, por el contrario, que aunque Demóstenes ha procurado dar impresión de gran veracidad (lo que ha hecho pensar que documenta ritos reales), en realidad ha procedido a crear un pastiche utilizando rasgos típicos de los cultos de Dioniso y algunas insinuaciones sobre prácticas más oscuras. El objetivo es atacar a Esquines, y no hay limitación a la hora de exagerar o inventar ficciones, salvo el que estas resulten verosímiles.

Μητρὸς δὲ ἦν ὁ Αἰσχίνης Γλαυκοθέας ἤ, ὡς ἔνιοι, Γλαυκίδος, ἥν φασι τὴν πρώτην ἡλικίαν ἡταιρηκέναι καθεζομένην ἐν οἰκήματι πρὸς τῷ τοῦ Καλαμίτου ἡρῴῳ, ἔπειτα ὕστερον ἀναστᾶσαν ἀπὸ τῆς ἐργασίας ταύτης ἐπὶ τὸ τελεῖν καὶ καθαίρειν τοὺς βουλομένους ἀποκλῖναι.

131C Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, cit. por Martin & Budé.

Ἦν δὲ πατρὸς μὲν Ἀτρομήτου, μητρὸς δὲ Γλαυκοθέας τῆς ἱερείας, ἀσήμου γένους.

Del conjunto de estos testimonios algo se puede colegir con seguridad: que, al menos según la creencia de muchos, la madre de Esquines había sido en su juventud hetera, pero después había abandonado esta actividad para profesar en un culto mistérico, con la condición de ἱερεία (E45C) o τελούση (E45A)[557]. Desde este cargo, su cometido era τελεῖν τοὺς θιάσους (E45A). Más concretamente, su labor (o al menos una parte de ella) consistía en asustar a los iniciandos apareciendo de pronto desde lugares oscuros: ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις (E5)[558].

[557] Según Salles, este eje heteras/misterios era más común de lo que pudiera pensarse: «Muchas prostitutas griegas, cuando disponen de medios financieros suficientes y gozan de protecciones influyentes, pasan a ser mistos de Eleusis» (Salles 1983: 73). La iniciación en Eleusis es, por ejemplo, el regalo que Lisias hace a la niña-hetera Metanira (Ps.-Demóstenes, *Contra Neera*, cit. en Salles 1982: 66). La autora indica que los cultos mistéricos atraían a los marginados (esclavos, bárbaros, prostitutas) por su promesa de supresión de la jerarquía social en la vida venidera (Salles 1982: 73).

[558] El rétor Sópatro especifica su papel en los Misterios indicando que era τυμπανίστρια, «tocadora de tímpano» (E23): καὶ ἡ μήτηρ (Αἰσχίνου) ἐκαλεῖτο Ἔμπουσα καὶ τυμπανίστρια ἦν. Nótese que en *Ranas* la llegada de la Empusa viene precedida de un ruido desconcertante, que tan pronto parece estar delante como detrás de los personajes. Como observa Andrisano (2007, n. 1), la palabra que utiliza Aristófanes (ψόφος) designa indistintamente el ruido que producen el viento, una puerta o pasos y el sonido de algunos instrumentos musicales. Quizá el ruido en cuestión fuera el sonido del tímpano, un pequeño instrumento de percusión que se llevaba en la mano y que se elaboraba a menudo con piel de asno (Phaedr., IV. 1) (una conexión adicional con la Onoscélide). El tímpano era un instrumento habitual en ritos religiosos entusiásticos, como los de Baco y Cibeles (Smith 1870 s.v. *tympanum*, de donde tomo la ilustración siguiente).

Por otro lado, tenemos la certeza de que se llamaba a Glaucótea Empusa. Según Demóstenes, esto se debe a su actividad como hetera, es decir, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (E3); por el contrario, para Idomeneo, este apelativo se debe al hecho de aparecerse desde lugares oscuros (E5).

Hasta aquí, los hechos. Lo que siga ha de ser, necesariamente, interpretación, y, en alguna medida, conjetura[559].

Hay que decir que tanto la explicación de Demóstenes como la de Idomeneo son coherentes con la caracterización del personaje: este se comporta como una hetera, y toma la apariencia exterior de la misma, como nos muestra el relato de Filóstrato (E12B), el revelador resumen que del mismo hace Focio (E28A), y la descripción que hace Luciano de sus Onoscélides como πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι (E11B). Pero también se aparece desde lugares oscuros, como se comprueba en las *Ranas* aristofánicas (E2B) y en el episodio del camino hacia el Indo de Filóstrato (E12A), con la intención de provocar el terror.

No estamos, pues, ante explicaciones disyuntivas: si Glaucótea recibió el nombre de Empusa, pudo bien ser la ambigüedad de ambas, oscilante entre el sexo y la muerte, lo que provocó la analogía. Glaucótea es a la vez hetera y presencia aterradora en los Misterios; Empusa, podemos decir, es a la vez una imagen fóbica de la iniciativa sexual femenina y una formulación de lo numinoso terrible como guardián del Umbral.

Una vez sentado esto, cabe preguntarse si cuando Idomeneo nos dice que Glaucótea se aparecía desde lugares oscuros a los iniciandos (causándoles, previsiblemente, terror o al menos sorpresa) es el hecho en general de dar un susto lo que la hace similar a Empusa, o si es en la analogía juega un papel el hecho de que tal sobresalto tenga lugar dentro de la ceremonia de los Misterios, con una función ritual determinada. A favor de la primera interpretación puede aducirse que cuando una de las *Vidas* de Esquines (E45A) explica el apodo de Empusa, hace referencia de modo genérico a que asustaba a niños y mujeres desde lugares oscuros, sin indicar que esta actividad tenga lugar en los Misterios, ni que sus víctimas sean iniciandos (pese a que poco antes se ha referido a su actividad como τῆς τοὺς θιάσους τελούσης). ¿Son esos niños y mujeres iniciandos? ¿Son los lugares oscuros que se mencionan recovecos del *telesterion*?

En mi opinión, la cuestión podría zanjarse indicando que la asociación entre Empusa y los Misterios, se diera efectivamente o no, encaja perfectamente en las connotaciones del personaje: el *telesterion*, lugar donde los iniciandos mueren a su vida profana y descienden ritualmente al Hades, es un lugar liminar entre la vida y la muerte fuertemente análogo a la entrada del Hades mismo (→§37.1) y a la isla de Cabalusa,

[559] Lo que sigue es un desarrollo de las ideas ya expuestas, de modo más imperfecto, en González Terriza 1996a. Aunque Lloyd-Jones (1967) no concede especial atención a Empusa, su análisis del paralelismo entre las distintas κατάβασεις ha sido capital para poder desarrollar este estudio.

situada en el confín de ambos reinos (→§37.2). Es análogo, en fin, a la hora de mediodía (→§38.1), a la noche iluminada por la luna (→§38.2) y al espacio onírico de la φαντασία donde la Onoscélide se une a sus víctimas. De un modo menos estrecho, es análogo a otros lugares liminares como la encrucijada (→§37.5) o las lindes de los lugares de población humana (→§37.4).

La analogía es aún más estrecha si se considera, en concreto, el paralelismo entre el descenso de Dioniso y Jantias en las *Ranas*, el descenso de Heracles al Hades que estos parodian y el ritual eleusino[560]. Es aquí donde entra en cuestión la función de los sustos de Glaucótea, que, dado el contexto en el que se sitúan, no parece adecuado atribuir a un capricho. Por el contrario, tanto en la κατάβασις de Heracles como en la iniciación, el terror tiene la función de servir como guardia del Umbral, como prueba de coraje necesaria para poder acceder a la beatitud posterior[561]. En el caso de la *nekya* odiseica, precedente de toda especulación posterior sobre viajes al Hades, la función de impedir el acceso de los mortales al Hades se atribuye a la cabeza de la Gorgona (*Od.* 11: 627-40); otro tanto sucede en el caso de Heracles, con la diferencia de que en este caso el héroe, desmarcándose de la actitud poco heroica de Odiseo, afronta al fantasma, y este resulta ser inofensivo, mera imagen (Apolod. *Bib.* II, 5, 12). Con este precedente, no sorprende ver que, según Virgilio, Eneas es advertido por la Sibila de que, al bajar al Hades, no debe temer nada de la aparición de Medusa, que es ilusoria (*Aen.* VI, 285)[562]. En las *Ranas*, los rasgos paródicos oscurecen en parte la función de Empusa, pero esta se encuentra igualmente en la región exterior del Hades y aterra a los intrusos. La distorsión cómica radica en que Dioniso, a diferencia de Heracles, sucumbe al pánico, es decir, *falla la prueba*, pero a pesar de todo prosigue sin problemas su incursión en el espacio de los muertos.

En su comentario a la *Odisea* Eustacio ya observó que Empusa tenía la misma función que la Gorgona, en cuanto Guardián del Umbral:

> Πέμπει δὲ Περσεφόνη πρὸς ἐκφόβησιν γοργείαν κεφαλὴν, καθὰ καὶ Ἔμπουσαν ἡ Ἑκάτη. (E33G)

Este texto tiene, a mi juicio, una importancia capital, pues indica que la línea analógica que tratamos de seguir no es una proyección de nuestra época: un autor tan poco sospechoso de veleidades antropológicas como el arzobispo de Tesalónica la percibe y expresa con naturalidad.

---

[560] Este paralelismo ha sido ya señalado por autores como Lloyd-Jones (1967), Brown (1991) y Bowie (1993: 235). Como señala Brioso Sánchez (1995: 16), «los relatos sobre *catábasis* o *descensus* y *ascensus* estaban especialmente ligados por lo general a los círculos mistéricos». Sobre las *catábasis*, y en particular la que tenía como protagonista a Heracles, v. Bernabé (2008a: 401-5). Sobre Empusa, Hécate y los misterios, v. Patera 2015: 271-8.

[561] En *Ranas*, tras la desaparición de Empusa aparece el coro de iniciados (*Ra.* 316-459).

[562] Todos estos paralelismos fueron ya señalados por Lloyd-Jones (1967).

La última punzada de este tejido de asociaciones no ofrece, pues, ninguna dificultad. La iniciación suponía, como se ha notado muchas veces, un *descensus ad inferos*, una muerte ritual, analógica al descenso en vida al Hades que cuentan algunos mitos. Si asumimos que el acto de aterrar efectuado por la sacerdotisa podía ser parte integrante del ritual, y que vencer esa figura terrible era condición de la iniciación, el paralelo resulta aún más claro[563].

Que en Eleusis había una figura del tipo del Guardián del Umbral, es decir, una prueba de valor previa a la visión beatífica, puede comprobarse en un texto de Plutarco (fr. 178 Sandbach), que alude sin dar detalles a una experiencia espantosa (τὰ δεινὰ πάντα) inmediatamente anterior a la consumación del ritual, enumerando sus efectos físicos (escalofrío, temblor, sudor, pasmo; en las *Ranas* Dioniso, como hemos visto, «se caga» literalmente de miedo)[564]:

> Stobaeus IV. 52.49 (v. p. 1089 H.). Οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων καὶ ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ

[563] Mi lectura coincide en gran parte con la de Brown (1991), aunque su argumentación resulta insuficiente, por partir de un análisis superficial del personaje. Según Brown, algunos de los iniciados llamaron Empusa a un tipo de figura terrorífica que aparecía en los misterios eleusinos, con cabello serpentino y rasgos animales, y cuya aparición precedía, como sucede en *Ranas*, a una visión luminosa y beatífica. Los adoradores llamaban también a esta figura Gorgona, Hécate o Erinis, lo que parece indicar que no tenía un nombre fijo. A mi juicio, Brown no presta la atención suficiente a otro aspecto fundamental de Empusa, el que motiva la asociación hecha por Demóstenes, tan válida como la de Idomeneo: a diferencia de Hécate o Erinis, Empusa tiene también un aspecto atrayente, erótico, que se evidencia en el pasaje de *Ranas*. No puede, pues, reducírsela a una simple variante de otras figuras aterradoras que carecen de este lado seductor.

[564] Bowie (1993: 228-38) ha analizado el paralelismo entre este pasaje de Plutarco y el itinerario seguido por Dioniso y Jantias en *Ranas*, fortaleciendo la idea de que Aristófanes ha seguido el esquema ritual, aunque adaptándolo a su finalidad paródica.

συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

Así, en función de la transformación completa y de la nueva ordenación decimos que el alma que se encuentra allí ha muerto. Aquí el alma no sabe, salvo cuando ya está muriendo. Entonces experimenta un estado de ánimo como aquellos que se inician en los grandes misterios. Por eso también se parecen, en nombre y de hecho, iniciarse *y* morir*. En primer lugar, extravíos y vueltas fatigosas y a través de tinieblas pasos suspicaces y sin fin; luego antes de la consumación misma, todas las cosas terribles, escalofrío y temblor y sudor y pasmo; tras esto, salió a su encuentro una luz maravillosa y lo recibieron lugares puros y prados, que albergaban voces y danzas y la solemnidad de sonidos sagrados y apariciones santas. En estos prados el hombre ya perfecto e iniciado, que ha llegado a ser libre y absuelto y da vueltas coronado celebra los misterios y trata con hombres santos y puros, contemplando a la multitud profana e impura de los vivos, que camina por copioso fango y niebla, constreñida por sí misma, y que por el miedo a la muerte permanece en sus males, incrédula sobre los bienes que hay allí.*

Alberto Bernabé (2015: 87-8) describe así el episodio aterrador que formaba parte de los Misterios, y su probable relación con el episodio de la Empusa:

> Sabemos que en Eleusis los iniciandos peregrinaban fuera del *anaktoron* a buscar a Core, en la oscuridad y con la cabeza cubierta con una capucha que no les permitía ver nada, cada uno guiado por un mistagogo. Podemos imaginar que andaban confusos y desorientados, llenos de ansiedad y temor. Aristófanes nos habla de la ἔμπουσα que aterroriza a quienes llegan al Más Allá y en otros ritos se fingían truenos y se usaban máquinas de teatro para asustar a los iniciandos en el interior de cuevas sombrías.

Raquel Martín Hernández (2010: 261-3) considera que el episodio aristofánico de la Empusa y la referencia a la actividad de la madre de Esquines en rituales mistéricos no apunta a Eleusis, sino a iniciaciones báquicas, y, dentro de ellas, a las órficas, aunque es probable que Aristófanes haya mezclado en su peculiar catábasis elementos de varios rituales. Concluye su exposición indicando que

> no puede descartarse que la Empusa de los versos de *Ranas* figurase un «*phasma*» presentado en el desarrollo del ritual órfico. (Martín Hernández 2010: 261-3.)

Como un dato auxiliar, puede ser interesante tener en cuenta que la conexión entre ogresas (del tipo de Empusa) y ceremonias iniciatorias se encuentra bien atestiguada en el contexto de varias tribus 'primitivas', como la de los Yamana, de Tierra del Fuego:

The children are constantly being frightened by references to an evil spirit named Yetáita. They are told that Yetáita, who is represented as a kind of earth spirit, metes out tortures and punishment in the initiation hut, especially to bad

children. In the ceremony itself, Yetáita appears in the form of a man in fantastic dress. Finally, the secret is revealed to the frightened candidate: in the supposed Yetáita he sees a man from among the circle of his intimates. He is then admonished: «You are frightened, but remember, the real Yetáita is much worse. And you must not speak, especially to children and the uninitiate, of what you have just learned about Yetáita» (Koppers 1944: 42).

37.4. Suburbios.

En la *Vida de Apolonio de Tiana*, Empusa se encuentra a Menipo mientras este pasea a solas por el camino que lleva a Cencrea. Una vez que la dama le ha declarado su amor, le dice que es fenicia y vive en cierto barrio residencial de las afueras, en una lujosa casa a la que queda invitado.

El demon maligno confiesa, aunque rebajándola, su alteridad: no es ciudadana de Corinto, sino una extraña, una mujerzuela extranjera (γυναίον ξένον, al decir de la gente). Teniendo en cuenta que no pertenece de veras a espacio humano alguno, llama la atención que elija para su identidad falsa y para su infiltración en terreno ajeno tres referencias nada arbitrarias: por una parte, Fenicia y Corinto, dos topónimos que evocaban de inmediato en el lector contemporáneo de Filóstrato las ideas de intercambio, lujo, magia y prostitución (sobre Corinto: →M§10.1); por otro, un barrio periférico (προάστειον o προάστιον), espacio que, por parafrasear a Miguel Mihura, es urbano «pero poco»[565].

La naturaleza ambigua de los suburbios, en cualquier época, ejemplifica la fuerza centrífuga que lleva a los económicamente favorecidos a huir del centro de la ciudad, identificado con el trabajo y la actividad pública, potencialmente cansinos y alienantes, en busca de un espacio más natural, un jardín o finca que ofrezca domesticado el lado menos peligroso del bosque o la selva, y a la vez retenga las comodidades de la civilización. El carácter lujoso (por más que ilusorio: →§36.3) de la vivienda creada por Empusa testimonia que Filóstrato nos está hablando de este tipo de barrio residencial, cómodo y alejado del bullicio[566].

---

[565] Sobre Fenicia, señala Stramaglia (1999: 273) que *era terra di lussuria e cortigiane per lunga tradizione: non a caso il verbo φοινικίζω –propr. 'faccio il fenicio'- designava anche una specifica practica sessuale*, y que los fenicios tenían fama de embusteros desde Homero, al menos (*Od.* 14.287ss.).

[566] Al comienzo de su biografía, Filóstrato nos da una idea de cómo eran estas casas instaladas en los arrabales: cuando Apolonio terminó su instrucción con su maestro Éuxeno de Heraclea, docto en doctrinas pitagóricas pero epicúreo en la práctica, como prueba de gratitud hizo construir para él un προάστειον, «una villa en las afueras en la que había suaves jardines y fuentes», animándole a disfrutar allí su estilo hedonista de vida (*VA* 1.7:ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός ἐν ᾧ κῆποί τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαὶ). Éuxeno, «el buen extraño», vive como Empusa, extraña mala, «mujerzuela extranjera», en un nido de placer situado a las afueras de ciudad, y aislado de la vida pública. La tolerancia que Apolonio muestra respecto a su maestro, fuerte en la teoría pero débil en los hechos, se vuelve mano dura con Menipo, cuya conducta repite la dualidad inconsecuente de Éuxeno: en vez de dejar que entregue su

Por otra parte, hay un movimiento centrípeto que atrae a la ciudad a quienes no tienen mucho que perder en su lugar de origen y quizás sí algo que ganar en las cercanías del ágora, del mercado, donde se intercambian a diario grandes sumas de dinero y toneladas de mercancías. Trabajadores inmigrantes fijos o eventuales, por cuenta propia o ajena, legales o ilegales, se acercan a la ciudad: los menos afortunados se amontonan en el espacio exterior de la ciudad. Son, literalmente, marginales, habitantes del margen: también ellos son corintios (o atenienses) «pero menos».

El caso de Empusa es interesante porque si bien actúa como una rica viuda que hubiera buscado un lugar agradable lejos del ajetreo del centro, en realidad se trata de un ser atraído por la actividad de la ciudad (para ella, riqueza de sangre, de potenciales víctimas), pero que es consciente de la imposibilidad de integrarse realmente en ella y sabe debe guardar la mayor distancia posible de quienes pueden reconocerla como lo que realmente es y obligarla a regresar a lo inhóspito.

Apolonio cumplirá estos temores: la prudencia de Empusa se revelará insuficiente, y su exposición o integración en terreno peligroso para ella le pasará en breve plazo una terrible factura. Pocos relatos hallaremos, en suma, tan rigurosamente *xenófobos* como este de Filóstrato, rebosante de de odio hacia lo extraño que no es humano, que no es griego, que no es ciudadano; de odio, también, a lo que la mujer pueda tener de extraño a su rol tradicional.

El sino adverso de Empusa recuerda el de Lamia, que también pagó caro sus paseos por el ágora de Atenas u otros espacios habitados por los hombres (→L§69), o terminó sus días lejos del palacio donde había reinado otrora, refugiada en una cueva como una fiera (→L§81). Mormo también abandonó Corinto, y con la ciudad su condición humana (→M§10.1).

37.5. Encrucijadas.

Son numerosas las culturas que privilegian simbólicamente la encrucijada, lugar liminar donde varios caminos coinciden y se confunden. Como punto de encuentro, la imaginación encuentra en las encrucijadas el lugar idóneo para situar la confluencia de lo visible y lo invisible, lo sacro y lo profano, lo vivo y lo muerto.

Como ejemplos que muestran la universalidad de este simbolismo podemos citar, sin pretensión de exhaustividad: la creencia azteca de que las mujeres muertas de parto se aparecen al caer la noche en las encrucijadas, en forma de esqueletos *tzitzimime* (Graulich 1990: 271, que nota la semejanza con el folklore griego); la creencia en la Europa medieval, y en la Grecia moderna, de que, para sellar un pacto con el diablo, es preciso acudir a un cruce de caminos a medianoche (Stewart 1991: 39, 172, 263 n. 11); la localización del Aquelarre en ciertos cruces de caminos (Caro Baroja 1966: 207); la tradición gallega que

---

vida al placer en ese falso paraíso de privacidad, Apolonio le obliga a renunciar ante testigos a las tentaciones engañosas que encarna Empusa.

coloca uno de cada cuatro avistamientos de la Santa Compaña en una encrucijada (Lisón 1998: 51-3)[567]; la certeza de un campesino griego, entrevistado en 1962, de que en el mismo lugar podía verse antaño a la Mala Hora (Blum y Blum 1970: 97); la costumbre bohemia, recogida por Frazer (1951: 614), según la cual para curarse de la fiebre basta con abandonar un puchero vacío en una encrucijada, tirarlo allí y salir corriendo (la primera persona que dé un puntapié al puchero recogerá la fiebre y el enfermo original sanará[568]); la tradición inglesa de enterrar en tales lugares a los suicidas, así como emplazar los patíbulos (Rogers 1997; cf. la orden, ya en las *Leyes* platónicas, 873b-c, de arrojar en estos parajes, sin enterrarlos, los cuerpos de los parricidas ejecutados[569]); la visión en Portugal de las brujas como «mujeres vestidas de blanco, que a altas horas de la noche bailan en las encrucijadas» (Pedroso 1988: 106); la creencia, extendida entre los negros del Delta del Missisipi, según la cual quienes deseaban convertirse en magos, ventajistas o músicos profesionales (como el legendario *bluesman* Robert Johnson), acudían a la encrucijada para vender su alma al Hombre Negro y recibir a cambio el talento artístico[570].

Las creencias grecorromanas relativas a la encrucijada, estudiadas en profundidad por Johnston (1991), muestran una fuerte analogía con las anteriormente citadas, al tiempo que rasgos peculiares: la encrucijada es en el mundo clásico, entre otras cosas, lugar de reunión de almas en pena —residuos psíquicos— (Johnston 1991: 223-4); basurero en el que se abandonan residuos físicos considerados impuros[571]; lugar donde se colocan figurillas mágicas (Plat. *Leg.* 933a-c); y centro del culto a Hécate, a quien en su nombre de

---

[567] En el folklore gallego la encrucijada es también uno de los escenarios más comunes de apariciones demoníacas (Llinares 1990: 104). Sobre la encrucijada en esta tradición v. Taboada Chibite 1975 y Cunqueiro 1986.

[568] Una creencia prácticamente idéntica se localiza en Extremadura, en Valdecaballeros: «Un último remedio (para tercianas y cuartanas) es llegar a un cruce de caminos o calles, y tirar una vara o un palo. El primero que pase y recoja la vara se llevará las tercianas o cuartanas» (Rodríguez Pastor 1987: 773).

[569] Significativamente, la adaptación latina del término βιαιοθάνατος, *biothanatus* (de una forma popular βιοθάνατος), terminó significando en la Edad Media *gallows-bird, gallows-food* (Cumont 1922: 146). En Grecia, ἑκάτη podía significar «cadalso» (Hsch. s.v. ἑκάτη); ὀξυθύμια, que habitualmente designaba los residuos impuros abandonados en la encrucijada, podía también tener este sentido (Johnston 1991: 220 n. 17).

[570] Se ha especulado mucho sobre el sustrato africano de este Hombre de Negro. Probablemente se trate de una evolución del dios yoruba Exú: «se lo llamaba «el hombre de las encrucijadas», porque el pueblo acostumbraba a dejar en los cruces por donde se suponía que él podría pasar, ofrendas de bolitas de harina mezcladas con aceite dendê, para atraerse su amistad. Este dios del mal y de la desgracia, suerte de satán negro, responde también a los nombres de Elegbá, Eleubá y Elegbará» (Jofre Barroso 1966: 89). Los materiales relativos al complejo de creencias asociadas con las encrucijadas en el folklore del Delta del Mississippi pueden encontrarse en la notabilísima recopilación de material de Hyatt (1970-8), entradas 333, 340-1, 347, 349, 354, 356, 363. Un ejemplo característico es este testimonio, número 349 en su ordenación: *If you want to know how to play a banjo or a guitar or do magic tricks, you have to sell yourself to the devil. You have to go to the cemetery nine mornings and get some of the dirt and bring it back with you and put it in a little bottle, then go to some fork of the road and each morning sit there and try to play that guitar. Don't care what you see come there, don't get 'fraid and run away. Just stay there for nine mornings and on the ninth morning there will come some rider riding at lightning speed in the form of the devil. You stay there then still playing your guitar and when he has passed you can play any tune you want to play or do any magic trick you want to do because you have sold yourself to the devil.*

[571] Suda, Focio y *EM s.v.* ὀξυθύμια. Καθάρματα, καθάρσια y ὀξυθύμια son los nombres utilizados por las fuentes, siempre en relación con sacrificios purificadores y expiatorios que se celebran en honor de Hécate en las casas. Según el estudio de Smith (1937: 59-60), καθάρματα *means all those portions of the sacrifice for the house which were not actually used in the ceremonial*; καθάρσια *appear to have been whatever was left of the sacrifices themselves after the ceremonial in and about the house had been completed. Among the articles probably belonging to this class are eggs, and especially the body of the dog used in the sacrifice .* Ὀξυθύμια sería, según Smith, un modo de referirse a estas ceremonias en cuanto aplacadoras de la ira (ἐνθύμιον) de Hécate y los espíritus de la encrucijada. Para Johnston (1991: 220-1), ὀξυθύμια son *the polluted remains of household purification rituals*, y καθάρσια sería un término más amplio que incluye los ὀξυθύμια .

Τριοδῖτις o Trivia se le levantan estatuas en el centro del cruce[572], se le sacrifican periódicamente perros y se le ofrecen en la víspera del novilunio[573] las llamadas «cenas de Hécate»[574], consistentes en tortas, pescados consagrados a la diosa, ajo, queso y huevos[575].

No puede sorprendernos la presencia de Empusa en tal paraje: asociada por su pata de estiércol a la podredumbre, frecuenta un lugar donde se sacrifica y pudre carne no comestible (perros, cadáveres de suicidas y asesinos), y se abandonan basuras impuras; guardiana del Umbral entre la vida y la muerte, se manifiesta donde las almas condenadas a vagar por tal umbral se congregan: sirviente de Hécate, se materializa allí donde se levantan las estatuas de su Señora.

El cruce de caminos queda así sobredeterminado como un lugar donde se acumulan residuos (sustancias liminares entre la vida y la muerte, el estado sólido y la putrefacción) psíquicos y físicos: los unos pueden quedar ligados por analogía a los otros, como se ve en la noticia de que, en la isla de Man, uno queda libre de la influencia de los malos espíritus congregados en la encrucijada (residuos psíquicos) si barre esta hasta dejarla totalmente limpia (elimina los residuos físicos):

> *When I was a child I was told that if I wanted to get rid of evil spirits/bad luck I should go where fours roads meet, and sweep the intersection clear. It should be done at midnight when there is a full moon and a broom should be used* (Bernardette Thomas, cit. en Rogers 1997).

La vinculación de Empusa-Onoscélide a las encrucijadas, que parece casi obligada, aparece atestiguada en una fórmula mágica de época tardía, recogida por Armand Delatte en sus *Anecdota Atheniensia* (E55), para la realización de la lecanomancia en un triple cruce de caminos. El autor indica al oficiante que, para cumplir su propósito, debe invocar a varias entidades demoníacas. Onoscélide aparece entre ellas, como uno de los demonios que gobiernan tales cruces[576]:

> οἱ δαίμονες τοῦ μεγάλου ᾍΑιδου, [f. 233ᵛ], ὧν πρῶτος καλούμενος ᾽Ορνέας, περὶ τοῦ Θέθ. Μαλδοῦωρ, Φαρτοῦελ, Σαρσαννά, Καρκινάρ,

[572] Plut. *Apotheg. Reg.* 193 ss.; Harp. s.v. ὀξυθύμια; Hsch. s.v. ῾Εκάταια.

[573] Sch. Ar. *Plu.* 594, Porph. *De abstinentia* 2, 16. Según la interpretación de Smith (1937: 57-8), las ofrendas se realizaban en el trigésimo día del mes, que en el calendario lunar primitivo coincidía con la víspera del novilunio; más tarde, al realizarse una reforma en el calendario, se siguió celebrando en el día trigésimo, al que se denominaba arcaizantemente «víspera del novilunio», aunque ya no coincidiese con el fenómeno astronómico.

[574] Denominadas en las fuentes δείπνα ῾Εκάτης, ῾Εκαταῖα o ῾Εκατήσια (Smith 1937: 57). Cf. Johnston 1991: 220-2. En la Antigüedad tardía los ὀξυθύμια y los δείπνα ᾽Εκάτης tendieron a confundirse (Johnston 1991: 221).

[575] Véase una lista pormenorizada de los ingredientes en Smith 1937: 58.

[576] El *demonio meridiano* se manifiesta también en las encrucijadas: *An. Athen.* p. 94, 6.

καὶ ἡ γέννα αὐτοῦ Ὀνοσκελίδα· εἰς τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, οἱ δαίμονες τῶν τριόδων, ἔρχεσθε καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν ἐμὴν ἀπόκρισιν.

Los demonios del gran Hades, de los que el primero se llama Orneas, alrededor de Theth. Maldúor, Fartúel, Sarsanná, Karkinar, y su progenie, Onoscélide. Al nombre Semiramel, los demonios de la triple encrucijada, venid y presentaos a mi encargo.

Onoscélide no es la única ogresa que se manifiesta en las encrucijadas. También lo hace Lilith, según se explica en el *Zóhar*:

She adorns herself with many ornaments like a despicable harlot, and takes up her position at the crossroads to seduce the sons of man. When a fool approaches her, she grabs him, kisses him, and pours him wine of dregs of viper's gall (*Zóhar* I 148a-b, Sitre Torah; cit. en Patai 1990: 233).

También se encuentran allí las Meigas gallegas, ofreciendo, como Lilith, una vianda de efectos funestos:

Las meigas *aparecen sentadas en las encrucijadas al lado de una cruz colocada por haber muerto allí alguna persona y ofrecen comida al que pasa. Si acepta, queda sujeto a su voluntad* (Llinares 1990: 98).

37.6. Cuevas y desfiladeros

En el *Testamento de Salomón* (E16A), Onoscélide declara lo siguiente sobre su morada:

ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον * φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς. ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον... τὰ δὲ πλεῖστά ἐστι μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες.

Onoscélide aparece, pues, semejante a una fiera que tiene su madriguera (φωλεῦον) en cavernas (σπήλαια), precipicios (κρημνοὶ) y barrancos (φάραγγες). Coincide así, de modo muy estrecho, con la vinculación, ya estudiada, de Lamia con estos mismos espacios (→L§81).

Estos lugares poseen un simbolismo muy rico en connotaciones, diversas pero relacionadas entre sí: son puntos liminares de acceso al mundo ctónico y de ultratumba (→§37.1, →§40.1), evocan el vientre materno y la boca, son con mucha frecuencia un

lugar sagrado marcado como tal por apariciones y constituyen la madriguera idónea para animales peligrosos para el hombre[577]. Como observa Martín Hernández (2008: 372 n. 39),

> la cueva es el símbolo iniciático por excelencia. Representa el ciclo vida-muerte-vida presente en toda manifestación de carácter iniciático, así como el útero de la Madre Tierra y también la fosa, la vida y la muerte, el *regressum ad uterum*.

Se trata, pues, de lugares excepcionalmente cargados, que aparecen reconocidos como tales en la tradición popular. Así, las cuevas, en particular las de piedra caliza, son puertas al mundo de los muertos en Grecia (Brioso Sánchez 1995: 24; Fontenrose 1980: 415); Fontenrose (1980: 409) habla por ejemplo de la Cueva Coricia, una de cuyas aperturas, infranqueable, se consideraba antiguamente la entrada al mundo subterráneo de Tifón, que fue rebautizada más tarde por los cristianos del lugar como Purgatorio. Ceres desciende por una caverna en busca de Proserpina (Servio, *Ad Buc*. 111, 105), y otro tanto hace Eneas.

Esta creencia en las cuevas como lugar de acceso al Otro Mundo parece ubicua, y los ejemplos podrían multiplicarse; v., por ejemplo, los que da Tylor (1981: II 133-4):

> *Los Baperi de África del Sur se aventurarán a deslizarse por un camino dentro de su caverna de Marimatlé, de donde los hombres y los animales salieron al mundo, y a donde los espíritus vuelven en el momento de la muerte. En Méjico, la caverna de Chalchatongo conduce a las llanuras del paraíso* (...) *Para nosotros, ingleses, las orillas del lago Averno, pisadas diariamente por nuestros turistas, son más familiares que el lugar análogo irlandés, el Lago Derg, con su caverna de entrada al Purgatorio de San Patricio, que abre el camino que desciende al terrible mundo inferior. No es necesario repetir aquí el gran número de detalles místicos del espantoso viaje del alma por cavernas y caminos rocosos.*

La creencia en las cuevas como lugares de entrada y salida del Infierno se localiza también en la Península Ibérica, como muestran estas palabras del folklorista Joan Amades sobre cómo en Cadaqués a los niños

> *se les decía que vendrían a buscarles los demonios de la vecina cueva del infierno, la que suponen una salida del Averno, y les amenazaban con llevarlos a ella si no eran obedientes* (Amades 1957: 276).

Las cuevas pueden ser, no ya puerta del Otro Mundo, sino habitáculo de almas en pena, como sucede en el caso de los Condenados en el folklore quechua (*Cocoweb* s.v. *Condenados*):

[577] Sobre el simbolismo de la caverna, v. Cirlot 1978 s.v. *caverna*, *cueva*; Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *caverna*, Rivera Dorado 1995: 85-99. Desde otra perspectiva, Bachelard 2006: 205-34.

> *Estos últimos condenados* [los que han muerto violentamente] *normalmente viven en cuevas, o al lado del cementerio. Desde ahí lanzan gritos y lamentos terribles, ya que los diablos los azotan o los cuelgan de noche con cadenas. Su aspecto varía mucho pero la cadena parece ser un rasgo permanente. Suelen tomar la forma de animal, pero también aparecen como personas vestidas con un hábito de monje o de negro, o con túnica blanca como en la versión occidental. A veces usan botas rojas, de fuego.*

La asociación de cuevas y cementerios no es exclusiva de los Condenados peruanos; también San Isidoro nos dice que el búho, *bubo*, merodea los unos y duerme en las otras (*Etimologías* XII, 39). Las cuevas son, por otra parte, lugar frecuente de enterramiento y ritos funerarios en muchas culturas, como las prehistóricas europeas (James 1994: 34; Leroi-Gourhan 1984: 576-82, 584; 1996: 78-9) o las de la América precolombina (Flor 1987: 24), dándose una relación especular entre los tesoros legendarios ocultos en cuevas (por ejemplo, la celebérrima de Aladino, el tesoro guardado por el dragón Fafnir —*Beowulf* v. 884-9— o por el dragón que da muerte al héroe —*Beowulf* v. 2231-6, 2756-72, 3047-75—: cf. *Cocoweb* s.v. Padre Martínez) y la realidad de los ajuares funerarios.

La naturaleza de las almas en pena que habitan cuevas o barrancos puede precisarse más, concretándose precisamente en categorías significativamente cercanas tanto a las de las víctimas de la ogresa (por su *status* en vida) como a la propia Onoscélide (por su conducta *post mortem*):

> *Los espíritus de los niños que no han nacido o de las mujeres muertas de parto son llamados* gesges*... Actúan también de día en forma de hombres o de mujeres, se adornan con ciertas hierbas muy olorosas y por eso se les puede reconocer de lejos; intentan seducir a los hombres y mujeres vivos e inducirles a que se unan sexualmente con ellos; persiguen de manera especial a los que han tenido relaciones con miembros del mismo tótem. Estos* geges *viven en los barrancos y en las canteras* (Parkinson 1907, cit. en Propp 1987: 370).

En la creencia citada por Tylor de los Baperi sudafricanos encontramos superpuestas, en la forma de lo que Róheim llama la genitalización de la muerte, las connotaciones de la caverna como puerta del Hades y cavidad uterina, de donde los hombres y los animales salieron al mundo. Los ejemplos en este sentido también son abundantes: como a modo de confirmación de la semejanza formal con el sexo femenino, la caverna actúa, por ejemplo, de sustituta del seno materno durante el aletargamiento de algunos animales, y durante mucho tiempo sirvió a la especie humana como refugio nocturno. Dentro de la mitología griega, parece significativo que la infancia de Zeus transcurra en una caverna en el monte Ida (y que su muerte temporal, a manos de Tifón, acontezca en otra caverna, la Coricia). También en el mundo cristiano se ha impuesto la tradición, proveniente del *Protoevangelio de Santiago* XVIII, que sitúa el nacimiento de

Cristo en una cueva (σπήλαιον)[578]. En Rocabruna y Castellar de N'Hunc, en Cataluña, se dice a los niños que se les encontró de pequeños en las cuevas o Tutas, siendo Tuta también nombre de la ogresa que habita dichos espacios (Amades 1957: 278).

> *En algunas regiones se hace creer a los pequeñuelos que fueron hallados dentro de las cuevas más inmediatas o de más nombradía. Si se supone las cavernas habitadas, de manera inadvertida e inconsciente, se presupone a los niños como hijos de los habitantes, con lo que viene a resultar que los ogros espeleológicos tratan de asustar y de comerse a sus propios hijos en un plan de canibalismo* (Amades 1957: 279).

Roux (1966: 286; cit. en Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *caverna*, p. 265) narra una significativa leyenda turca del siglo XIV sobre la formación del primer hombre, Ay-Atam, «Padre Luna»:

> *En los confines de la China, sobre la Montaña Negra, las aguas inundan una gruta y vierten sobre ella arcilla que va llenando una fosa de forma humana. La gruta sirve de molde y, al cabo de nueve meses, por efecto del calor solar, el modelo adquiere vida.*

La analogía simbólica se refuerza cuando, como en esta leyenda, se trata de cuevas húmedas, u hoquedades de las que brotan aguas subterráneas; tal es también el caso de los puquiales peruanos (*Cocoweb* s.v. *Puquiales*):

> *Los puquiales u ojos de agua son sitios desde donde afloran las aguas subterráneas, en muchos casos el inicio de un río. Pero son mucho más. Como son un espacio privilegiado para que aflore el mundo de abajo, a las 4 de la tarde se vuelven espacio del demonio. Desde esa hora, nadie se atreve a acercarse por ahí, ya que de seguro el diablo te atraparía y te llevaría debajo de la tierra. Para eso se disfraza de mil formas. Si quiere atrapar a un varón se convertirá en sirena; si a un niño, en un muñeco bailarín o en un lindo corderito.*
>
> *Una vez que te atrapa, te lleva a sus dominios subterráneos, donde hay un mundo de riquezas, pero también otros animales y personas. Solo los animales más fuertes, como el toro por ejemplo, pueden salir por sus propios medios. Si uno quiere salir de ahí, tendrá que hacerlo agarrado de la cola del toro.*
>
> *Si alguien se cae en un puquial, aunque sea de día, se enfermará, le dara el chacho. Es una enfermedad por la cual el cuerpo se seca totalmente y sin remedio. Ningún médico occidental sabe curar de chacho. Tiene que curarte un «curioso» o «entendido» (personas con conocimientos) dándole un «pago» a la Pachamama, al*

[578] Véanse texto griego y traducción en Santos Otero 1988: 159ss.

que llaman cutichi, y que consiste en enterrar, ofrecer a la tierra, alimentos y bebidas. Si el chacho es muy grave, el curioso debe ir acompañado de «cantoras».

Rivera Dorado (1995: 96) atribuye a Mircea Eliade el haber «demostrado que las galerías de las minas y las embocaduras de los ríos han sido asimiladas a la vagina de la Tierra-Madre, y que el mismo simbolismo se aplica *a fortiori* a las cavernas». André Leroi-Gourhan abona esta hipótesis con datos empíricos de las cuevas decoradas en el Paleolítico:

> *¿Cuáles fueron los móviles que han podido llevar a los magdalenienses de Niaux o de Pech-Merle a lanzarse a una aventura espeleológica? Parece difícil atribuirlo simplemente a la curiosidad, y resulta lícito pensar que la caverna se aparecía a sus ojos como una misteriosa amalgama de formas femeninas. La evidencia directa nos la proporcionan las numerosas cavidades ovales o los bordes de fisuras cuyo interior ha sido pintado con ocre rojo (Gargas, Font-de-Gaume, Niaux...); indirectamente, la ejecución de numerosos símbolos genitales en los pasajes profundos refuerza la hipótesis de la caverna-mujer* (Leroi-Gourhan 1996: 82; cf. Leroi-Gourhan 1984: 434-5, 621, 630-1).

Esta connotación ventral convive con otra oral: la caverna es vista, en palabras de Góngora, como un «bostezo de la tierra», una boca abierta. La entrada al Hades es visualizada con frecuencia, por ejemplo en la pintura medieval, como la boca del Infierno, personificado como una fiera de terribles fauces, o como un sexo devorador. Botello de Moraes, en su *Historia de las cuevas de Salamanca*, se refiere por ejemplo a las mismas como «boca del Infierno»:

> *La cueva está tapiada, como V. merced ha visto; pero no por eso dejan de entrar los escolares por otras sendas. De la demás gente nadie se ha atrevido ni atreve a acercarse a aquella boca del Infierno* (Botello de Moraes 1987: 74).

La lengua maya va más allá, al reunir las connotaciones uterinas, digestivas y mortuorias alrededor de la misma raíz que da la palabra cueva:

> *En maya, la palabra* aktun *designa a la cueva,* ak'ab *es noche, y* ak'bal na *es infierno, los trés terminos incluyen la raíz* ak*, que por una parte significa tortuga (un símbolo zoológico precolombino para la tierra) y por otra quiere decir el clítoris de la mujer y la lengua de la boca* (Rivera Dorado 1995: 89).

En cuanto a los precipicios, el castellano lexicaliza la metáfora oral al hablar de *garganta* para referirse a una estrechura de montes (cf. la paronimia φάραγξ / φάρυγξ en griego). A la misma serie metafórica pertenece el topónimo *Fauces*, también presente en nuestra geografía (Caro Baroja 1989: 263).

Al ser al mismo tiempo lugares de muerte y de nacimiento, boca que devora y vagina que da a luz[579], las cuevas resultan idóneas para escenificar rituales de iniciación estructurados en una muerte reversible seguida de renacimiento (Flor 1987: 12).

> *El iniciando es encerrado en una «cueva» que, como parece ocurrir en otros rituales, es al mismo tiempo una tumba y una matriz, y luego emerge a la luz a través de una abertura, como un recién nacido* (La Fontaine 1987: 90).

Sabemos que el hombre durante la Prehistoria (y, sin duda, en muchos casos, más tarde) utilizó ciertas cuevas, además de como vivienda o en vez de como vivienda, para enterrar a sus difuntos, como santuario y lugar ceremonial:

> *Con frecuencia las pinturas se encuentran en rincones inaccesibles de cuevas tortuosas, a los que aún hoy, con material moderno, a menudo no es posible llegar sin dificultades considerables e incluso cierto riesgo* (James 1994: 21). *Algunas de estas cavernas decoradas parecen haber sido destinadas exclusivamente a templos para la práctica de ritos para controlar la caza, incrementar la provisión de alimentos o establecer una relación vital con esa Providencia de la que la humanidad dependía para su sustento.* [...] *Aun en los casos en que la entrada ha sido utilizada como refugio, las pinturas y grabados están en galerías remotas, o a niveles distintos de las partes habitadas como en Tuc d'Audoubert y Trois Frères,a menudo separadas del mundo exterior por obstáculos formidables* (James 1994: 29).

Marvin Harris abunda en los mismos argumentos, en una magnífica síntesis:

> *El hecho de que las pinturas murales aparezcan en galerías subterráneas remotas e inaccesibles, donde los artistas tenían que utilizar lámparas de aceite para ver lo que hacían, prueba a mi entera satisfacción que las pinturas formaban parte de ceremonias religiosas. Como lo prueba también el hecho de que los artistas pintaran sobre dibujos anteriores, aunque dispusiesen de superficies sin utilizar. Muy oportunamente, los arqueólogos han encontrado cerca de algunas pinturas pequeñas huesos de aves huecos, perforados por un lado, fragmentos de flauta 25.000 años más antiguas que las flautas de Pan. Por consiguiente también habría música. Y si había música, también habría canciones y poesía. No es posible detenerse aquí, por cuanto las propias pinturas muestran figuras danzantes con máscaras y disfraces. En algunas cavernas los suelos de arena presentan todavía las huellas que han dejado los pies de los danzantes* (Harris 1995: 106-7).

[579] La superposición simbólica de boca y vagina nos lleva a varias imágenes relacionadas: la *vagina dentata*, la cabeza de la Gorgona, el parto oral.

Esta práctica se continúa en tiempos históricos, cf. por ejemplo la leyenda argentina de la provincia de Tucumán: «En un lugar apartado de la selva está la salamanca... Solo los iniciados pueden ir a la salamanca» (Franco 1967: 57, cit. en Flor 1987: 23).

Estos rituales toman a menudo la forma de un *descensus ad inferos*, por lo que es coherente que aparezcan como sus fundadores personajes que han realizado con éxito la hazaña (así, Heracles aparece como fundador de una academia donde se imparten enseñanzas mágicas en una Cueva de Salamanca o Toledo: Flor 1987: 15-6 n. 16; Heródoto refiere que Heracles se detuvo a hibernar, bajo su piel de león, en una cueva escita, donde se encontró al despertar con Equidna: Fontenrose 1980: 470). Cuando dicho descenso deja de ser una experiencia socialmente necesaria y regulada, se convierte en una práctica dudosa o abiertamente diabólica (cf. el cierre de la Cueva de Salamanca *caementis saxisque* por la reina Isabel la Católica: Martín del Río 1600: VI, 2, 3, 3, cit. en Egido 1993: 24-5, y la clausura paralela en la misma época, en 1479 del Purgatorio de San Patricio, que servía de entrada a los Infiernos, por orden papal: Tylor 1981: II 145).

Las cuevas son un lugar idóneo para situar personajes numinosos (o suscitar la experiencia de lo numinoso como fuerza impersonal: v. Rivera Dorado 1995: 253-4). En la mitología griega, las cuevas son habitadas por personajes míticos monstruosos como Pitón (Fontenrose 1980: 54), Tifón y Equidna (Hesíodo, *Teogonía* 297-304; Fontenrose 1980: 79, 97, 406-33), Escila (*Od.* XII, 80-5), las Greas y las Gorgonas (Fontenrose 1980: 286), la Hidra de Lerna (Fontenrose 1980: 356). En la mitología hetita, también el dragón Illuyankas es cavernícola (Fontenrose 1980: 122); en la india, el demonio Vala, enemigo de Indra (Fontenrose 1980: 202), la gigante Ayomukhi (Fontenrose 1980: 206) y otros espíritus generalmente malignos (Fontenrose 1980: 208); en el *Beowulf*, en fin, Grendel (v. 101-3), su madre (v. 1506-9) y el Dragón que causa la muerte del héroe (v. 2231-6, 2542-58).

Las cuevas son vivienda de espíritus en el folklore de otros muchos pueblos: específicamente, lo son con frecuencia de *cocos* y ogresas devoradoras o raptoras de niños.

Así, de modo similar a cómo λάμια significa en uno de sus usos χάσμα, πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες (→L§8.5), leemos en el artículo memorable que Joan Amades dedicó a los asustachicos catalanes lo siguiente sobre la ogresa Begía:

> *Por la cuenca del Cardoner y por la comarca del Berguedá dan el nombre de Begía a las cuevas pequeñas y demás antros naturales reducidos, y asustan a la chiquillería con la simple invocación de la Begía, cual si se tratara de un ser animado con voluntad e impulso propios* (Amades 1957: 278).

Son cavernícolas otros muchos asustaniños catalanes, como el Marmotot, habitante de las cuevas del Salitre (Amades 1957: 259) —cavernas en las que también se guardan los tesoros de otro coco, el Moro Muça, custodiados por su hija (Amades 1957: 263)—, el Patracó (Amades 1957: 277), En Flica (Amades 1957: 277), En Pardinot —de cuya boca

observa reveladoramente el folklorista que es «gruesa como la entrada del infierno»— (Amades 1957: 266), En Traver (Amades 1957: 277), En Trucafort —que da nombre al antro donde habita, en Castellar de N'Huc —(Amades 1957: 277), la Bensor (Amades 1957: 278), la Binvoca (Amades 1957: 277), la Doncella de la Cueva (Amades 1957: 276), la Ecadema (Amades 1957: 276), la Fou —habitante de las cuevas homónimas, cercanas a Sant Martí de Tous— (Amades 1957: 276), la Ginebreda (Amades 1957: 279), la Muça (Amades 1957: 277), las Aloges, que protegen las Estunes, antros cercanos al estanque de Banyoles (Amades 1957: 280), las Barbotas (Amades 1957: 277), las Faluges, que dan nombre a unas cavernas de Bagur, en la Costa Brava (Amades 1957: 277), la Simanya (Amades 1957: 276), las Lloranques (Amades 1957: 276), las Tunes (Amades 1957: 277), la Vella Brígia (Amades 1957: 278), los Guixots (Amades 1957: 276), María Bruta —posadera del Hostal de María Bruta, sito en la cueva homónima de Sant Andreu de Llevaneras, en el que se sirve guisados en salsa a los niños raptados por la ogresa— (Amades 1957: 277); fuera de esta zona encontramos también inquilinos de cuevas como el cíclope vasco Tártalo (*Cocoweb* s.v. Tártalo), el Ojáncanu santanderino (Caro Baroja 1974: 88), la asturiana Juana l'Untu de la localidad de Fresnéu (Sordo Otres 1991: 109-10), la andaluza Reina Mora, que da nombre a una espelunca en la localidad gaditana de Benaoján (*Cocoweb* s.v. Reina Mora) y el cuélebre asturiano (de Llano 1972: 48-50).

Al otro lado del Atlántico, aparecen igualmente caracterizados como cavernícolas asustaniños como el Sombrerón, conocido en México, Guatemala y Colombia (*Cocoweb* s.v. Sombrerón), los Naguales mexicanos (*Cocoweb* s.v. Naguales), el Ucumar y la Ucumar argentinos (*Cocoweb* s.v. Ucumar), los Pishtacos (Vargas Llosa 1993: 66-67) y Wa-Qones peruanos (*Cocoweb* s.v. Wa-Qon), el Pukuj maya (Castellanos 1989: 244-245), el Aman de los Aguarunas amazónicos (*Cocoweb* s.v. Aman) y el Katsivoreri y Korinto de los indios, también amazónicos, Ashaninkas (*Cocoweb* s.v. Katsivoreri, Korinto).

Si nos apartamos de la categoría específica de las ogresas, encontramos también en espeluncas a otras apariciones femeninas, como las Moras aragonesas (*Cocoweb* s.v. Mora), las hadas pirenaicas (Gratacos 1987: 29-30, 45-8) y las *xana*s asturianas (de Llano 1972: 31-2). Una de las leyendas americanas sobre *salamancas*, cuevas mágicas, sitúa en ellas a mujeres encantadas (Flor 1987: 25), del mismo modo que Botello de Moraes (1987: 89) coloca en la Cueva de Salamanca al personaje mágico de la Madre Celestina y a una demonesa, Mariálvara, con cuerpo de mujer y patas de cabra (casi idéntica a la Onoscélide).

Las cuevas son, también, morada de duendes con aspecto infantil, por ejemplo en el folklore de los chinantecos mexicanos, donde reciben el nombre de *chaneques* o «gente del cerro» (Weitlaner 1981: 131-3).

El valor de la caverna como punto de encuentro con lo sobrenatural aparece claro en la leyenda castellana de la Cueva de Salamanca, donde el Diablo enseñaba artes mágicas (Egido 1994), que en Hispanoamérica se ha diversificado en la creencia en múltiples

salamancas donde las brujas celebran aquelarre (Autenchlus 1961, Coluccio 1984, Flor 1987: 22-9, Egido 1993: 67-72).

Pero las cuevas son también lugar de apariciones benéficas, como las ya citadas de Moras, o las más cercanas a la religión oficial de Vírgenes, comenzando por la prototípica de la canción o conjuro infantil:

Que llueva, que llueva,
la Virgen de la Cueva.

Los antros son con frecuencia guarida de bandoleros, como Caco (Fontenrose 1980: 342). Un caso interesante, por poseer las connotaciones de seductora o forzadora de las ogresas griegas, es el de la Serrana de la Vera, cuya acción se sitúa en una garganta montañesa, como la de Garganta de la Olla, en Cáceres, donde Caro Baroja investigó su leyenda (Caro Baroja 1989). Como indica Caro Baroja (1989: 279-80), varios de los ancianos con los que habló en 1973 «no la llamaban "la serrana de la Vera", sino "la serrana de la Cueva" (...) Subiendo a las alturas del término, por uno de los caminos que arrancan del puente situado al Norte del núcleo urbano, se llega a unos llanos y vaguadas, familiares a los pastores, y, antes de las cimas, está la cueva donde se dice que se albergaba "la Serrana" en cuestión y donde hacía sus fechorías».

La vinculación con la caverna y los rasgos sobrenaturales del personaje (por ejemplo, la capacidad de la Serrana para poner un pie en un lado del valle y el otro al otro lado, las enormes piedras que es capaz de levantar y tirar[580], su carácter monstruoso de ascendencia parcialmente animal) llevan a Caro Baroja a concluir que «la "Serrana" es, en principio, un numen folklórico de las alturas, de las cuevas. Armada rústicamente de honda, se aparecía a los jóvenes viajeros incautos, a los pastores sencillos y después de competir en proezas con ellos o de seducirlos y gozarlos los destrozaba» (Caro Baroja 1989: 280).

Esta caracterización hace de la Serrana un caso central de la imaginación en torno a la cueva como lugar peligroso, y la sitúa muy cercana a la Onoscélide/Empusa, con rasgos comunes adicionales como el ataque a los viajeros (→§40.9) y la seducción seguida de muerte (→§42).

En la versión más antigua recogida de los romances sobre este personaje, de 1667, se la presenta así (cit. en Caro Baroja 1989: 271):

1 *Allá en Garganta la Olla,*
en la Vera de Plasencia,

[580] Merece una mención especial la referencia a que de la piedra con que cerraba por la noche su cueva, de más de doscientas arrobas, «se hizo, por haberlo ella dejado así dispuesto, la pila bautismal existente en la iglesia parroquial de Garganta la Olla» (Hurtado 1902: 70-4, cit. en Caro Baroja 1989: 285).

salteóme una serrana,
blanca, rubia, ojimorena.
[...] *Entre los montes andaba*
de una en otra ribera,
con una honda en sus manos
y en sus hombros una flecha.
Tomárame por la mano
y me llevara a su cueva;
por el camino que iba,
tantas de las cruces viera.
Atrevíme y preguntéle
qué cruces eran aquellas,
y me respondió diciendo
que de hombres que muerto hubiera.

La cueva de la Serrana, donde agasaja a sus huéspedes con ricas viandas y música para después acostarse con ellos (→§42.3, →§42.2, →§42.1) es también el centro de un cementerio, en el que yacen cuantos han gozado de sus favores. En la versión del romance editada por Bonifacio Gil en 1956 (cit. en Caro Baroja 1989: 276-8), versos 33-44, los huesos y calaveras de las víctimas forman un montón dentro de la cueva misma:

Agarrado por la mano
le ha subido la escalera,
le mandó luego hacer lumbre
y al resplandor de la hoguera,
ha visto un montón de huesos
y un montón de calaveras.
—¿Cuyos son aquellos huesos
y esas tantas calaveras?
—De hombres que yo he matado
por esos montes y sierras,
como contigo he de hacer
cuando mi voluntad sea..

En la versión editada por Menéndez Pidal (1976: 244-6), versos 25-34, lo primero que ve el pastor al entrar en la cueva, es igualmente un montón de calaveras:

Diome yesca y pedernal
para que lumbre encendiera,
y al resplandor de la llama
vi un montón de calaveras:
—¿Cúyos son aquestos huesos?
¿Cúyas estas calaveras?
—Hombres fueron que he matado

por que no me descubrieran.
Tú alégrate, caminante,
buena noche nos espera.

En la última versión que ofrece Caro Baroja, el motivo toma un giro inesperado, que confluye con las creencias sobre las procesiones de ánimas que portan lo que parece cirios encendidos, pero se revela a la luz del día como restos humanos (Caro Baroja 1989: 278, versos 7-8)[581]:

Le ha mandado facer lumbre
con huesos y calaveras.

La misma variación aparece en otras dos versiones, recogidas en fecha posterior al estudio de Caro Baroja:

Ya trataron de hacer lumbre con huesos y calaveras
de hombres que había matado aquella maldita fiera.
(Díaz Viana y Manzano Alonso 1989: 72-3, versos 14-5).

Le mandó a qu'hiciera lumbre con huesos y calaveras,
y el muchacho, muy asustado, no replicaba siquiera.
(Lozano Manzano 1989: 410-11, versos 11-2).

En otra versión, de Orellana la Vieja, no incluida tampoco en el estudio de Caro Baroja, el tema de la cena y el de los huesos se funden en un brindis macabro (Tejada Vizuete y otros 1986: 67, versos 8-10):

Le ha cogido de la mano / y a su cueva se lo lleva.
-Bebe, bebe, serranito / bebe de esta calavera,
que puede ser que algún día / alguien de la tuya beba.

En algunas de las versiones, la morada de la Serrana es descrita incongruentemente primero como «cueva» y luego, pocos versos más adelante, como «cabaña» (así, la versión que da Menéndez Pidal 1976: 244-6), lo que evoca la hipótesis de Propp de que se trata del mismo centro iniciático que aparece en el cuento popular como la «cabaña de la Maga» (Propp 1987: 78-87).

La Serrana de la Vera aparece, en algunas versiones, como un personaje con rasgos animales. Así, especialmente, en la versión recogida por Bonifacio Gil, en que la Serrana se despide así del pastor que ha conseguido huir de sus garras (cit. en Caro Baroja 1989: 278, versos 73-8):

[581] Martos Núñez y Porcar Saravia (1997: 208) notan igualmente, aunque por razones distintas a las aquí aducidas, la semejanza entre la Serrana y «las ánimas en procesión que raptan a quienes encuentran a su paso (Santa Compaña)».

—¡Anda —le dice— villano,
que me dejas descubierta,
que mi padre era pastor
y mi madre fue una yegua,
que mi padre comía pan
y mi madre comía hierba!

Un testimonio recogido en Piornal a finales del siglo XVIII atribuye a la Serrana un cuerpo híbrido, acorde con su desigual parentela:

> *Ay una cueva, según tradicción, que una bestia medio muger de el medio cuerpo arriba y del medio cuerpo abajo, de bestia igual, habitaba en el verano, de tanta fortaleza, que tiraba a la Barra con una piedra que pesa más de 100 arrobas y ella misma se precipitó para no ser cogida; está la cueva a poniente, distante de el pueblo 3 quartos de legua y para el yvierno tenía otra cueva para habitar, llamado el puerto de la Serrana* (recogido por Tomás López, cit. en Martos Núñez y Porcar Saravia 1997: 210).

Dos versiones andaluzas del romance incluyen referencia a este caracter híbrido del cuerpo de la Serrana:

De la cintura pa abajo tiene estatura de yegua,
de la cintura para arriba de persona humana era.
Aquí tenéis los motivos que fuera hecha una fiera.
(Galindo Ocaña y otros 1989: 548).

De la cintura pa arriba de persona humana era,
de la cintura pa abajo era estatura de yegua.
(Piñero Ramírez y Atero Burgos 1989: 469).

La explicación genealógica del carácter híbrido o monstruoso del personaje recuerda poderosamente las tradiciones análogas que hacen a Onoscélide hija de un joven y una burra (→§39.1); su forma híbrida de bestia y mujer, consecuencia lógica de dicha desigualdad entre sus progenitores, es igualmente característica de la ogresa griega (→§31).

Como elaboración tal vez de la presencia real en cuevas de animales peligrosos para el hombre, como el oso cavernario, monstruos decididamente animales habitan con frecuencia las cuevas en los mitos griegos (el León de Nemea, la Hidra de Lerna: Ps. Apollod. *Bib.* II 5, 1-2), y en otros muchos folklores, por ejemplo el panameño:

> *¡La sierpe! La sierpe es una culebra muy grande y diferente a todas las culebras que viven por estos llanos y rastrojos. Es una de las serpientes que vivieron en el principio del mundo, y que Dios dejó (por suerte casi todas se acabaron) que*

quedara alguna en las rejollas de las montañas y en las cuevas de las cabeceras de los grandes ríos para que tengamos temor de Dios, que por su bondad no ha permitido que esos animales sigan creciendo y aumentando para perjuicio de la gente (Miranda 1972: 155-7).

o el de los indios amazónicos indios Emberá-Catía:

Oatomía es un animal del tamaño del oso hormiguero, que vive en los cerros, dentro de la tierra. Desde sus cuevas chuza a la gente y le chupa la sangre como un tábano (*Cocoweb* s.v. *Oatomía*; cf. Vélez Vélez 1982: 235-7).

Pipío es una enorme culebra, de cabeza bestial, que vive en las cuevas próximas a los ríos y devora los hombres (*Cocoweb* s.v. *Pipío*; cf. Vélez Vélez 1982: 235-7).

Entre los chinantecos mexicanos, se cree que habita espeluncas «la gente de la cueva», que son protectores o «dueños de los animales» y ejercen control sobre los cazadores (Weitlaner 1981: 112-8, 125-6).

La frontera entre fiera, monstruo y ser sobrenatural es, con frecuencia, vaga, como pueden atestiguar estos versos de Pío Baroja incluidos en sus *Canciones del suburbio*, que reelaboran tradiciones sobre la Fiera Corrupia, un animal habitual en las pliegos de cordel de los siglos XVIII y XIX:

En Villabruta del Monte,
en una caverna oscura
que se abre en una oquedad
del Pico de Peña Cruda,
se ha presentado un engendro,
un fantasma, una furia
que los más listos del pueblo
llaman la «Fiera Corrupia».
Es un animal monstruoso,
Como un gato lleno de uñas,
Con cabeza de serpiente
y ojos grandes de lechuza;
parte cubierta de pelo
y otra cubierta de plumas;
de un aspecto tan terrible,
que al mismo demonio asusta.

Al atribuir a la Onoscélide una morada en cuevas y barrancos, se la sitúa en una galaxia connotativa que reune lo mortuorio, lo uterino, lo digestivo, lo sagrado numinoso y lo animal o salvaje. Dado que estas connotaciones están, todas ellas, presentes de modo

señalado en el propio personaje (guardián del Hades, espectro embarazado, πνεῦμα, φάσμα, θηρίον) la ubicación resulta muy coherente, de modo que vivienda y habitante se corresponden estrechamente.

CAPÍTULO V:
MOMENTO DE APARICIÓN

38. ¿Cuándo aparece Empusa?

Según los testimonios de que disponemos, la aparición de Empusa en el mundo de los vivos tiene lugar en dos momentos muy concretos del día: a mediodía, cuando se sacrifica a los muertos (→§38.1), o durante una noche de luna llena (→§38.2)[582]. Ambos momentos, aparentemente muy distintos, comparten ciertos rasgos: son momentos de temperatura extrema, propicios al sueño y sus ensueños, y al contacto del mundo invisible con el visible.

38.1. Mediodía.

Si me pierdo tú me buscas
a las doce del mediodía
donde nace la morena
(canción de las brujas de Trinidad, Cuba; Feijóo 1996: 251).

La hora de mediodía tiene un estatuto especial en las creencias de muchos pueblos[583]. De un modo general, hay una marcada tendencia a ver en esta hora del día una apertura (*heure de passage*) entre dos mundos próximos pero rigurosamente delimitados[584]: el de los vivos y el de los muertos[585]; el de lo profano y lo sobrenatural[586]. Así, encontramos las siguientes creencias, derivadas de ese principio general:

---

[582] El hecho de manifestarse de modo característico en ambos momentos (el mediodía y la noche) se atribuye a otros seres sobrenaturales. Según Arbesmann (1958: 17), en Asiria era común la creencia *which regarded midnight and noonday as periods especially dangerous and haunted by demonic agencies*. En las leyes de Manú se prohibe pararse en las encrucijadas a mediodía y a medianoche (Caillois 1937a: 164). La misma asociación se encuentra en Europa: así, el druida guardián de un bosque sagrado cercano a Marsella teme, según Lucano, penetrar en la espesura tanto a mediodía como durante la noche, ante la posibilidad de topar con el señor de la foresta: *Medio cum Phoebus in axe est / aut caelum nox atra tenet, pauet ipse sacerdos / accessus, dominumque timet deprendere luci* (*Farsalia* III, 423-5). Dentro de Hispanoamérica, en Surinam, según Frazer (1929: III 359-60), se cree que los espíritus invisibles, *bribi*, abandonan sus moradas a mediodía y durante la noche. En el antiguo folklore eslavo, los vampiros se manifestaban también a mediodía y medianoche (Caillois 1937b: 156 n. 5).

[583] La bibliografía sobre el *demonio de mediodía* y las creencias paralelas es amplia. Sobre los textos bíblicos y patrísticos, v. Labriolle 1934, Arbesmann 1958. Para el examen tipológico de estas creencias, sigue siendo definitivo el exhaustivo y esclarecedor estudio de Caillois (1937a y 1937b). Cf. también González Terriza 1995.

[584] El carácter liminar de la hora hace que se asocie, por analogía, con el umbral del hogar (así, en Creta se considera peligroso permanecer en el umbral durante el mediodía: Caillois 1937b: 73; en Paraguay, «una persona está expuesta al Yasy Yateré cuando traspasa los umbrales de su casa»: Blache 1979: 5) y con la triple encrucijada (*An. Athen.* p. 94, 6: μεσημβρινὸν δαιμόνιον, φανταστικὸν δαιμόνιον καὶ ἐπὶ τὰ τριόδια καθορώμενον; Russell (1995b: 99) incluye la siguiente historia, tomada de la obra *Dialogus magnus visionum atque miraculorum* del autor eclesiástico del siglo XIII Cesáreo de Heisterbach 5. 16: «un caballero llamado Enrique de Falkenstein... proclamaba no creer en los demonios y, para demostrarlo, pidió a un mago llamado Felipe que llamase a algunos en su nombre... Felipe le llevó a un cruce de caminos a mediodía y trazó un círculo mágico»). Sobre el umbral, observa Johnston (1995a: 363): *The common belief that the doorway is a gathering place for demons also expresses the liminal status of the demonic, for the threshold is neither inside nor outside of the house, it belongs to neither the interior sphere nor that of the outside world; crossroads —the interstices* between *three or four roads— also are demonic in many cultures*.

[585] Una forma de este acercamiento entre vivos y muertos viene dada por la disminución o incluso desaparición absoluta de la sombra, rasgo diferencial entre unos y otros, cuando el sol está en el cénit.

A. A mediodía (y en las horas siguientes) se realizan los sacrificios a los difuntos[587];

B. A mediodía se manifiestan los difuntos y otros seres del mundo subterráneo[588].

B1. Hay un demonio o ser espectral que se manifiesta, característicamente, a esta hora: *daemon meridianus* o *daemonium meridianum*, μεσημβρινόν δαιμόνιον[589].

Según los pitagóricos, los muertos no tienen sombra (Plutarco, *Cuestiones griegas* 39); a mediodía, sus figuras pueden resultar, pues, indistingibles de las humanas. Es común la creencia de que la pérdida de la sombra implica la del alma o la de la vida, lo que explica que los vivos deban permanecer en sus casas a mediodía, para no arriesgarse a perderla. Quien no tiene sombra, está muerto: la hora en que no hay sombra es, pues, la hora de los muertos (cf. Caillois 1937a: 158-9). Según una tradición local, se creía que los que iban a morir en un año no arrojaban sombra cuando entraban en el santuario del monte Liceo, en Arcadia (Paus. 8, 38, 6; Polibio 16, 12, 7; Plutarco, *Cuestiones griegas* 39). La ausencia de sombra permite distinguir también a las «hadas de mediodía» del folklore alemán (Caillois 1937a: 159). En el folklore de Brunschwick se dice que se entierra a los muertos a mediodía, porque solo a esa hora la luz permite el viaje sin problemas del alma al paraíso (Caillois 1937a: 162). Al estar más cercanos ambos mundos, el mediodía es también el momento adecuado para que los vivos penetren en el reino subterráneo, en el otro mundo (Caillois 1937a: 164); en Meandro, un pueblo cercano a Nisa, durante las fiestas anuales jóvenes atletas ungidos con aceite llevaban a mediodía un toro a una caverna de vapores mefíticos, consagrada a Plutón y Perséfone, y allí la víctima moría asfixiada (Estrabón 24, 1, 44).

[586] De este modo, por ejemplo, se inicia un cuento indio sobre una princesa que alterna la forma humana con la canina: *Once upon the time there was a youth who used to herd buffaloes; and as he watched his animals graze he noticed that exactly at noon every day a she-dog used to make its way to a ravine, in which there were some pools of water...* (Bompas 1909: 254-5, «The Dog Bride», cuento LXXXV).

[587] Según varias fuentes, el mediodía divide la jornada en dos mitades: durante la primera se hacen sacrificios a los dioses olímpicos; durante la segunda, a los muertos (κατοιχομένοις). Así, Antígona hace libaciones en honor a su hermano a mediodía (Sófocles, *Ant.* 415-7). La hora del mediodía está, según estas mismas fuentes, consagrada a los difuntos y héroes: así, Eust. ad *Il.* 8, 66: τὸ γὰρ μεσημβρινὸν τοῖς κατοιχομένοις ἀπένεμον εἰς χοάς; *Schol. in Il.* 8, 66: τὸ γὰρ μεσημβρινὸν τοῖς κατοιχομένοις ἐνέμετο; *EM* s.v. ἱερὸν ἦμαρ: ἀπὸ δὲ μεσημβρίας ἔθυον τοῖς καταχθονίοις. Cf. Caillois 1937a: 150-1, 160-73. La filosofía neoplatónica de Proclo identifica la mañana (cuando el sol asciende) con la generación, y la tarde (cuando desciende) con la destrucción y la muerte (Proclo, *In Plat. Rempubl.* II, 58). Esta distinción recuerda la creencia azteca de que, tras la hora crucial del mediodía, el Sol de la mañana es sustituido por un «falso Sol de la tarde... Sol y Luna a la vez», que avanza custodiado desde el cenit al ocaso por las fantasmas de las mujeres muertas de parto; estas, al llegar la noche, se convierten en esqueletos y se aparecen a sus maridos, especialmente en las encrucijadas (Graulich 1990: 271).

[588] Fantasmas visibles a mediodía: Seru. *Georg.* 4, 401 (*medios cum sol accenderit aestus: fere enim numina tunc uidentur*); la misma creencia en el folklore neohelénico: Πολίτης 1871: 408; almas en pena de todo tipo, en el folklore alemán: Caillois 1937a: 163; mulé (*revenants*) en el folklore gitano: Sánchez Dragó 1982: II 141-2; espíritus invisibles, en las creencias de Surinam: Frazer 1929: III 359-60; genios, en el cuento popular argelino: Fanjul 1977: 252; el fantasma del héroe Protesilao: Philostr. *Heroica* 143, 21-22; los fantasmas de los gigantes que lucharon contra Zeus, en el campo lleno de osamentas de Flegra: Philostr. *Heroica* 1, 3; el fantasma de un capitán sirio: Flegón de Tralles, *Mirabilia* 3. Subiendo de rango, encontramos a la misma hora una aparición de Hécate: Luciano, *Philopseudeis* 34, 22, y aun otra del mismo Plutón junto a Perséfone (Proclo, *In Plat. Remp.* 2, 119). En el folklore europeo, se cree que a mediodía el Diablo muele su grano, cuenta su plata o se echa la siesta a la sombra de ciertas piedras (Caillois 1937a: 157). Según Vasco de Gama, en Calecuth había un templo en el que no se podía entrar a mediodía: el transgresor moría de pánico al ver allí convocados en gran número a los demonios (Caillois 1937a: 160); tampoco en los templos griegos se podía entrar a esa hora, según Porph. *Antr. Nymph.* 26.

[589] Δαιμόνιον μεσημβρινόν, *daemon meridianus*: aparece por vez primera en *Salmos* 90: 5-6; identificado con Diana: *PL* 71, 1004, nota al pie: *Dianam daemonium esse meridianum*; identificado con la acedia: Du Cange 1678 s.v. *daemon meridianus*; un súcubo llamado Meridiana en la obra de Walter Map

C. A mediodía se manifiestan los dioses de la Naturaleza salvaje (diosas vírgenes: Ártemis-Diana, Atenea[590]) y los espíritus menores del mismo ámbito (ninfas, sátiros[591]).

C1. Hay un espíritu de la naturaleza que se manifiesta, característicamente, a mediodía[592].

Al estar marcada la hora de mediodía como propia de difuntos, divinidades y espíritus, resulta impropia para los mortales, que no deben andar por los territorios exteriores al lugar de residencia de los hombres (bosques, campos, montañas), ni por sus límites, sino entregarse al sueño o, al menos, el reposo, dentro del espacio seguro de su casa o aldea. Si esta prohibición se rompe, el demonio (B1) o espíritu de la naturaleza (C1) que vigila esta hora castigará al sacrílego: la tensión que comporta la presencia de un ser mortal en esta hora se resuelve, lógicamente, con el paso de este al mundo de los muertos o espíritus, perdiendo la posibilidad de retornar a su condición de ser vivo[593].

La ruptura de la actitud piadosa que supone la siesta se ejemplifica en el hecho de que el dios Pan o Fauno duerme en esa hora[594]; si los pastores tocan la flauta, el dios puede despertarse y castigar duramente a quienes han arruinado su descanso (Teócrito I, 15-18).

De Nugis Curialium IV 11 (1185): Robbins 1988 s.v. *súcubos*, Vàrvaro 1994: 75-90; Μεσημβρία como uno de los nombres de Gelo: *An. Athen.* p. 131 (→G§11.35); hadas de mediodía, carentes de sombra: Caillois 1937a: 159; asustaniños llamado ο μεσημερής, en Naxos: Stewart 1991: 172; demonio portugués del mediodía, *o homem das sete dentaduras*: Pedroso 1988; Yasy Yateré, un duende de mediodía en el folklore paraguayo: Blache 1979 (agradezco a la autora el envío de este artículo); el Curupí, dios guaraní de enorme falo que camina por el monte a la hora de la siesta: Colombres 1986; Pschesponiza, *Meridiana*, en el folklore eslavo: Pedroso 1988: 235. Más referencias en González Terriza 1995: 101, n. 17.

[590] Diana bañándose a mediodía, cuando Acteón la sorprende: Ovidio, *Fastos* IV 761; *Met.* III 143-5; Atenea bañándose a mediodía: Calímaco, *Lavacrum Palladis* 72-4; el dios de un bosque sagrado celta: Lucano, *Farsalia* 423-5; Holda se baña en lagos y pozos a mediodía: Grimm 1835: 222, Leach 1950 s.v. *Holde, Holle, Hulda, Hulle or Holl*.

[591] Ninfas en general: Filóstrato, *Im.* 2, 11, 13-5; sátiros y Náyades: Ausonio, *Mosella* 178-85; ninfas de Libia: A.R. 4, 1312-3; Dríades: Ovidio, *Fastos* IV 761; Nereidas, en el folklore neohelénico: Πολίτης 1871: 106, Schmidt 1871: 119, Blum y Blum 1970: 113-4.

[592] El «hombre de las aguas» se encuentra crecido, por lo que es peligroso para los niños acercarse a ríos y estanques: Pedroso 1988: 235; la λάμια del lago de Koroni, en el Peloponeso, ahoga a quienes se bañan en sus aguas a mediodía: Stewart 1991: 172. En Melos, las Nereidas reciben específicamente el nombre de Μεσημεργίαταις (Πολίτης 1871: 106 n.3).

[593] El peligro se intensifica en las encrucijadas, lugar de manifestación predilecto de Hécate y los fantasmas asociados a ella: así lo indica la mención en un texto mágico del μεσημβρινὸν δαιμόνιον, φανταστικὸν δαιμόνιον καὶ ἐπὶ τὰ τριόδια καθορώμενον (*An. Athen.* p. 94, 6). En las leyes de Manú se prohibe pararse en las encrucijadas a mediodía y a medianoche (Caillois 1937a: 164). Sobre la relación de Hécate y Empusa-Onoscélide con las encrucijadas, →§28.11,→§37.5.

[594] Ovidio, *Fastos* 4, 761. También duerme Proteo: *Od.* 4, 400 ss. En el folklore letón, es el propio Sol quien, al alcanzar el punto más alto, se echa una breve y paradigmática siesta; se explica así el fenómeno por el cual el sol parece detenerse inmóvil en el cénit (Caillois 1937b: 69). Sobre esta detención del Sol, así como sus explicaciones e implicaciones en la mitología, cf. el esclarecedor estudio de Ortega (1993, cap. 6).

Por otra parte, aun en el caso de que no se produzca ningún sacrilegio, la cercanía de ambos mundos implica de por sí un riesgo insoslayable para los mortales; especialmente si estos se entregan al sueño, acción propia de la hora, pero también estado liminar, análogo a la muerte y peligroso en sí mismo. El demonio (B1) o espíritu de la naturaleza (C1) propio de esa hora, o en general los espíritus limítrofes entre ambos dominios, pueden atacar en sueños al durmiente, especialmente si la siesta tiene lugar al aire libre[595]: así, se nos dice que Diana, confundida con el sopor o pesadez[596] que su presencia produce (la acedia, *taedium* o *anxietas cordis*)[597], ataca a los durmientes; o que los demonios súcubos (del tipo de Lilith) tientan la conciencia del varón, provocándole un sueño erótico, con la finalidad de robar su semen[598].

En este contexto se entiende bien que Empusa, criatura situada entre el mundo de los vivos y el de los muertos, cumpla la función B1, en conexión precisamente con el enunciado A[599]:

> δοκεῖ δὲ ταῖς μεσημβρίαις φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζωσιν (E2B-1, E31).
>
> οἱ δὲ [τὴν Ἔμπουσαν οἴονται] φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον καὶ τὰς μορφὰς ἐναλλάττον, καὶ μεσημβρίαις πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅταν τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον (E34A)[600].
>
> ...μεσημβρίαις πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅτε τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον (E37).

---

[595] Cf. lo relativo al Yasy Yateré, un asustachicos paraguayo con rasgos de íncubo, que actúa a mediodía: «La siesta en un clima tropical implica un riesgo. Es el momento del día en que se suspende la actividad, se acallan los ruidos, la luz reverbera y enceguece, un calor sofocante y agobiante emana de la bruma« (Blache 1979: 4-5). «Quien está más expuesto a la acción del Yasy Yateré es aquel individuo que, por alguna razón, está fuera de casa a la hora de la siesta» (Blache 1979: 5).

[596] Es probable que la pata de bronce de Empusa sirviese para abrumar con su peso a sus víctimas durante el sueño. →§28.6,→§33.3. Evagrio Póntico llama al demonio de mediodía τῶν δαιμόνων βαρύτερος (*PG* XL, 1271).

[597] Diana identificada con el *daemon meridianus*: *PL* 71, 1004, nota al pie; *daemon meridianus* identificado con la acedia, desde la obra de Orígenes: Du Cange, s.v. *daemon meridianus*, Arbesmann 1958: 19. Según Juan Casiano, *Instituta Coenobiorum* X, 2, 3, cit. en Labriolle 1934: 51, este sopor febril invade a los monjes en la hora sexta (de donde deriva el nombre de nuestra *siesta*), haciéndoles perder todo interés por la vida monástica.

[598] Lilith se une a los mortales en sueños, robándoles su semen: Levi 1989: 24; Onoscélide se une en sueños a sus víctimas: E16; se une a ellos κατὰ φαντασίαν: E51; súcubos: cf. Robbins 1988 s.v. *súcubos* y *relaciones sexuales con demonios*.

[599] La relación entre Empusa y el demonio meridiano ha sido señalada por varios autores, uno de los cuales, especialmente reductivo, es Róheim (1974: 2), para quien *the Greek Empusa is the daemon meridianus of folklore*.

[600] Como indica Caillois (1937a: 160-1), *il ne s'agit pas évidemment du repas funèbre (περίδειπνον) qui avait lieu à la tombée de la nuit, mais des libations ou offrandes qu'on venait offrir aux morts sur la stèle funéraire.* Ἐναγίζειν es un verbo técnico para los sacrificios ctónicos, en los que las víctimas (σφάγια) eran negras, habitualmente cerdos, con las gargantas dirigidas hacia el suelo (Espejo Muriel 1995: 43).

Esta manifestación a mediodía, parte central del día, tiene analogía con otro período central, en este caso del ciclo anual: la canícula («perrina»), período más caluroso del verano, cuyo comienzo viene señalado por la aparición el 27 de julio del Perro[601], la estrella Sirio (Detienne 1982: 62-3). Como indica Caillois 1937b: 56, *le Canicule est très exactement le période qui correspond dans l'année à l'heure de midi dans la journée*. En las *Asambleístas* aristofánicas, la aparición de las Viejas asociadas metafóricamente con Empusa tiene lugar justo en esta época (Bowie 1993: 256, González Terriza 1996b: 294)[602].

Tanto la hora de mediodía como la canícula tienen una connotación sexual[603]: el deseo femenino es entonces intenso, y peligroso para el hombre, cuya fuerza decae (Hes. *Op.* 582-8, Ps.-Arist. *Prob.* 879a26). Ello encaja perfectamente con el papel de Empusa como súcubo ardiente[604] que, tras seducir a sus víctimas, les roba la fuerza vital a través de la sangre y/o el semen. Además, hay una relación estrecha entre estos períodos de extremo calor y la insolación o *siriasis*, cuya víctima predilecta son los niños (Detienne 1982: 210), como lo son de las ogresas.

Por otra parte, tanto la hora de mediodía como la canícula se asocian con la ausencia de viento y la creación de una atmósfera pútrida. El sol ardiente del mediodía *fait monter, de la boue et de la fange, des miasmes pestilentiels et des exhalaisons empoisonnées* (Caillois 1937a: 172). Sirio, dice Hesíodo, corrompe la carne de los huesos y hace que se pudran en la negra tierra (Hesíodo, *Escudo* 152-3). Empusa, por su parte, tiene, como ya notamos, una pierna podrida, de estiércol (→§33.4).

---

[601] Recuérdese la asociación de Empusa con el perro (→§28.5,→§29.1), que resulta, pues, convergente con su asociación con los momentos más calurosos del día y del año. El calor de la canícula se representa en ocasiones en la figura de una perra, ἡ Μαῖρα (Call. *Aet.* 3, 1, 35; AP 9, 555, Nonn. *D.* 5, 221), nombre que se aplica también a la perra de ojos de fuego en que Hécuba es transformada por Hécate (Lyc. 334), y que resulta muy cercana a Empusa; la propia Sirio es a veces personificada como femenina (Caillois 1937b: 56, n.8). Según un escolio a la *Odisea* 11, 326 Mera era una doncella que murió virgen, es decir, una ἄωρος del tipo de Gelo; ello explicaría su aparición en la *nekya* odiseica, ya que las cinco categorías de muertos que acuden a la llamada de la sangre (*parthenikai*, *nymphai*, jóvenes que murieron solteros, guerreros y ancianos sufrientes; a los que hay que añadir a los ἄταφοι como Elpénor) entran dentro del tipo general de las almas en pena, denominadas en textos posteriores ἄωροι y βιαιοθάνατοι (Johnston 1994: 139).

[602] El mismo círculo de asociaciones (asustachicos/mediodía/verano/actividad sexual) se da en las tradiciones sobre el Yasy Yateré paraguayo, un duende que actúa a mediodía, raptando a los niños, y seduce y embaraza a sus víctimas femeninas: «se asocia al Yasy Yateré con el verano —el momento radiante de sol—, con la germinación de plantas y en especial con el maíz» (Blache 1979: 5).

[603] Sobre las connotaciones sexuales del mediodía, cf. Caillois 1937b: 150-1.

[604] Empusa tiene un rostro que brilla, lleno de fuego (E2B); Gregorio Nacianceno asocia a Empusa con el fuego interno que hace concebir al alma deseos ilegítimos (E20). Hécate/Perséfone es πυριδρακοντόζωνε παῖ, «niña que te ciñes con serpientes de fuego» (*PGM* 4. 1405). Hécuba, tras arrancar los ojos a Polimestor, es convertida por Hécate en una perra de ojos de fuego. La asociación con el fuego aparece también en el personaje, tipológicamente similar, de la Mulánima: «MULÁNIMA. Fantasma de una mujer que por sus pecados es condenada y convertida en mula. Con esta forma recorre los caminos a toda velocidad, cargada de cadenas y echando fuego por la boca, atacando y dando muerte a cuantos encuentra a su paso. Busca de esta manera un valiente que la haga frente y logre sacar el freno que lleva en la boca, liberándola del castigo» (*Diccionario de mitos y leyendas*, s.v. *Mulánima*).

En resumen, podemos indicar varias razones que hacen del mediodía un momento idóneo para la manifestación de Empusa: se trata de un momento liminar; consagrado a los muertos, en el que es común la siesta (y, dentro de ella, el ensueño erótico), en el que el hombre es especialmente vulnerable a la pérdida de la fuerza vital por el coito onírico o la acedia, y los niños a la insolación, en el que el ambiente se vuelve fétido y la carne se pudre.

Tanto Lamia como Gelo aparecen también vinculadas a esta hora límite (→L§88, G§32).

38.2. Noche.

Es un universal el que día y noche se conciban como términos de oposición, en analogía con otras díadas complementarias: luz / oscuridad, calor / frío, vida / muerte, sol / luna. La noche es, connotativamente, el tiempo de los muertos, de la sombra, y de la luz fría de la luna, que se identifica a partir de cierto momento con las diosas Ártemis/Diana y Hécate.

La frase que el folklore asturiano atribuye a la Huestia o compañía de los difuntos («andad de día, que la noche es mía»[605]) recoge el hecho de que, tal como sucede con la hora del mediodía, la noche es un espacio vedado en principio al tránsito de los mortales, en el que la mayor parte de los hombres se entregan al sueño, y por el que circulan libremente seres salidos del mundo soterraño (como los que forman el cortejo de Hécate).

Es, pues, esperable que la noche (y, en particular, una noche de luna, con la presencia de su diosa tutelar) sea un ámbito idóneo para Empusa[606], y que esta, de igual modo que guarda la entrada al mundo soterraño y la hora bruja del mediodía, estorbe el viaje de quienes se aventuran en tales circunstancias por los caminos, como es el caso de Apolonio y su séquito en la *Vida de Apolonio* (E12A):

> Παραμείψαντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους εἰδεῖν φασιν, οὕς ἤδη μελαίνεσθαι, και πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ τὸν Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. ἐν δὲ τῇ μέχρι τοῦ ποταμοῦ τοῦτου ὁδοιπορίᾳ τάδε εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια. ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελένῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι...

[605] Cabal 1993: 70. Cf. la copla andaluza: «Entre las doce y la una/ anda la mala fortuna» (Cabal 1983: 54-5, con expresiones semejantes sicilianas y bretonas).
[606] Sobre el carácter nocturno de casi todas las ogresas, cf. Gaster 1952: 136-7. Sobre la luna, cf. la escueta advertencia marroquí: «No está bien dormirse a la luz de la luna» (Ibn Azzuz 1958: 35), que nos ofrece un paralelo a los tabús contra la siesta de mediodía.

Habiendo bordeado el Caúcaso, cuentan que vieron hombres de cuatro codos, las cuales eran ya negros, y a otros de cinco codos, cuando atravesaban el río Indo. Y en la travesía hasta este río, hallaron lo siguiente, digno de relato: marchaban bajo el resplandor lunar, y cayó sobre ellos una aparición de Empusa, que se volvía una cosa y luego otra y no era ninguna...

En los *Relatos verídicos* (E11B), los marineros llegan al atardecer (ἑσπέρας) a la isla de las Ὀνοσκελεῖς; la misma expresión utiliza Empusa de Corinto para concertar su cita con Menipo (E12B): ἑσπέρας... ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος.

Una *Vida* anónima de Esquines y los escolios a Apolonio Rodio confirman este carácter nocturno de Empusa: νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα (E45A); φάσμα γάρ τι ἡ Ἔμπουσα νυκτερινὸν (E48). El *Testamento de Salomón* (E16), por su parte, indica que Onoscélide camina las más de las veces bajo la luz de la luna (tal como lo hace en el texto de Filóstrato). El rey Salomón recuerda así su diálogo:

εἶπον δὲ αὐτῇ· «ἐν ποίῳ ἄστρῳ διέρχῃ;» ἡ δὲ εἶπεν· «ἐν πανσελήνῳ, διότι καὶ ἐν σελήνῃ τὰ πλείονα ὁδεύω.»

Añadí:
—¿Bajo qué signo caminas?
Respondió [Onoscélide]:
—Bajo el de la luna llena, porque la mayoría de las veces ando por la luna.

En uno de los textos mágicos editados por Delatte en los *Anecdota Atheniensia* (E52) reaparece esta información tomada del *Testamento*:

ὁρκίζω σε (...) τὴν ἐπιλεγομένην Ὀνοσχελήν, ἥ τις διέρχεται διὰ τοῦ ἄστρου τοῦ σεληναίου.

Es curioso observar que la vinculación con la luna puede darse aun cuando un asustachicos no actúe por la noche, sino únicamente a mediodía: tal es el caso de Yasy Yateré paraguayo, cuyo nombre significa *Trozo de luna*, aunque solo actúe en los momentos de mayor intensidad solar (Blache 1979: 7).

CAPÍTULO VI
FAMILIA

39. Empusa y familia.

Dada su naturaleza inhumana, y la superposición que se da en ella de lo erótico y lo mortal, parece poco probable que Empusa pueda tener padres ni descendientes. Lo primero, por el hecho de ser una emanación inmaterial de Hécate, un ser que no es del mundo de la generación, sino del de la muerte; lo segundo, por el hecho de que su sexualidad (como la de otros monstruos femeninos) está caracterizada como infecunda, destructora de vida en vez de generadora.

Así lo confirman las fuentes, con unos pocos datos discordantes en los que vamos a detenernos brevemente.

39.1. Padres para Onoscélide.

En la leyenda recogida por el paradoxógrafo Aristocles (E6) y por el Pseudo-Plutarco (E7A), se da el nombre de Onoscélide a la joven nacida del amor de un joven misógino, Aristónimo, con una burra[607]. El mismo Pseudo-Plutarco nos da una leyenda paralela romana, tomada de Agesilao (*FHGr* IV 292), en la que, en vez de con una burra, un joven misógino se une con una yegua, y, en vez de a Onoscélide, engendra a Epona, la diosa céltica de asnos y caballos (E7A)[608].

El texto da razón de la condición híbrida de la criatura, oscilante entre dos *taxa* incompatibles: la condición humana y la animal. Cada uno de estos *taxa* encarna en un personaje, y se presenta a Onoscélide como fruto de su unión sexual. El relato resulta paralelo a otra historia de amor entre dos *taxa* incompatibles, la recogida por Flegón de Tralles (fr. 1), en la que un joven mantiene amoroso deliquio con el cadáver viviente de su prometida. En este caso, sin embargo, el amor es infecundo, y se resuelve con la muerte del novio, tras el exorcismo de su amada.

Es coherente que figuras femeninas salvajes que seducen y luego matan a sus amantes, transgrediendo su rol sexual, sean a su vez resultado de un acto trangresor entre *táxa*, el bestialismo: así sucede, por ejemplo, en el caso de la Serrana de la Vera extremeña, a la que algunos romances atribuyen padre humano y madre yegua:

que mi padre era pastor
y mi madre fue una yegua,
que mi padre comía pan
y mi madre comía hierba!
(Caro Baroja 1989: 278)

[607] Sobre esta leyenda, v. el estudio monográfico de Ibáñez Chacón (2007).
[608] Sobre Epona, cf. Duval (1998), quien la define como «patrona de todos los équidos (caballos y yeguas de cría, mulas, asnos)». La imagen de Epona, relacionada con el Más Allá, figura en varias estelas funerarias.

Por otra parte, un ritual de lecanomancia incluido en los *Anécdota Atheniensia* presenta a Onoscélide como progenie (γέννα) de un demonio llamado Karkinar. El nombre de este personaje debe sin duda ponerse en relación con las glosas de Hesiquio Καρκώ· Λάμια (L39D)[609] y Κάβειροι· Καρκίνοι. El nombre recuerda también a los del tiburón (καρχαρίας) y el cangrejo (καρκίνος) y el adjetivo κάρχαρος, formas todas construidas a partir de la reduplicación de un radical *kar- o *khar-, con la idea de dureza (cf. sánscrito *khára-*, «duro, puntiagudo», el gótico *hardus*, «fuerte» y el persa *xār(ā)*, «peña, espina») (Chantraine 1968-80 s.v. κάρχαρος; Roberts y Pastor 1996 s.v. *kar-*). Entre los nombres secretos de la demonesa Gelo hallamos varios construidos a partir de esta raíz reduplicada (→G§10.6).

39.2. Empusa, madre de Aquiles.

En un texto chocante del poeta helenístico Dosíadas se alude elípticamente a Aquiles como «el hijo de Empusa» (E4). Este texto, al igual que el paralelo de Ptolomeo Queno en el que se indica que Aquiles era hijo de Lamia (→L§94.5), parte de una ecuación analógica o metafórica, un deslizamiento por el eje de la semejanza entre Tetis, Empusa y Lamia, cuyo denominador común es el de la πολυμορφία (→§36.2).

Esta interpretación viene confirmada por la paráfrasis en prosa que figura en los escolios al poema, donde se justifica la sustitución con estas palabras:

> ῾Αχιλλεὺς ὁ ἐν σποδῷ κοιμιζόμενος, ὁ υἱὸς τῆς ᾽Εμπούσης ἤγουν τῆς Θέτιδος (μεταβάλλετο δὲ εἰς μυρίας μορφὰς καὶ ἡ Θέτις ὅτε μιγῆναι ταύτῃ ὁ Πηλεὺς ἔσπευδεν)...

39.3. Onoscélide, encinta

Pero, sin duda, el rasgo más sorprendente y aislado dentro de los testimonios sobre la criatura es la advocación de Onoscélide como «demonio femenino encinto» que encontramos en uno de los textos mágicos tardíos editados por Armand Delatte (E51):

> ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον ᾽Ονοσκελίδα.[610]

En este texto, que a muy poca distancia contiene otra notable paradoja [σεσωματωμένον πνεῦμα, tomada del *Testamento de Salomón* (E16)], parece que el

[609] *Karkus* aparece como el cuarto nombre secreto de la demonesa Umm al-sibjan en un conjuro árabe perteneciente a la misma tradición que las εὐχαί griegas contra Gelo (Winkler 1931: 17).

[610] Torijano (2002: 67) traduce ἐγκυόμενον como *the embodied spirit*, lo que abre otra vía de interpretación. Wójcik-Owczarek (2015: 64 n. 224) pone en duda esta traducción y propone interpretar el texto como «demonio nacido», lo que a su juicio haría referencia a la historia según la cual Onoscélide nació como una mortal (E6).

hecho de estar embarazada contribuye a hacer la figura más inquietante y, al menos para nosotros, enigmática.

Dado lo aislado del rasgo, y la ausencia de un contexto más amplio, la interpretación ha de ser forzosamente tentativa. Ofrecemos diversas vías, que no deben entenderse como excluyentes: 1/ Onoscélide devora a su víctima, y esta vive en su vientre como un feto (κύος); la muerte, reversible o no, se asimila metafóricamente a la estancia en el útero materno; 2/ Onoscélide tiene un embarazo eterno, detenido, que expresa su incapacidad de procrear, y la hace monstruosa; 3/ Onoscélide, como Lilith, queda embarazada del semen de sus amantes, y engendra con él contravidas, espíritus de la muerte.

Desde el punto de vista infantil, una de las explicaciones más comunes del embarazo es que la mujer tiene un niño dentro porque se lo ha comido; sabemos por Horacio que Lamia devoraba varios niños, que luego se sacaban intactos de su vientre (L13; →L§126.2): un motivo de cuento popular cuya aparición más célebre se encuentra en la versión de los Grimm de *Caperucita Roja*.

> *El niño se representa el vientre como una cavidad que contiene, tal cual, los alimentos ingeridos como* [en] *los cuentos y mitos en que el niño devorado por un lobo, una ballena o un dios irritado, reaparece vivo tras la muerte de la bestia o del tragahombres, o bien es devuelto mediante vómito* (Ferenczi 1913: 111).

Esta metáfora tiene una aplicación privilegiada en la secuencia ritual de la iniciación, tal como se encuentra en numerosas tribus primitivas: en una determinada edad, los niños son raptados por un monstruo que los devora, y de cuyo vientre nacen de nuevo, convertidos en miembros adultos de la comunidad (cf. La Fontaine 1987: 140-3, 196 —ejemplo en el que los niños, en vez de paridos, son excretados por el monstruo que los ha devorado—). La secuencia es análoga al modelo por antonomasia de la muerte reversible: el recorrido mítico del dios Sol, Ra, en la mitología egipcia, que en el ocaso es devorado por la diosa Nut, y al amanecer nace de su vientre (Frankfort 1988: 190-1, 197-8; Neumann 1991: 158)[611].

El hecho de que, en las sociedades primitivas, el monstruo que devora a los iniciandos sea utilizado también como coco para asustar a los niños pequeños no iniciados y a sus madres (Róheim 1974b: 14) induce a pensar que en los asustachicos como Lamia, Empusa o Lilith puede haber un contenido iniciático análogo latente: es decir, que no devoran simplemente, sino que en algún sentido son una segunda madre para sus víctimas, quedan embarazadas de las mismas[612]. En el caso de Empusa, consta una relación de

[611] El motivo aparece también en la mitología azteca, atribuido a la diosa Tierra Tlaltecuhtli (con la diferencia de que, en este caso, se vomita al sol —parto oral—, como en el caso de las víctimas de Lamia): *it is believed that Tlaltecuhtli devours the sun at night and disgorges it before morning* (Ann y Myers 1993 s.v. *Tlaltecuhtli*).

[612] Cf., en el mismo sentido, Rybakova (2004: 6): *Lamia's cannibalism looks like an inverted pregnancy*. Merece la pena notar que según Horacio (L13) en la farsa popular se sacaban vivos los niños que Lamia se había comido de su *alvus*, palabra que significa «tripas», pero también «útero».

contigüidad entre su figura y un ritual iniciatorio concreto, los misterios eleusinos (→§37.3). Tampoco son escasos los relatos populares en los que el modo de escapar del peligro que significa la ogresa es tratarla como una figura materna, bebiendo leche de sus pechos o besándolos[613].

Este tema del par ogresa embarazada / ogresa que devora a sus víctimas queda también iluminado cuando se ubica en una constante metafórica central a nuestro estudio: la confusión de lo sexual con lo digestivo, algunas de cuyas manifestaciones pueden ser el embarazo por vía oral, el parto por idéntica vía, la superposición boca/sexo o fantasma de la *vagina dentata* y la equivalencia entre devorar a su víctima y quedar embarazada de ella, parirla y excretarla.

Aunque en el caso de las ogresas se trata casi siempre de una muerte reversible, conectada con el ritual iniciatorio (la víctima consigue salir del vientre de su segunda madre, por sus propias fuerzas o con ayuda exterior, y de este modo renace mejorado: «lo que no me mata, me hace más fuerte»), la metáfora del embarazo se da también en la muerte definitiva. Hay una creencia, tipológicamente común, que visualiza la muerte como ingreso en el vientre de la diosa del mundo soterraño, y que se manifiesta en el hecho de enterrar a los muertos en posición fetal en el interior de urnas o jarras, equivalentes al vientre materno (Neumann 1991: 162-4, Gimbutas 1991: 183).

Se da aquí una equivalencia analógica entre lo anterior y lo posterior a la vida: antes y después de esta, se está en el vientre de una mujer embarazada. «Por el principio de economía (o parsimonia) de la referencia simbólica, los procesos lógicamente antitéticos de la muerte y el crecimiento pueden ser representados por idénticos signos» (Turner 1980: 110). Este tema, que Róheim denomina «genitalización de la muerte», aparece con bastante frecuencia en las creencias de Ultratumba: entre los zuni australianos, se llama «vientre» al Otro Mundo; en el antiguo Egipto se afirma que los muertos hacen fértil el vientre de la diosa Nut (Róheim 1932: 212; cf. Neumann 1991: 44-5)[614]. Es esta lógica especular la que permite entender por qué, según la creencia popular marroquí, «soñar con un embarazo es señal de próxima muerte» (Ibn Azzuz 1958: 25).

> *Thus the womb of the earth becomes the deadly devouring maw of the underworld, and beside the fecundated womb and the protecting cave of earth and mountain gapes the abyss of hell, the dark hole of the depths, the devouring womb*

[613] Cf. por ejemplo lo referente a the *Fairy woman* o *Bean shith* en el folklore escocés: *Whoever sees her must not turn away, but steal up behind and endeavur to approach her unawares. When he is near enough he is to catch one of her breasts, and, putting it to his mouth, calls herself to witness that she is his first nursing or foster-mother (muime ciche)* (Campbell 1900: 43).

[614] Como indica Ana Leal (1996: 44), la misma concepción puede detectarse en Grecia: «Si la concepción del Hades olímpico y subterráneo se integró fue solo al lograr superponerse a una imagen precedente: la del seno materno de la tierra, la región de las germinaciones ciegas, la matriz rotunda que cobija también la sepultura, el túmulo o la vasija en que todo, hasta la posición del cuerpo, reproduce las condiciones que preceden al nacimiento, y cuya imagen visible es un soto siempre lustroso de hierbas y flores que disimulan la grieta de acceso a las simas, en expresión de Empédocles "las praderas hendidas de Afrodita"».

of the grave and of death, of darkness without light, of nothingness (Neumann 1991: 149).

Desde este punto de vista, la ogresa que ha devorado a su víctima, que la ha matado, queda lógicamente embarazada de la misma, como la diosa Nut lo está del dios solar: ambos hechos son lo mismo, en la simetría que hace coincidir los extremos invisibles de la vida.

Por otra parte, el embarazo supone una deformación aparatosa de la figura femenina, un elemento excesivo, δεινός, que puede ser objeto tanto de veneración como de espanto. Es difícil, por ejemplo, saber si las llamadas Venus prehistóricas[615] son obesas o embarazadas, o tal vez ambas cosas [James (1975: 30-2) y Neumann (1991: 96) piensan que se trata de mujeres en avanzado estado de gestación]; más aún, determinar cuál era la relación entre estas estatuas y los miembros de la comunidad que las producía (Leroi-Gourhan 1996: 93). Sí podemos asegurar que la obesidad no era un rasgo común, que su aparición en las imágenes tiene una significación, es un rasgo marcado, que no refleja particularidades raciales, sino un significado simbólico (Neumann 1991: 97). Como indica Turner, en relación a las máscaras africanas de rasgos faciales muy exagerados, y a veces pintadas con colores sorprendentes:

> *¿Qué significa esta exageración que a veces llega hasta la caricatura? Creo que este tipo de agrandamientos, disminuciones o cambios de color son una forma primordial de abstracción. El rasgo exagerado en exceso se convierte en objeto de reflexión* (Turner 1980: 115).

Podemos tener la misma certidumbre con respecto a la aparición del rasgo en el conjuro: su presencia es significativa, motivada[616]. En cuanto a la incertidumbre, también aquí aparece: mitigada por el hecho de que podemos insertar el rasgo en un conjunto de marcas, y observar las asociaciones analógicas que nos sugiere.

Si retornamos a las llamadas Venus prehistóricas, observamos que la obesidad / preñez no es en ellas un rasgo episódico (no tenemos representaciones post-parto o delgadas), sino constante. En la caracterización de las ogresas, el elemento de la detención de los procesos biológicos es capital: Lamia, por ejemplo, se vuelve un monstruo por la incapacidad de dormir y de criar hijos. De un modo u otro, se da en casi todas las ogresas un elemento de esterilidad, que se estima como detención en el proceso que lleva a las mujeres de παρθένοι a madres. Puede verse en su inmortalidad, como en la de Peter Pan, la idea de que si un proceso no se completa, uno queda atrapado en un punto determinado del mismo; incluso si su cuerpo muere, se ve forzado a regresar y perseverar obsesivamente en lo que, con mucha frecuencia, se plantea como una tarea ya imposible.

---

[615] Sobre la imagen de la mujer en el arte prehistórico, véase la obra monográfica de Delporte (1982).

[616] El rasgo no aparece exagerado en este único testimonio que lo muestra; sin embargo, se inserta en la misma serie que los senos enormes e hinchados de las ogresas. A primera vista, todos estos rasgos, asociados a la maternidad, resultan paradójicos en un espíritu de la infertilidad.

Una aplicación de este principio se encuentra en el hecho de que las madres que mueren durante el embarazo o el parto, así como sus hijos, se convierten con frecuencia, en las creencias populares, en espíritus liminares que atacan a los vivos. Así la creencia en la mitología azteca y siberiana:

> *The souls of women who, having died in childbirth, become demons combining death and birth also belong to the symbolism of the west. As spiders, hostile particularly to men, they dangle from the heavens; and as the demonic powers of primordial darkness, they escort the sun down from the zenith to its place of death in the west* (Neumann 1991: 184).

> *Entre las almas inquietas que vuelven a la tierra para perseguir a los vivos figuran las almas de las mujeres jóvenes muertas estando embarazadas. Esta creencia, que existía entre los aztecas, se vuelve a encontrar en Siberia, donde los buriato, para quienes estas almas «cogen a los niños por el cuello, donde sus dedos dejan marcas azuladas, o bien causan una enfermedad perniciosa con pituita a la persona que ha comido de un alimento tocado por ellas»* (Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *aparecido, fantasma* 2).

La misma creencia aparece en el folklore de la India:

> *Amongst female ghosts, however, the most abundant are the* bhavani *(the spirits of young virgins),* churail *(the spirits of barren women, or of those who have died in pregnancy or childbirth)*[617] *and the* mari *(widely described as a specifically Untouchable and unusually malicious variant). Such ghosts are especially likely to cause gynaecological problems and are often credited with 'binding up' the fertility of women or causing miscarriages. They tend, as a consequence, to be accompanied by one or more* marua *-the spirits of the young children and aborted foetuses they have destroyed* (Parry 1994: 230; cf. Crooke 1896: 194-5).

Es probable que la preñez de Onoscélide sea una tarea imposible: que su figura esté embarazada a perpetuidad, sin poder dar a luz de un modo normal (solo traumáticamente, al ser desventrada), del mismo modo que los senos de las ogresas son anormalmente grandes e hinchados, llenos de veneno, sin nunca vaciarse. Una figura de este tipo aparece en la mitología egipcia: Ta-Urt o Thueris, *the gravid monster, which is hippopotamus and crocodile, lioness and woman, in one* (Neumann 1991: 153); aunque Ta-Urt aparece casi siempre en su aspecto positivo, como protectora de los nacimientos, Neumann señala su enorme semejanza y probable parentesco con Am-mit o Amam, la ogresa que devora las

[617] Estas *churail* o *churel* son a la vez, como Empusa, seductoras fatales. Cf. el retrato ofrecido por el indólogo W. Crooke: *In appearance the Churel is fair in front but black behind... Many tales are told of young men who were enticed into a flirtation with some siren Churel at night, and fortunately noticed her tell-tale feet in time to escape out of her clutches. When she succeeds in attracting a young man by night she carries him off to some kingdom of her own, and if her lover dares to eat food there she detains him till he loses his strength and beauty, and the she returns him to earth a grey-haired old man* (Crooke 1896: 195).

almas condenadas en el juicio de los muertos, así como con el monstruo anónimo que guarda las puertas del mundo soterraño (Neumann 1991: 155-6, figs. 34, 35, 36)[618].

Dado que la preñez es con frecuencia vista como un estado impuro[619], una mujer eternamente preñada es una figura impura detenida para siempre en un estado que debería ser liminar, pasajero.

Si se piensa en el estado del feto que es objeto de esta preñez definitiva, llegamos a una confluencia con la primera explicación: la muerte como un estado intrauterino del que ya no hay salida (nacimiento) posible.

En relación con la lógica especular de la explicación morir=entrar en el vientre de la muerte, está el hecho de que cuando el semen, portador del principio de la vida, no va a parar al vientre fértil de una mujer viva, sino que es derramado como resultado de una fantasía erótica vigiliar u onírica, puede decirse que ese semen *fecunda* paradójicamente al espíritu de la infertilidad, de la sexualidad no procreadora, que engendra de él un contra-niño, una contra-vida[620].

Este tema, que en Grecia no encontramos atestiguado, es parte importante de la leyenda de Lilith: esta se une a los hombres en sueños, y engendra de su semen *lilin*, espíritus masculinos, que se presentan al entierro de su padre revoloteando en torno a las velas fúnebres (Levi 1989: 24)[621].

> *A ella le gusta mucho el semen del hombre, y anda siempre al acecho de a ver dónde ha podido caer (generalmente en las sábanas). Todo el semen que no acaba en el único lugar consentido, es decir, dentro de la matriz de la esposa, es suyo: todo el semen que ha desperdiciado el hombre a lo largo de su vida, ya sea en sueños, o por vicio o adulterio*[622]*. Te harás una idea de lo mucho que recibe: por eso está siempre preñada y no hace más que parir* (Levi 1989: 24).

---

[618] Las divinidades que regulan el nacimiento son casi siempre evocadas en los textos con una finalidad propiciatoria. Sin embargo, mitos como el del nacimiento de Heracles muestran que tales figuras tienen también un lado oscuro: si son adversas, hacen imposible el parto y lo detienen, a veces mediante magia homeopática (la diosa cierra sus piernas, para impedir que la parturienta dé a luz).

[619] *Above all, evil spirits are strongly drawn towards blood, excrement, putrescent corpses and other forms of impurity. Pregnant and menstruating women, mothers in labour and those who have recently given birth are particularly vulnerable* (Parry 1994: 232). Caillois (1937a: 154-5) cita la creencia azteca según la cual, si el ritual de la *Toxiuhmolpilia*, celebrado al final de cada ciclo de 52 años, no se llevara a cabo escrupulosamente, las mujeres embarazadas se convertirían en bestias salvajes.

[620] Es la misma lógica especular que encontramos en el hecho de que un sitio desierto, o abandonado, se convierta en una casa populosa, llena de espíritus de la muerte.

[621] Merece la pena señalar que los Lilin, hijos engendrados por Lilith, son masculinos (Hurwitz 1992: 73), tienen el mismo sexo que sus víctimas; del mismo modo que los pseudo-hijos que las ogresas guardan en su seno son masculinos porque *son* las víctimas que han devorado. Los Lilin actúan como íncubos, uniéndose a las mujeres en sus sueños, mientras Lilith y otras como ella, las Liliths, actúan como súcubos (Patai 1990: 225).

[622] Hay un paralelismo, varias veces señalado, entre las dos grandes receptoras de la semilla vital desviada de su «lugar correcto»: las demonesas del tipo de Lilith y las prostitutas. Se espera de estas últimas que sean, por necesidad, estériles, y cuando no lo son, sus hijos, con frecuencia abandonados en el ámbito de Hécate (el trivio, el basurero), tienen todas las posibilidades para convertirse a su vez en seres marginales, tanto en lo real como en lo imaginario. Los hijos ilegítimos, habidos en adulterio o con prostitutas, y no reconocidos

Dado que la noción de Lilith como súcubo es muy cercana a la caracterización de Onoscélide en los textos mágicos, llenos de nombres y conceptos judeocristianos, es muy posible que la imagen de la ogresa embarazada (que lo sería, pues, del semen de sus amantes mortales) provenga de la leyenda semítica. Así anima a considerarlo la indicación de Hurwitz (1992: 39), según el cual *that demons have sexual relations with men and produce devil children as a result is an idea which occurs in all the Semitic religions*; el motivo no se reduce a Lilith. Hay ejemplos de ello en los conjuros sobre otra demonesa judía de origen mesopotámico, Ailo, y también en el folklore árabe preislámico (Hurwitz *loc.cit.*).

En este folklore semítico vemos prefigurada también la imagen del súcubo medieval, que desarrolla el mismo principio: el espíritu/demonio recibe la semilla de la vida y genera de ella una contra-vida, un espíritu de la muerte.

El hecho es paralelo a la creencia de que los niños no-natos o muertos al nacer se convierten en espíritus de la muerte, que atacan a los vivos, de igual modo que lo hacen los espíritus de las madres que mueren en el trance.

Las tres explicaciones confluyen en un solo hecho: el embarazo de Onoscélide es anómalo, supone la muerte (reversible o no) de su víctima que vuelve a ser un feto, es el contrario simétrico de un embarazo común, es la generación de una muerte en lugar de una vida.[623]

---

por el padre, son el correlato tangible de estos *hijos de Lilith* que se presentan en el entierro para disputar a los hijos legítimos la herencia paterna.

[623] Añadamos aún un paralelo: según una versión de la leyenda de la Llorona, esta fue una mujer que constantemente se quedaba embarazada y, una vez nacían sus hijos, se deshacía de ellos arrojándolos al agua. *Dicen que la Llorona era una mujer altota con un pelo muy largo. Dicen que era hermosa y por eso cualquier hombre que la conocía se enamoraba de ella. Dicen que la seguían por todos lados y, por lo mismo, ella quedaba embarazada a cada rato y cuando llegaba el término del embarazo y nacía la criatura, se iba a un río para deshacerse de ella. Eso dicen. (....) Como era tan bonita, los hombres no dejaban de embarazarla y ella siempre echaba las criaturas al río y volvía a sus andanzas* (Morábito 2015: 125). Como vemos, el exceso de fecundidad produce el mismo efecto que la esterilidad: al final, la Llorona (como Lamia) pierde a todos sus hijos. Por ello, Dios la castiga tras su muerte a buscar a sus hijos perdidos hasta que llegue el fin del mundo.

CAPÍTULO VII
EMPUSA Y SUS VÍCTIMAS

40. ¿Quiénes sufren los ataques de Empusa?

La tipología de las víctimas de Empusa está estrechamente relacionada con su función como guardiana de espacios liminares: sus víctimas son aquellos que se aventuran, voluntariamente o como resultado inevitable del proceso de integración social, en ciertas situaciones transitorias.

Estas situaciones transitorias pueden tener lugar en el campo mítico del Hades (al que el hombre común solo se incorpora tras la muerte, en un viaje de sentido único; no así el héroe); pero también en el campo ritual (que supone una proyección del mundo mítico sobre el profano) o en ciertos puntos del mundo profano, liminares entre lo habitado y lo inhóspito o entre lo permitido y lo prohibido (oposiciones análogas a la de vida/muerte).

Dentro del ciclo vital, hay que añadir a estas situaciones propiamente espaciales dos momentos críticos del desarrollo de la persona: el período en que el bebé aún no tiene nombre (situación a caballo entre lo animal y lo humano) y aquel en el que el adolescente madura sexualmente y tiene sus primeras experiencias amorosas con heteras (paso de la infancia a la condición adulta). Este último período (el del despertar sexual) coincidía en las sociedades tradicionales con el ritual de iniciación; así parece seguir siéndolo en época histórica en Esparta, aunque no en Atenas.

Si consideramos la naturaleza de las situaciones que vuelven al sujeto susceptible del ataque de ogresas (en este caso, de Empusa), vemos que se diferencian claramente unas transiciones en las que el peligro, que es positivo y preciso afrontar, obra como filtro en el paso a una situación superior (renacimiento, conocimiento esotérico, madurez sexual, integración en la comunidad) y otras en las que el peligro actúa como barrera prácticamente inflanqueable en los límites éticos y topológicos del sujeto.

A. Transiciones de aprendizaje e integración

1. Vida / Muerte reversible (/ Vida) (→§40.1)
2. Profano / Iniciación (/ Conocimiento) (→§40.2)
3. Virginidad / Primera experiencia sexual (/ Madurez) (→§40.3)
4. Anonimato / Exposición a ogresas (/ Nominación, integración en la comunidad) (→§40.4)

B. Transiciones regresivas, prohibidas

1. Permitido/Prohibido:
   a. Travesuras infantiles (→§40.5)
   b. Rupturas de tabúes
      α. Brujería, adoración de demonios (→§40.6).
      β. Trabajo en días prohibidos (→§40.7)
2. Habitado/Inhóspito (→§40.8)

(Vida > Muerte)
(Integración social > Marginalidad)

En el primer juego de transiciones, la muerte transitoria, la iniciación mistérica, el orgasmo («pequeña muerte») y la exposición del bebé inerme a las atenciones de las ogresas

muestran su analogía en cuanto experiencias críticas que exigen la puesta a prueba del sujeto y la ruptura de ciertas limitaciones constitutivas del mismo.

En el segundo juego de transiciones, la analogía se da en la transgresión: sea esta de los límites de lo señalado como permisible o del espacio señalado como habitable[624]. La transgresión lleva, potencialmente, a la pérdida de la condición social, la marginalidad y en último extremo la muerte (no reversible). Los niños expuestos son situados directamente en esta condición (la marginalidad, expresada al situarlos en encrucijadas o lugares abandonados) sin tener la posibilidad de entrar en el proceso de aprendizaje; en el mejor de los casos, si no mueren y se convierten en espíritus marginales del cortejo de Hécate, sobrevivirán como esclavos y, en el caso de las niñas, prostitutas: es decir, seres ontológicamente marginados de la condición de ciudadano, y fuertemente análogos de los espectros marginales mismos (como muestra la doble tendencia de las prostitutas a tomar nombres de ogresas, y de las ogresas a manifestarse con forma de heteras[625]).

Por otra parte, el primer juego de transiciones se constituye como excepción al término general marcado por el segundo: la κατάβασις y la iniciación son transgresiones, incursiones en un espacio vedado, que, excepcionalmente, gracias al talante excepcional del héroe o a la protección que ofrece el ritual divino (verdadero camino de baldosas del que no hay que apartarse), no conducen a una marginalidad irreversible, sino a una momentánea que permite la adquisición de una segunda identidad más completa.

40.1. Καταβαίνοντες.

La irrupción en vida en el territorio de los muertos, entendida literalmente, es una prerrogativa de unos pocos héroes que efectuaron una κατάβασις en el curso de sus hazañas. Tal es el caso de héroes épicos como Odiseo, Heracles y Eneas. El descenso de Dioniso en las *Ranas* supone una reescritura paródica del de Heracles, y se inscribe en este tema general del descenso transgresor, a la vez παρὰ φύσιν y παρὰ νόμον.

Ranas, única ocasión en que vemos a Empusa efectuar una función de este tipo, plantea problemas por el carácter paródico y por tanto intencionadamente atípico de la κατάβασις de Dioniso. Para poder extrapolar alguna conclusión del pasaje aristofánico tenemos que recurrir, como material comparativo, a varias secuencias análogas: en primer lugar, el modo en que la función del Guardián del Umbral, efectuada por Empusa en este caso, aparece marcada en el relato de otras κατάβασεις (donde la ejercen otros personajes como la Gorgona y Cerbero); en segundo lugar, a las preciosas indicaciones de Eustacio sobre el pasaje aristofánico, las cuales parecen indicar que Empusa cumplía esta función también fuera de la parodia aristofánica; en tercer lugar, en la escasa medida en que tal cosa nos es accesible, a la función que tenía la figura empusea de Glaucótea en los Misterios.

Las tres series de testimonios coinciden en el hecho de que la acción se ejerce contra los transgresores por el hecho de que intentan algo contrario al orden natural (entrar en vida

[624] Con mucha frecuencia, la transgresión está sobredeterminada: así, en el caso del niño que acude a un lugar prohibido, exterior al espacio seguro de la casa o el pueblo, a una hora prohibida (por ejemplo, la noche), a realizar un acto prohibido.

[625] Otro ejemplo de la analogía que une a los marginados en vida con los espectros marginales se encuentra en la costumbre gallega de sentar a un mendigo en la mesa, ocupando el lugar de un difunto al que previamente se ha invitado a participar en la romería de San Andrés (Antón y Mandianes 1995: 110).

al Hades), en nombre de las diosas infernales (Perséfone, Hécate), y con la finalidad de hacer desistir al transgresor de su intento mediante el pánico. En la *Odisea*, la sola imagen mental de la cabeza de la Gorgona cumple esta función, impulsando a Odiseo a abandonar su κατάβασις; en el caso de la κατάβασις de Heracles, tal como aparece epitomizada en el Ps. Apolodoro, la misma figura actúa como prueba crítica del valor del héroe, que demuestra su derecho a entrar afrontando valerosamente la imagen terrible. Verosímilmente, tal era también la función de la figura aterradora en el ritual iniciático: probar el temple del iniciando.

A partir de estos rasgos coincidentes, podemos aislar como intencionadamente anómalos varios rasgos de la escena de *Ranas*: que el transgresor sea un dios (si bien vestido como Heracles, suplantando su identidad); que se enfatice en un momento dado el carácter atrayente de la figura de Empusa, en un contexto donde tal carácter es impertinente; el hecho de que, pese a fallar la prueba de valor, el transgresor (al fin y al cabo, un dios) continúe su viaje sin problemas.

40.2. Μυομένοι.

Como hemos visto, hay indicios que permiten suponer que el caso de Glaucótea no es aislado: Empusa, o una figura tipológicamente semejante, cumplía durante el ritual iniciatorio la misma función que en la κατάβασις de los héroes míticos: poner a prueba su valor. En las iniciaciones de las culturas tradicionales, y en las de las sectas esotéricas dentro de la sociedad moderna, es un universal el que el iniciando deba mostrar su valor afrontando un riesgo mortal; una vez dado ese paso, se descubre que la muerte es solo figurada, o al menos reversible. Esta instancia de intimación debe ser asumida para que el proceso de destrucción de la identidad profana sea exitoso, y se posibilite el renacimiento del iniciado como hombre de conocimiento.

En las sociedades tradicionales, cierto tipo de iniciación (la que marca el paso de la infancia a la condición adulta) es obligada, y la función aterradora está presente de muchas maneras: se dice que un monstruo (como Empusa) ha raptado al niño[626] y lo ha devorado, y el iniciando es objeto de una mutilación (circuncisión, infibulación, etc.) y se le trata durante su iniciación como un cadáver. Esta iniciación forzosa convive con otras (las de las sociedades secretas) que se aplican selectivamente a algunos de los miembros de la tribu, y que son estructuralmente muy similares.

En Atenas no se daba una iniciación forzosa de los adolescentes (sí en Esparta). Sin embargo, las figuras de ogresas como Lamia y Empusa conservaban una cierta virtualidad iniciática: el enfrentamiento con estas mujeres, atractivas pero letales, en el cuento popular es una exageración imaginaria que expresa y vehicula paradigmáticamente el despertar del

[626] La condición de profano (no iniciado) e inmaduro (niño) se solapan con enorme frecuente; como cuenta La Fontaine (1987: 175), los Gisu de Uganda llaman *basinde*, «niños», a los iniciandos, aunque, con más de veinte o incluso treinta años, hayan dejado muy atrás la pubertad. La misma La Fontaine (1987: 90) analiza el ritual de iniciación entre los Nyoro, también ugandeses, entre los que «el iniciando queda situado en la posición dependiente de un niño, lo cual se manifiesta en el hecho de que la médium alimenta o incluso da simbólicamente el pecho al "niño"».

adolescente al sexo y su relación, particularmente, con las cortesanas. El adolescente debe aprender que el trato con este tipo de figuras es placentero, pero resulta preciso aplicar en el mismo cierta cautela; o bien, según ciertas corrientes puritanas, debe renunciar por completo al trato con ellas.

Además de esta virtualidad iniciática, las figuras de este tipo podían aparecer en ritos de paso de carácter restringido, como es el caso de los Misterios eleusinos. Allí, el potencial de estas figuras se actualizaba considerablemente, cumpliendo hasta cierto punto el mismo papel que tienen los monstruos en las iniciaciones de las sociedades tradicionales. La relación del iniciando con este tipo de figuras atraviesa dos momentos, según el análisis de Propp (1987) y otros: en un primer estadio de evolución de estos ritos, la prueba de valor es aceptar la muerte, aceptar ser devorado, para luego poder renacer; en un segundo estadio, que se acentúa al convertirse la secuencia iniciática en una mera trama narrativa, sin correlato ritual, el iniciando debe afrontar y dar muerte al monstruo, bien desde dentro de su vientre (tras haber sido devorado: motivo de Jonás), bien impidiendo que le devore.

En el mito griego, la secuencia ser devorado por el monstruo / salir intacto de su vientre solo aparece constatada en el caso de Lamia, sin contexto iniciático alguno. En el caso de Empusa, sabemos que devoraba a sus víctimas en el cuento popular, pero su acción en los Misterios parece que se reducía a un susto que ponía a prueba los nervios del iniciando.

Estamos, pues, ante una función de Empusa en los Misterios que supone un eco ya muy atenuado de la muerte a manos del monstruo en la iniciación primitiva; cuando el iniciando afronta al monstruo, este se revela inofensivo («apariencia de materia»).

40.3. Jóvenes inocentes y apuestos.

El tercer grupo de víctimas de Empusa está formado por quienes, a diferencia de los καταβάντες y los μυομένοι (que asumen voluntariamente los riesgos de una muerte en vida), atraen involuntariamente la atención de este monstruo, por poseer ciertas cualidades que les hacen idóneos para su rapiña: juventud, inexperiencia y belleza.

Constituye un ejemplo perfecto de esta situación, frontera entre la inocencia de la infancia y el conocimiento del sexo opuesto propio de la condición masculina adulta, el caso del joven Menipo en la *Vida de Apolonio* (E12B)[627]: en la presentación del personaje, el narrador indica que se trata de un joven de veinticinco años, apuesto y atlético:

> Μένιππος ἦν ὁ Λύκιος ἔτη μὲν γεγονὼς πέντε καὶ εἴκοσι, γνώμης δὲ ἱκανῶς ἔχων καὶ τὸ σῶμα εὖ κατεσκευασμένος, ἐῴκει γοῦν ἀθλητῇ καλῷ καὶ ἐλευθερίῳ τὸ εἶδος.

[627] Sobre Menipo de Licia y su relación con Apolonio v. las observaciones de Stramaglia 1999: 273.

Que son estas cualidades las que le han acarreado la ruina lo confirma Empusa en su ἀναγνώρισις cuando admite que elige sus víctimas entre quienes tienen un cuerpo joven y hermoso, por ser pura su sangre:

> τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.

No se trata, pues, de un caso aislado: los jóvenes hermosos sin experiencia de la vida, vírgenes, atraen a este tipo de aparición, que busca cebarlos con placeres para luego devorarlos. El correlato real de esta Empusa (como la de los Λιβυκὰ θηρία descritos por Dión Crisóstomo) son las heteras, que podían llevar a un joven a la ruina, devorando, si no su carne, sí todo su patrimonio[628].

40.4. Bebés.

Es frecuente que las criaturas que atacan, a modo de súcubos, a los jóvenes atractivos sean también destructoras de bebés: así se ve, fuera de la cultura griega, en el caso de Lilith o de La Llorona[629]. El ataque a los fetos o recién nacidos está motivado, como veremos, por su situación liminar, no enteramente humana, cuyo síntoma más obvio es la carencia de nombre propio. En el caso de la cultura griega, el ataque a los niños en el seno de sus madres aparece documentado de Lamia y Gelo[630].

Tenemos una referencia clara del ataque a bebés por parte de Empusa en la obra de dos autores bizantinos, Evagrio Escolástico (siglo VI) y el historiador del siglo XIV Nicéforo Calisto. En su semblanza del emperador Mauricio, Evagrio cuenta, entre otros prodigios, el siguiente, acaecido en la niñez del monarca (E26)

> πολλάκις δὲ καὶ τὴν λεγομένην Ἔμπουσαν μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσαν, μὴ οἵαν δὲ γενέσθαι τοῦτο λυμήνασθαι.
>
> (La madre del emperador Mauricio le contó a Evagrio) *que muchas veces esa a la que llaman Empusa lo cambió de sitio para comérselo, pero que no fue capaz de dañarlo.*

---

[628] Cf. la entrada de la *Suda* Μεγαρικαὶ Σφὶγγες· Αἱ πόρναι οὕτως εἴρηνται.

[629] Aunque en La Llorona el carácter infanticida está habitualmente más acentuado que el seductor, este último también se da: *She also may appear as an attractive woman walking alone at night on city streets or country roads and, in this form, lures men into following her, with dangerous or even fatal consequences to her pursuers (...) [She] has adopted the guise of the siren in order to seek revenge on men for her victimization by the father of her children* (Arora 1997: 753).

[630] Es también un rasgo muy acentuado en la caracterización de la mesopotámica Lamashtu (Scurlock 1991: 135; 153-7).

Nicéforo reproduce la anécdota, añadiendo de su cosecha una equivalencia entre Empusa y Gelo (E40):

> Καὶ ἕτερα δὲ ἄξια λόγου καὶ οἱ ἐς φῶς αὐτὸν προαγαγόντες ἀνήγγειλαν. Ὁ μὲν γὰρ πατὴρ αὐτοῦ, ὅτε γεννᾷν αὐτὸν ἔμελλεν, ὄναρ μεγίστην ἰδεῖν ἄμπελον ἔλεγεν ἐκ τῆς αὐτοῦ κοίτης ἀναδραμεῖν, βότρυς τε παμπληθεῖς καὶ ὡραίους μάλα ἀθρόον ἀναβλαστῆσαι, καὶ περικύκλῳ ἀπαιωρῆσαι. Ἡ δὲ μήτηρ κατὰ τὸν τοῦ τόκου καιρὸν ἐκ γῆς ξενίζουσάν τινα καὶ παρηλλαγμένην ἔλεγεν εὐωδίαν ἀναρρυῆναι. Καὶ τὸ γραῶδες δὴ τοῦτο καὶ ἐμοὶ τέως ἄπιστον προσετίθει, πολλάκις λέγουσα καὶ τὴν ἥν φασιν Ἔμπουσαν, Γιλὼ δ᾽ ἄν ἄλλος εἴποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσαν, μηδαμῶς δὲ δυνηθεῖσαν τοῦτο λυμήνασθαι.
>
> *Y de otras cosas dignas de relatarse dieron cuenta también los que le dieron a luz. Su padre, en efecto, cuando iba a engendrarlo, contaba haber visto en sueños una gran vid que brotó de su lecho, la cual florecía sin cesar en grandes y maduros racimos, y extendía sus ramas todo alrededor. En cuanto a su madre, al llegar la hora del parto, contaba que desde la tierra surgió un perfume que lo recibía como a un huésped y cambiaba de lugar. Y añadía también esto, propio de viejas, algo increíble hasta entonces para mí: decía que muchas veces también la que llaman Empusa, y que otro diría Gelo, cambiaba al bebé de cuna para devorarlo, pero sin lograr dañarlo en modo alguno.* [631]

Estamos aquí ante el motivo del monstruo, en este caso una ogresa, que ataca al héroe cuando aún es un bebé, sin conseguir dañarlo. En la mitología griega, está a la mano el caso de Heracles, que estrangula sin esfuerzo a las serpientes enviadas contra su cuna (Apollod. 2, 4, 8). En la mitología india, se dice que la ogresa Putana intentó envenenar a Krishna dándole a mamar de su pecho venenoso; pero el bebé chupó del pecho hasta desangrar a la ogresa (O'Flaherty 1976: 214-5)[632].

Durante un período bastante largo de tiempo, inusitado en las demás especies animales, el bebé humano está físicamente desvalido ante las amenazas exteriores; es común

---

[631] El hecho de que Nicéforo presente a la criatura maligna con dos nombres (unos la llaman Empusa, otros Gelo) hace pensar a Patera (2015: 252) que quizá al optar por Empusa el narrador está dignificando el episodio, al tratarse de *une figure démoniaque plus sérieuse que les épouvantails d'enfants habituels*. Dado que su fuente (Evagrio) solo menciona a Empusa, hay que contar con que Empusa estaba cada vez menos presente en el imaginario y necesitaba una glosa. Cf. el episodio de la Novia de Corinto (E12B), donde Filóstrato también diferencia entre la denominación popular de estas criaturas (lamias, μορμολυκίαι) y la más culta y desusada (Empusa), que él prefiere: ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται.

[632] El motivo de la ogresa que amamanta a los niños, envenenándolos, aparece también en la mesopotámica Lamashtu (Scurlock 1991: 135; 153-7), la que «alimenta a los niños con un colmillo de serpiente» (Scurlock 1991: 182, n. 227).

que esta vulnerabilidad se conciba como agravada por la exposición a fuerzas animadas malignas (ogresas, espíritus de la enfermedad, etc.) durante el período en que el bebé no se ha integrado aún en la comunidad[633]. Esta condición marginal se considera crítica en el período que va desde el parto hasta la ceremonia en que el niño recibe un nombre.

Dentro de los ἄωροι, los griegos distinguían tres grupos: ἀνώνυμοι, cuyo límite se situaba en el noveno o décimo día de vida; ἄτροφοι, definidos como aquellos que aún toman el pecho materno o todavía no tienen un año; y ἄγαμοι, latín *inmupti*, aquellos que han muerto antes de alcanzar la edad del matrimonio y no dejan por tanto descendencia que ejecute por ellos los ritos funerarios (Cumont 1922: 137, Garland 1988: 87-8, 162).

Los bebés víctima de Empusa y otras ogresas incluirían los dos primeros grupos.

40.5. Niños traviesos.

De todas las funciones de Empusa, la de asustadora de niños traviesos es la más débilmente atestiguada. Contamos, sobre todo, con datos indirectos[634]: Plutarco (E7B) nos dice que era para los niños ἀλιτηριώδη καὶ τραγικήν, tal como Poine. Aretas, autor del siglo IX, reprocha a su discípulo Nicetas su actitud supersticiosa hacia las creencias de la mayoría de la gente, que compara con la que tienen los niños hacia las Empusas y las Mormonas (E30: οἱονεί τι παιδίον ἐμπούσαις καὶ μορμώναις ταῖς τῶν πολλῶν ὑπολήψεσι κατεδεισιδαιμόνησας). Una vida de Esquines nos dice, por su parte, que a Glaucótea, su madre, se la llamaba Empusa por asustar a mujeres y niños y actuar desde lugares oscuros (E45A).

Giovannini (2008: 95 n. 1) considera que la función de Empusa como asustachicos no se desarrolló hasta el final de la época clásica, por lo que en Aristófanes no se debe contar con este valor, sino con una Empusa 'cómica' que interactúa con adultos. La evidencia parece apoyar esta idea.

---

[633] Es relativamente frecuente que incluso los animales domésticos sean objeto de algún tipo de mutilación que enfatiza su alejamiento de la condición salvaje y su integración en el mundo humano. Como muestra de este poder de la analogía, que aplica a los animales un sacramento similar al de los bebés humanos, debe considerarse el que, en el ámbito indígena del Perú, los gatos deban ser «bautizados» (recortándoseles la punta del rabo y de las orejas), para contrarrestar su vinculación natural con lo demoníaco (*Cocoweb* s.v. *Gatos*). Cf. el bautizo de los animales domésticos durante la fiesta de San Antón (→§53.3).

[634] Ello lleva a Johnston (1995a: 365) a sostener que *Empousa's role as a child-killing demon probably was slight and secondary to other aspects of her nature*. La afirmación de Johnston según la cual *her name is connected to attacks on children only twice and then only indirectly* es, sin embargo, inexacta: solo tiene en cuenta el testimonio del autor de la *Vida de Esquines* (E45A) y la relación que Hesiquio establece entre Gelo y Empusa (E22A), ignorando los testimonios de Plutarco (E7A), Evagrio (E26), Aretas (E30) y Nicéforo Calisto (E40).

40.6. Mujeres

> Αἰσχίνης υἱὸς μὲν ἦν Ἀτρομήτου τοῦ γραμματιστοῦ καὶ Γλαυκοθέας τῆς τοὺς θιάσους τελούσης. Φασὶ δὲ αὐτὸν παῖδα μὲν ὄντα ἐν τῷ διδασκαλείῳ τοῦ πατρὸς ὑπουργεῖν καὶ τῇ μητρὶ τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκειν, ταύτην δὲ σκοτεινῶν ἐκ τόπων ὁρμωμένην καὶ φοβοῦσαν παῖδας καὶ γυναῖκας Ἔμπουσαν ὀνομασθῆναι, ἐπεὶ νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα.

Este pasaje de una *Vida de Esquines* (E45A) constituye la única referencia que tenemos de las mujeres como posibles víctimas de Empusa. Se nos dice que por actuar (δράω) desde lugares oscuros y aterrar a niños y mujeres se conocía como Empusa a Glaucótea, la madre de Esquines; lo cual deja entender que tales acciones son propias del monstruo.

Es significativo que las mujeres solo aparecen como posibles víctimas de las ogresas en contextos donde se cita explícitamente con anterioridad a los niños. Las referencias en que las víctimas son únicamente niños son abundantes; no hay, en cambio, ninguna donde aparezcan como víctimas de las ogresas solo las mujeres.

Dado que la documentación sobre Empusa es en este sentido tan magra, resulta preciso acudir al material comparativo. Lamia aparece como enemiga de un tipo muy concreto de mujeres, las encintas, en relación con un texto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles que, sin nombrarla, se ha entendido como referente a ella (L5A):

> τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδιὰ κατεσθίειν.

Miguel Efesio, en su comentario a esta obra aristotélica, precisa la referencia (L5A-2):

> τῇ μὲν γὰρ τῆς Λιβύης ἀρχούσῃ Λαμίᾳ ὀνομαζομένῃ καὶ τὰς ἐγκύους ἀνατεμνομένῃ καὶ ἐκροφούσῃ ὠμὰ τὰ ἔμβρυα ἡδεῖα μὲν ἦν ἡ τοιαύτη ἐδωδή, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ, ἁπλῶς δὲ ἀηδεστάτη.

El ataque, pues, se dirige contra los embriones en el seno de la madre, como caso especial de su agresividad genérica contra los niños, y viene motivado por su incapacidad para criar con éxito sus propios hijos (lo que Johnston llama su naturaleza de «demonesa reproductora»).

Empusa no aparece en ningún momento caracterizada como demonesa reproductora: no es una madre frustrada, al modo de Lamashtu o de Lamia, aunque tiene

puntos de contacto con esa tipología (especialmente el que su sexualidad es mortífera en vez de fecunda). Parece significativo, por ejemplo, que el jaspe, que la espanta, tenga a la vez propiedades positivas sobre la producción de leche materna y la salud de las embarazadas y puérperas (→§51.2).

En cualquier caso, la deficiente adecuación al patrón de la *demonesa reproductora* sugiere que la explicación de su posible ataque a las mujeres deba buscarse por un camino distinto al de Lamia. Ese camino puede ser el de su conexión con los Misterios (→§37.3, →§40.2), y, más genéricamente, su labor de guardiana de un espacio prohibido.

En las sociedades tradicionales que realizan ritos de paso de la infancia a la madurez restringidos a los varones, se explica la desaparición de los adolescentes a sus madres y a los niños afirmando que han sido devorados por un monstruo terrible (Propp 1987: 74-5; ejemplos en La Fontaine 1987: 196). Este monstruo, que deja de ser aterrador para quienes han pasado con éxito la prueba, mantiene en cambio su carácter pavoroso para los dos colectivos excluidos de la condición de iniciado, a los cuales está rigurosamente prohibido revelar nada sobre los secretos iniciáticos (Eliade 1989: 31): los niños aún inmaduros para la prueba y las mujeres, que nunca podrán afrontarla.

> *El rito infundía temor y espanto a los hijos y a las madres, pero se le consideraba necesario* (Propp 1987: 102).

> *El lugar donde se celebraba el rito estaba vedado a las mujeres y la transgresión de la prohibición podía significar la muerte inmediata de la culpable* (Propp 1987: 115).

> *En casi todas las tribus australianas, las mujeres están convencidas de que una divinidad hostil y misteriosa va a matar y a devorar a sus hijos, divinidad de la que desconocen incluso el nombre, de la que solo han oído la voz: el aterrador zumbido de las bramaderas* (Eliade 1989: 27).

> *A los no iniciados se les cuenta entre los niños y las doncellas, considerándolos por consiguiente como ineptos para la concepción —en algunos pueblos, sus hijos no son aceptados en el clan* (Eliade 1989: 50).

El temor femenino hacia estos personajes no impide el que, en ocasiones, sean las propias madres las que aterran a sus hijos con ellos:

> *El temor a estos seres era utilizado como medio educativo. «En lugar de infligir penas corporales, las madres de la tribu de los navajos amenazan al niño, desobediente, con la venganza de estos enmascarados» (Webster,* Primitive Secret Societies*, p. 178, 187)* (Propp 1987: 120).

Por su contigüidad con las mujeres, el propio iniciando es tratado a veces como una mujer (Eliade 1989: 53; Propp 1987: 157), consistiendo la iniciación en una pérdida de su feminidad, expresada por ejemplo en el hecho de desangrarlo para quitarle la sangre materna, y darle a beber en cambio sangre masculina que le dé capacidad viril (Eliade 1989: 54-5). Al final de la iniciación, es frecuente un acto de agresión ritual que expresa la separación de la madre y de la propia condición femenina:

> *Así, entre los hotentotes, el iniciado puede insultar e incluso maltratar a su madre; será una señal de que se ha emancipado de su tutela. En algunos lugares de Papua, el novicio pisará el cuerpo de la madre, procurando poner el pie encima de su vientre; de esa manera confirma su separación definitiva* (Eliade 1989: 61).

En la sociedad ateniense, punto en el que parece tener su núcleo la creencia en Empusa, no encontramos un rito de paso iniciático de este tipo, pero sí se mantiene el principio de exclusión que aparta a niños y mujeres de la participación plena en la vida ciudadana (y sí aparece Empusa vinculada a un rito de paso, aunque no de madurez: el iniciático que lleva a cabo la madre de Esquines), así como el hecho de que la madurez del niño varón supone un paso de la esfera materna a la paterna.

De modo similar a como los niños tienen prohibidos una serie de actos (ir a ciertos sitios, decir ciertas cosas, salir a ciertas horas), también las mujeres sufren una serie de restricciones sancionadas por la ley o la costumbre (así, la participación en actos políticos o incluso la salida a la calle). Puede, pues, haber una razón para el mantenimiento de estos dos colectivos (unidos por su analogía en cuanto excluidos y objeto de restricciones y por su contigüidad estrecha dentro de la familia) como objetivo preferente de la acción imaginaria de la ogresa, acción que expresaría metafóricamente el contenido de las prohibiciones que pesan sobre ambos y el castigo que seguiría al desafío de las mismas.

En este sentido, es interesante tener en cuenta el testimonio de una tradición neohelénica en la cual la acción de una demonesa onoscélide, emanación o servidora de Ἁγία Παρασκευή, se dirige precisamente contra una mujer que ha roto un tabú referido a sus labores domésticas (Ήμελλος 1988: 91-2; →§40.8. Una leyenda paralela en Róheim 1992: 44-57).

40.7. Adoradores de Onoscélide.

Quienes están integrados en la sociedad, pueden acercarse peligrosamente a sus márgenes al entregarse a prácticas mágicas que van en contra de los valores morales predominantes y/o se sitúan al margen de la religión establecida. Tal es caso de los adoradores de Onoscélide, tal como esta los presenta en el *Testamento de Salomón* (E16):

[6] πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόοις ὅτι οὗτοι συναστροί μού εἰσιν, καὶ γὰρ * τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα ** καὶ φανερῶς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἴδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖόν με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· [7] θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν.

[6] *Y muchas veces me uno con los hombres, que creen que soy una mujer, sobre todo con aquellos de cutis color de miel, ya que son del mismo signo que yo. Y, en efecto, adoran a mi estrella tanto oculta como manifiestamente, y no saben que se dañan a sí mismos y me excitan a ser más dañina.* [7] *Pues quieren procurarse oro por medio de la mención (de mi nombre); y yo les doy un poco a los que me adoran bien.*

La relación entre estos hombres y la Onoscélide se expresa mediante dos acciones: συγγίνομαι, que expresa una unión íntima, en este caso sexual, y προσκυνῶ, «arrodillarse para adorar o conjurar» (aunque en el compuesto puede quedar huella del significado del simple κυνῶ, «besar», y se podría entender que, en este caso, adoración y besos van unidos: la demonesa daría su oro a sus mejores amantes).

La Onoscélide se encuentra fuera del mundo ordenado, de la sociedad humana, pero sus adoradores pueden entrar en contacto directo con ella mediante un acto de sometimiento (el arrodillamiento), al que se une la mención de su nombre (μνήμη), y gracias al cual esperan conseguir (y eventualmente consiguen) oro, además de placer amoroso. Lo que sabemos sobre Empusa de Corinto deja en suspenso si esta riqueza es tangible, material, o acaso (como es previsible) solo «apariencia de materia» (→§42.4)

En cualquier caso, el contacto es dañino, aunque en apariencia o en principio a sus adoradores no se lo parezca (como no se lo parece a Menipo); hay una ambigüedad en el texto, en cuanto que la adoración de Onoscélide supone una conciencia de un acto mágico y prohibido, pero sin embargo se nos dice que la unión tiene lugar bajo el equívoco de que se trata de una mujer de carne y hueso (ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες; cf. la expresión de Luciano, E11B, sobre las Ονοσκελεῖς: γυναικῶν, ὡς ἐνομίζομεν). Hemos de suponer que el daño acontece progresivamente (según la Onoscélide se excita) y que supone un drenaje de la vitalidad de sus adoradores (a partir de la pérdida de fluidos vitales: semen y sangre); la víctima (como de nuevo en el caso de Menipo) puede no ser consciente (o no querer serlo) de la verdadera naturaleza de sus actos, hasta que es demasiado tarde.

El texto tiene una componente astrológica excepcional, que no se da en ningún otro de los testimonios sobre el personaje). Se nos dice que las víctimas/adoradores de Onoscélide son, sobre todo, hombres «de cutis color de miel» (μελίχροοι) que,

aparentemente por cumplir dicha condición, pertenecen a su mismo signo astrológico (son sus συναστροί)[635].

Al adorar a Onoscélide, en cuanto proveedora de placer sensual y riqueza, sus acólitos se apartan (con mayor o menor conciencia de sus actos) de las normas sociales, que en el caso de este texto se identifican con la religión del dios único hebreo que da a Salomón poder sobre todos los espíritus. Al hacerlo así, se colocan, como niños traviesos (→§40.5), al margen del espacio seguro que protegen las normas y valores de la comunidad, y quedan expuestos a la acción dañina del espíritu exterior.

40.8. Transgresores del descanso festivo

En una leyenda neohelénica, la transgresión que posibilita la exposición al poder de la demonesa no es la adoración consciente de espíritus malignos o el internamiento en espacios prohibidos, sino la ruptura del tabú que rodea la fiesta. Una mujer pobre piensa que adelantará mucho trabajo si ocupa la noche del día festivo de Ἁγία Παρασκευή en hilar: pero su trabajo se ve interrumpido por la llegada de una figura femenina siniestra, con patas de asno (reminiscente de Empusa o Onoscélide), que se sugiere enviado por la propia santa para exterminarla (Ἡμελλος 1988: 91-2; una leyenda paralela en Róheim 1992: 44-57). (Aquí la Onoscélide tiene, pues, la misma relación con Ἁγία Παρασκευή que Empusa mantiene con Hécate; dándose la misma ambigüedad sobre si es una manifestación de la Santa o simplemente una enviada suya[636]).

El motivo tiene paralelos en otras ogresas: así, en un conjuro ruso paralelo a las εὐχαί contra Gelo, la acción de las doce hijas de Herodes, espíritus malignos de la fiebre, se dirige contra toda la humanidad, pero «especialmente [contra] los que se quedan hasta tarde, no rezan a Dios, no respetan las fiestas y comen y beben muy temprano por la mañana» (Winkler 1931: 116 texto 41).

En estos casos, como en otros estudiados por Stewart (1991), se evidencia que los poderes demoníacos no actúan contra el orden establecido, sino que lo refuerzan, al ejercer una acción defensiva sobre sus fronteras. La acción transgresora, aunque acarreara a largo

---

[635] Según expone Stuckrad (2000: 411-415), la Onoscélide alude al signo de Saturno (Capricornio), asociado por la tradición astrológica al plomo (que aparece más tarde en el texto: 4.8), a los judíos y al macho cabrío. A este último se lo asocia también, como a la Onoscélide del *Testamento*, con la luna. Señala Busch (2006: 113) que la vinculación del signo con «aquellos de cutis color de miel» resulta enigmática, y probablemente ya lo era para quienes redactaron las diversas recensiones que conservamos de la obra: de ahí que encontremos en los manuscritos variantes como μελαχρόος y μελαντοχρόος, «de piel oscura», que a su entender pueden estar más cercanas al texto original. Klutz (2005: 46-8) da por bueno el texto y considera que en este caso *belonging to a given sign of the zodiac is based not on date of birth or conception but rather on physical attributes*. Como señala este autor, esta concepción no resulta tan sorprendente si se tiene en cuenta que a cada signo zodiacal se lo asociaba, en calidad de divinidad y patrón, con ciertas áreas geográficas y las razas asociadas a las mismas.

[636] Ímellos cree que se trata de la propia Santa, aunque nota la semejanza con el espíritu de patas de asno que acosa al santo Antonio, así como con la Onoscélide (Ἡμελλος 1988: 92-3).

plazo la condenación del alma, carecería de castigo inmediato si no desencadenara la ación disuasora de los demonios que, en este sentido, son los más eficaces servidores de la autoridad divina (de hecho, la Onoscélide aparece al servicio de la Santa, como Satán lo está al de YHWH en el libro de *Job*).

40.9. Viajeros por espacios inhóspitos.

En cuanto la persona habita un espacio construido por el hombre y marcado por signos que lo delimitan como espacio propio de su especie y lo ponen bajo la protección de los dioses de la comunidad, está en principio protegido contra la acción de los demonios de la alteridad. Pero en el momento en el que abandona dicho espacio, asume un riesgo importante, del que el hombre religioso de la Antigüedad era muy consciente.

La invocación de Hécate Enodia, diosa de los caminos y las encrucijadas, tiene como objetivo el propiciarse a la divinidad que, por estar a cargo del espacio exterior, de transición entre enclaves seguros, es igualmente capaz de proteger al viajero o provocar su ruina, haciendo caer sobre él a las criaturas de su Cortejo. Las formas de religión virulentamente antictónicas, del tipo simbolizado por Apolonio de Tiana en la obra de Filóstrato, precursor en este aspecto del cristianismo, eliminan la posibilidad de congraciarse con esta deidad ambivalente («poner una vela al diablo»), y suponen un riesgo añadido: dado que se ha renunciado a una relación armónica con la diosa, si el encuentro tiene lugar, será necesariamente polémico (como lo es en el caso de Apolonio y sus compañeros).

Un eje de analogía une, por oposición de alteridad a los conceptos asociados de *masculino*, *ciudadano* y *luminoso*, los conceptos de *extranjero*, *mujer*, *animal*, *luna* y *muerte*. Artemidoro (IV 34) indica que soñar con el extranjero significa la muerte próxima (del mismo modo que en IV 53 soñar con las profundidades abisales anuncia la aparición en la vida de un hombre de una hetera extranjera —como lo es Empusa de Corinto— que le arrastra a vivir lejos de su patria). El autor cristiano Nicéforo se refiere significativamente a los portentos de Hécate y Empusa como ἔκτοπα, literalmente «cosas de fuera, extranjeras»[637]. Aún en nuestra cultura, el territorio de los muertos recibe el nombre popular de «el Otro Barrio». Ir al extranjero, entendido en sentido amplio (el espacio inhóspito, exterior a la propia comunidad) es, pues, ir potencialmente a la muerte: entrar en un espacio donde se suspenden las garantías que mantienen el orden vigente.

Filóstrato nos proporciona dos interesantes referencias a este aspecto en su *Vida de Apolonio*: la primera mención a Empusa dentro de la obra se sitúa dentro de los viajes de Apolonio. Este viaja con sus compañeros de noche y recibe la visita de Empusa, a la que ahuyenta mediante insultos. Estos insultos implican que ha reconocido la naturaleza de la aparición, y que su conocimiento le hace inmune a sus encantos.

[637] Cf. el nombre de «mujeres de fuera» que reciben personajes femeninos inquietantes, parcialmente teriomorfos, en el folklore siciliano (Ginzburg 1991: 103-4). En el mismo sentido se llama εξωτικά, lit. «cosas de fuera», a los démones del folklore neogriego.

La segunda mención es el episodio de Corinto. Menipo camina por las afueras de la ciudad, por un territorio desierto, cuando se le aparece Empusa en forma de mujer extranjera, con rasgos de hetera, y lo seduce.

Aunque los dos escenarios parecen disímiles, ambos son espacios marcados, si bien en grado distinto, como exteriores o marginales: el hecho de que Empusa aparezca en el segundo caso con una forma de compromiso, un disfraz humano, mientras que en el primero se manifieste como una fuerza abiertamente demoníaca, puede entenderse como correlativo con esta diferencia de grado.

Un testimonio de texto problemático podría también, en caso de dar por buena la lectura testimoniada en parte de los manuscritos, ser pertinente en este apartado. Se trata de parte de la glosa sobre la palabra *Empusa* que aparece en el léxico de Harpocración, y que reproducen posteriormente Focio, la *Suda*, el Pseudo-Zonaras, el *Etymologicum Magnum* y el *Etymologicum Symeonis*. Se dice allí lo siguiente:

φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅ τοῖς δυστυχοῦσιν ἐφαίνετο.

Este el texto que editan tanto Dindorf como, más recientemente, Keaney. Sin embargo, el aparato crítico de sus ediciones recoge que lo que editan es la *lectio* de la versión resumida del léxico, en contraste con lo que leemos en la versión más completa del texto, cuyos manuscritos conservados tienen una mayor antiguedad:

φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅ τοῖς στοιχοῦσιν ἐφαίνετο.

La preferencia por δυστυχοῦσιν fue expresada ya por Meursius, quien tuvo en cuenta que es la *lectio* que aparece en *loci similes* de léxicos posteriores (Focio, *Suda*, Ps.-Zonaras, *EM*: E28B, E31, E35, E36). Sin embargo, dado que hoy se sabe que estos léxicos utilizaron como fuente la versión más breve del léxico de Harpocración, su testimonio no tiene peso: no hacen sino copiar la *lectio* de un texto que, probablemente, estaba ya corrupto. Además, se deja sin explicar cómo δυστυχοῦσιν podría haberse corrompido en στοιχοῦσιν, una forma menos común.

En sus notas, Dindorf, pese a haber editado δυστυχοῦσιν, manifiesta preferencia por στοιχοῦσιν como *lectio difficilior*. En caso de que se lea στοιχοῦσιν, el texto podría leerse como una referencia a los viajeros como receptores de la aparición de Empusa: στοιχέω es un verbo denominativo formado a partir de στοῖχος, «fila, hilera». El valor más habitual, común en textos cristianos, es una construcción con dativo, con el sentido de «estar de acuerdo» (a partir de «seguir en fila a alguien, alinearse con él, seguir su doctrina»). El uso sin dativo, menos frecuente y más antiguo, que encontramos en el texto de

Harpocración significa «andar en fila» o «viajar en compañía», sentido que tienen los parónimos στιχάομαι y στείχω.

La Empusa se aparecía, según esto, a quienes iban en fila o en hilera o simplemente viajaban juntos: como es el caso de Apolonio y sus compañeros de viaje.[638]

41. ¿Cómo consigue víctimas Empusa?

En cuanto guardiana de espacios prohibidos, como la entrada del Hades, Empusa no atrae a sus víctimas, sino que trata de detener su avance. Su ataque acontece como una aparición imprevista, un προσπίπτειν (E2B), ἐκκύπτειν (E2A) o ἀναφαίνειν (E5). Pero este esquema no agota su actividad: otra parte de la misma consiste en atraer a cierto tipo de víctimas (jóvenes apuestos: →§40.3) para mantener con ella relaciones sexuales, en el curso de las cuales la criatura se alimenta de una fuerza vital (residente en la sangre y el semen) que, al parecer, le es necesaria.

En este aspecto, Empusa resulta un prototipo de la imagen de la vampira o vampiresa del folklore posterior, un caso especial de la figura de la seductora diabólica, que aparece testimoniada ya en, por ejemplo, la Ishtar del *Cantar de Gilgamesh* o la Circe homérica. Por otra parte, figuras de espíritus difuntos o pertenecientes de modo genérico al ámbito de la muerte que buscan la compañía amorosa de individuos vivos del sexo opuesto abundan en las creencias populares de muchos pueblos.

En un principio, la estrategia fundamental de Empusa es atraer a su víctima mediante la seducción (→§42); solo cuando esta falla, puede eventualmente recurrir a la violencia (→§43), algo que, por otra parte, solo tenemos testimoniado en un contexto cómico. Por otra parte, Empusa actúa de forma violenta y aterradora cuando Hécate la envía para castigar a los impíos.

42. Seducción.

La figura de la seductora diabólica puede estar en relación con la creencia de que el coito supone para el hombre la pérdida de una parte de su fuerza vital, que reside en el semen. Este temor, que encontramos desde los brahmanes hindúes (O'Flaherty 1980: 48-53) a los preparadores físicos de los deportistas de élite de la actualidad, se ve potenciada en el caso de que el coito se dé en un contexto infértil (relación con prostitutas, con ancianas; autoerotismo consciente o en sueños).

[638] Recientemente, Arata (2010: 65) ha propuesto enmendar στοιχοῦσιν en στοιχειουμένοις, con lo que el sentido pasaría a ser que Empusa se aparecía «a los que se iniciaban en los primeros elementos», una expresión que aparece en varios autores cristianos para referirse a quienes aún no han recibido ninguna noción de la religión cristiana. La conjetura es ingeniosa, pero resulta difícil entender cómo este verbo tardío habría venido a usarse en el contexto de un ritual mistérico pagano, en el que, por otra parte, no se trataba de aprender conceptos teóricos elementales, sino de experimentar en persona la presencia de lo divino.

En este marco de ideas, la pérdida de fuerza vital que supone el coito infértil es considerada negativamente, llegándose a sociedades como la judeo-cristiana que, en principio, prohiben como pecaminosa toda actividad de este tipo. No es sorprendente que el cuento más conocido sobre Empusa esté asociado a una doctrina (el neopitagorismo de Apolonio de Tiana) cuya actitud hacia el sexo está muy cercana a la del judeocristianismo.

Dentro de esta visión, la complacencia en esta pérdida solo es posible desde el momento en el que el buen juicio del hombre queda temporalmente obnubilado por la acción de la seducción femenina[639]. Esencialmente, la seducción consiste en la promesa de un placer sexual (el orgasmo: →§42.1), que en este contexto es en el momento de la verdad sustituido por la muerte, equivalente a la misma o seguido por ella. Pero otros placeres de tipo sensual, dirigidos en particular al oído (música hermosísima: →§42.2) y al gusto (un vino de sabor incomparable: →§42.3), aparecen asociados a este placer primario. También lo están, como garante potencial de todo placer deseado, las riquezas (→§42.4); las cuales se revelan, ulteriormente, falsas o contraproducentes.

El objetivo de todos estos placeres es doble: primero, atraer a la víctima; después, cebarla (παίνειν) con ellos, hasta que Empusa la estime digna del golpe de gracia.

42.1 El placer sexual.

En cuatro ocasiones vemos a las Empusa-Onoscélides seduciendo a sus víctimas mediante el placer sexual (παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, según expresión de Apolonio en E12). Dos de ellas son intentos exitosos, mientras las otras dos suponen fracasos parciales.

El testimonio más antiguo nos lo ofrece Aristófanes en la escena de las tres Viejas del final de las *Asambleístas* (E2A), una escena cuyas connotaciones he estudiado en González Terriza 1996b, señalando el paralelismo intencionado entre estas Viejas y la figura de Empusa. En este caso, las tres Viejas quieren hacer el amor con un joven hermoso, y, aunque al final solo una de ellas consigue su objetivo, forzándole a cumplir la ley (→§43), la escena comienza como un intento de seducción. La Vieja Primera se asoma a su ventana cantando (→§42.2) para atraer algún joven; el hecho de ir emplastada de albayalde (878 : καταπεπλασμένη ψιμυθίῳ), y vestida con una camisa de azafrán (889 : κροκωτὸν ἠμφιεσμένη) indica que su conducta es la de una hetera[640], aunque su móvil no sea el dinero, sino el placer que espera obtener de lo que Aristófanes parece considerar en términos semejantes a un estupro incestuoso.

[639] En la seducción es fundamental el papel de la palabra: cuando Numenio (E13) traza un paralelismo entre la capacidad sofística de Arcesilao y la generación de ilusiones de las Empusas, lo que hay detrás es el poder mágico de la palabra, capaz de hacer presente en la fantasía algo que no se percibe por los sentidos. Este poder opera tanto en el discurso del sofista como en las promesas de la Empusa de Corinto.
[640] Compárase con la indicación paralela de Focio sobre cómo Empusa de Filóstrato actúa como una hetera.

En el canto cruzado que tiene lugar después, en el que la Vieja Primera y la Muchacha se enfrentan, la Vieja Primera promete que su amado recibirá un amor exclusivo, docto en recursos y apasionado:

εἴ τις ἀγαθὸν βούλεται παθεῖν τι,
παρ᾽ ἐμοὶ χρὴ καθεύδειν
οὐ γὰρ ἐν νέαις τὸ σοφὸν ἔνεστιν
ἀλλ᾽ ἐν ταῖς πεπείραις
οὐδέ τις στέργειν ἄν ἐθέλοι
μᾶλλον ἢ ᾽γὼ τὸν φίλον
ᾧπερ ξυνείην, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἕτερον ἂν πέτοιτο.

Aunque esto no es propiamente un intento de seducción de una Empusa a su víctima, sin embargo es llamativamente paralelo a lo que la propia Empusa ofrece a Menipo en la *Vida de Apolonio*:

οὐδὲ ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε

Se trata, pues, de un amor fiel; la paradoja, más tarde explícita, es que tal dedicación exclusiva no es producto de un afecto desinteresado, sino de la idoneidad de la víctima para proporcionar a Empusa el placer sexual y la sangre pura que precisa. Empusa, como la vampiresa, no es promiscua: practica una monogamia sucesiva que solo se ve interrumpida por la muerte de su pareja.

Podría también parecer que el paralelo entre la Vieja Primera y Empusa es imperfecto, en cuanto que, mientras esta busca la fuerza vital residente en la sangre, aquella busca el placer sexual. Pero no es así: sin entrar en la ecuación simbólica entre sangre y semen, análogos en cuanto fluidos corporales portadores de la fuerza vital, el temor del Joven en *Asambleístas* muestra que teme que el contacto amoroso con las Viejas cause su propia muerte (González Terriza 1996: 288-9); mientras que Empusa, aunque busca primariamente la fuerza vital de la sangre pura, declara también que se complace en los ἀφροδίσια, es decir, que obtiene placer sexual con su víctima.

Detalles distintos de la actividad seductora de Empusa-Onoscélide aparecen en los *Relatos verídicos* de Luciano (E11B) y la literatura mágica. En el primer caso, los marineros, nada más tomar tierra en la isla de las mujeres marinas, son emborrachados por estas —μεθύσκειν— (→§42.3) y conducidos al lecho (donde las Onoscélides, tras acostarse con ellos —συνευνᾶσθαι— se proponen asesinarlos). Solo la perspicacia del protagonista y narrador permite evitar esta masacre.

Tal como lo describe una de ellas, el ataque de las Ὀνοσκελεῖς tiene lugar tras haber compartido amorosamente el lecho y haber dejado de ese modo placenteramente

dormidos (κοιμωμένοι, del causativo κοιμάω; el mismo que se usa para describir el efecto de una nana o un cuento[641]) a los marinos. Recuerda la acción de Ónfale, que tras acostarse con los forasteros, los hace ejecutar al llegar el día[642].

En la literatura mágica, concretamente en el *Testamento de Salomón* (E16) y en el conjuro editado por Delatte que reelabora el contenido de aquel (E51), la Onoscélide se acuesta con sus víctimas κατὰ φαντασίαν, es decir, durante el ensueño erótico; se da un engaño, puesto que los soñadores creen que están haciendo el amor con una mujer mortal. El efecto fatal es, seguramente, el mismo que en la seducción vigiliar experimenta Menipo: así induce a pensarlo el conjunto de testimonios paralelos sobre la actividad de Lilith y los demonios súcubos, cuya actividad puede conducir a la muerte de la víctima si, mediante algún tipo de exorcismo o amuleto apotropaico, no se interrumpe el contacto con ella.

Central al texto de Luciano y a los textos mágicos es el hecho de que la seducción se da mediante el engaño: los hombres creen (νομίζειν) hallarse ante una mujer: compárese la expresión ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες (E16A; ver también E51) con la utilizada por Luciano (E11B): γυναικῶν, ὡς ἐνομίζομεν. Las Onoscélides muestran una parte de sí (ἐδεξιοῦντο: E11B), pero esconden otra (sus pies) bajo sus largas túnicas.

Aunque los detalles del mecanismo de consunción son distintos en cada caso, en todos se cumple el principio general de que el contacto erótico con la criatura implica una pérdida (progresiva o total) de la fuerza vital de la víctima.

Cuando la víctima es rescatada por la acción de un hombre santo (Apolonio), se espera que a partir de aquel momento renuncie por completo, como su maestro, al contacto sexual con mujeres (es decir, a la pérdida de energía vital por vía sexual: →§46). Del joven arrastrado por las Viejas aristofánicas se supone probable la muerte, mientras que el narrador de los *Relatos verídicos* se libra de su muerte provocando la de su agresora. Las víctimas de la Onoscélide en los textos mágicos, por ser genéricas, ofrecen la posibilidad de una casuística diversa: pueden ser salvadas o no a tiempo por la intervención de una instancia patriarcal equivalente a la de Apolonio.

42.2. La música hermosísima.

> *...cual bellas mariposas, cual cándidas palomas*
> *que embriagan con su arrullo, que matan con su voz.*
> (Rubén Darío, *El poeta*)

---

[641] Κοιμάω y sus derivados recorren un interesante arco de connotaciones, que une sueño, amor y muerte. Κοιμάω es «dormir a alguien», pero también «hacerle morir»; κοίμημα es «sueño», pero también «matrimonio». La cama, κοῖτος, es lugar del descanso, pero también del acto amoroso que de ella toma su nombre culto, así como de la agonía de los enfermos.

[642] Sobre otro aspecto de Ónfale, su relación con Heracles, v. Wulf Alonso 1987: 113-42.

El tema de la criatura malévola que atrae a sus víctimas mediante una música seductora es ubicuo en el folklore: así, por ejemplo, en el caso de las Sirenas homéricas[643], del Flautista de Hamelín (identificado en ocasiones con el Diablo) o de la xana asturiana (Cabal 1924: 166-7) .

En el caso de Empusa, el motivo de la música como factor que ayuda, junto al vino (→§42.3), a la seducción de sus víctimas aparece en Aristófanes y Filóstrato. La Vieja Primera de las *Asambleístas* está cantando, con la intención expresa de atraer así a un joven apuesto. La Novia de Corinto, por su parte, hace la siguiente proposición a Menipo:

> ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε (*VA* IV 20)

Puede ser oportuno recordar que también Lamia canta, según el testimonio de Plutarco (L18A; →L§114.4), aunque en este caso no quede claro con qué función; que las heteras griegas, junto con sus funciones propiamente sexuales, amenizaban musicalmente los banquetes, usando en particular la flauta (sobre cuyas connotaciones, véase más abajo)[644]; y que Demóstenes atribuye a Glaucótea un rol musical en las iniciaciones, como τυμπανίστρια (*De corona* 284; cf. E23).

La música aparece asociada al coito con frecuencia, bien dentro del juego previo al mismo o, como en algunos romances sobre la Serrana de la Vera, como forma simbólica del mismo. Así, mientras en la versión más antigua recogida de este ciclo de poemas, de 1667, la Serrana se acuesta con su víctima (cit. en Caro Baroja 1989: 272, versos 35-8):

> *desnudóse y desnudéme*
> *y me hace acostar con ella.*
> *Cansada de sus deleites*
> *muy bien dormida se queda*

en versiones posteriores el encuentro erótico es sustituido por un episodio musical:

> *Viendo que no me rendía*
> *porque el sueño me rindiera,*
> *a mí me dio un rabelillo,*
> *ella toca su vihuela;*
> *por un cantar que ella canta*
> *yo cantaba una docena;*
> *pensó adormecerme a mí,*
> *mas yo la adormecí a ella*

[643] Sobre las sirenas y su acción encantadora (θέλγειν), v. Pedraza 1991: 115-37, Iriarte 1992, García Gual 2014.
[644] Cf. el caso, paralelo en cuanto a la superposición de técnica amorosa y musical, de las *geishas* japonesas.

(versión recogida en Menéndez Pidal 1976: 245, versos 45-51)

Pastorcillo, pastorcillo,
toma y toca esa vihuela.
El pastor no se atrevía
y a tocar le obligó ella;
la serrana se durmió
al compás de la vihuela

(versión editada por B. Gil en 1956, cit. en Caro Baroja 1989: 277, versos 45-50).

El mismo tema del concurso musical entre la ogresa y su víctima aparece, con el resultado opuesto, en la canción neohelénica en la que la Lamia de la costa compite con un pastor (→L§120.14).

En una tradición cubana, el narrador nos cuenta en primera persona cómo una bruja se enamoró de él e intentó seducirlo con bellísima serenatas nocturnas:

> *Las isleñas viejas casi todas eran brujas. Una de esas isleñas, Candelaria, se enamoró de mí. Y pasaba todas las noches volando por arriba de mi casa y tocando una música muy bonita. A veces ella cantaba y su voz era fina como la de un gato.*
>
> *Aquella música era extraña, yo nunca he oído otra igual. Yo cogí mucho miedo porque me dijeron que si yo no la aceptaba, a los veintiocho días ella me mataba. Y me fui de allí, me fui para Santa Clara* (Feijóo 1996: 249).

En las sociedades tradicionales en las que se practica una iniciación masculina, escenificada como el rapto de los niños por parte de un monstruo, es frecuente que la voz de este sea un instrumento musical, como la bramadera, o, precisamente, la flauta, asociada —lo mismo que, a veces, la gaita— a la virilidad por su forma fálica:

> *Las diferencias entre hombres y mujeres, en Wogeo* (isla de Nueva Guinea)*, se resumen en un dicho popular: «Los hombres tocan la flauta, las mujeres quedan preñadas». Las flautas son utilizadas en un culto secreto masculino en el que hay hombres que representan a los espíritus monstruos* (...) *Se supone que las mujeres no saben nada acerca de las flautas, pues deben encerrarse en sus casas, junto con sus hijos, cuando se oyen los sonidos; se dice que las mujeres creen que las flautas son las voces de los monstruos y que los danzarines enmascarados que los representan son los monstruos mismos* (La Fontaine 1987: 187-8).

En la cultura europea, permeada por el puritanismo, la acción de la ogresa o personaje enemigo de los niños se presenta con frecuencia de un modo que evita todo énfasis en estos armónicos sexuales, que, aun subyacentes, se atenúan hasta desaparecer por completo del plano manifiesto: la música es entonces solo un recurso hipnótico que el depredador utiliza para atraer a su víctima, sustrayéndole su voluntad al modo del encantador de serpientes. Así en las leyendas ya aludidas del Flautista de Hamelin, o en este

romance asturiano de Juan Menéndez Pidal recogido por Cabal (1924: 166-7) sobre una xana serpentina:

Romance del Cuetu-Lloro

¡Ay, niñas, las tres garridas!
¡Ay, niñas, las de la Torre!
¡Ay, salen de madrugada!
¡Ay, salen a coger flores!
¡Ay, qué florido está el soto!
¡Ay, qué relumbres y olores!
¡Ay, cómo ríen los pardos!
¡Ay, qué alboradas se oyen!
¡Ay, qué linda mariposa
ante las niñas se pone!
El cuerpo tiene de espuma,
las alas de tres colores.
¡Ay, que inocentes la siguen...!
¡Ay, que se van hacia el bosque!
¡Ay, que allí está el Cuetu-Lloro!
¡Ay, que do van no conocen!
¡Ay, que una xana hechicera
lavando está en Fuente noble,
lavando cadejos de oro,
vestida de mil primores!
¡Ay, que la vieron sus ojos,
sus lindos ojos traidores!
¡Ay, que riendo las llama!
¡Ay, que quién es no conocen!

Al Cueto Lloro,
niñas, venid,
que un zurrón de oro
tengo yo allí...

¡Ay, con su gracia les roba,
les roba los corazones!
¡Ay, fuera de sí la miran!
¡Ay, fuera de sí la oyen!
¡Ay, que prendidas las lleva
con cadenitas de flores!
¡Ay, que inocentes la siguen!
¡Ay, que embelesadas corren!
¡Ay, que la cueva se abre!
¡Ay, qué sonidos acordes!
¡Ay, que se ve un paraíso!
¡Ay, que relucen tres soles!
¡Ay, que por ella la xana,
ay, que por ella se esconde!
¡Ay, que las niñas la siguen!
¡Ay, que do van no conocen!

¡Ay, que la cueva se cierra!
¡Ay, que en su seno las coge!
¡Ay, que allí quedan cautivas!
¡Ay, que han muerto los tres soles!
¡Ay, que dentro suenan llantos!
¡Ay, que la fuente no corre!
¡Ay, que la culebra canta!
¡Ay, niñas, la de la torre!

43.3. Vino y comida.

Junto a la música (→§42.2), el vino es factor principal en la seducción sexual que efectúa Empusa. Relajador de inhibiciones, fuente de gran placer sensual y, en cantidad suficiente, nublador del juicio, es un instrumento perfecto para esta función (como lo es, por ejemplo, para conseguir que Lot cometa incesto con sus hijas: Gn. 19. 32-5).

La Empusa de Corinto ofrece a Menipo «un vino como nunca lo bebiste» (E12B). Aunque el contexto debe hacer pensar a Menipo en un vino de rara exquisitez, el lector tiene derecho a especular que se trata de un vino de propiedades especiales, que refuerce el efecto hipnótico que los encantos de la hetera y su canto tienen sobre la víctima. Entra en los armónicos de este texto el hecho de que también Circe ofrece a sus huéspedes viandas muy especiales, de efecto no menos extraordinario (*Od.* 10. 233-40). También otra seductora diabólica, Helena, aparece como administradora de drogas en el vino, aunque en su caso con una finalidad benéfica (*Od.* 4. 218-32).

El vino aparece con idéntica función en el episodio de las Onoscélides de Luciano (E11B). Nada más desembarcar los marineros, las mujeres marinas los emborrachan (μεθύσκειν), para luego conducirles al lecho y allí matarlos mientras duermen.

Pasajes paralelos se encuentran en los testimonios sobre otras ogresas. Cf., por ejemplo, este pasaje del *Zóhar* sobre Lilith, donde el vino, bebido con gusto, es en realidad bilis de víbora:

> *She adorns herself with many ornaments like a despicable harlot, and takes up her position at the crossroads to seduce the sons of man. When a fool approaches her, she grabs him, kisses him, and pours him wine of dregs of viper's gall. As soon as he drinks it, he goes astray after her [...] Yon fool goes astray after her and drinks from the cup of wine and commits with her fornications and strays after her* (*Zóhar* I 148a-b, Sitre Torah; cit. en Patai 1990: 233).

El mismo motivo aparece también en el folklore gallego:

> *Las* meigas *aparecen sentadas en las encrucijadas al lado de una cruz colocada por haber muerto allí alguna persona y ofrecen comida al que pasa. Si acepta, queda sujeto a su voluntad* (Llinares 1990: 98).

La capacidad de la criatura para halagar el sentido del gusto está testimoniada también en el *Testamento de Salomón*: allí Onoscélide, para lograr su libertad, da a Salomón una mesa de jaspe, enorme, con cuatro hormigas gigantes en los ángulos, y un cáliz de granate: ambos objetos dan todos los manjares del mundo (→§36.3).

Un correlato iniciático de esta bebida que precipita la caída de la víctima bajo el poder de la ogresa se encuentra en el uso de un «veneno inocuo» que se da al iniciando para privarle del sentido y la memoria (Eliade 1989: 61) o inducir en él un trance o estado alterado de conciencia. Merece la pena señalar que, mientras las ogresas con frecuencia envenenan a los bebés amamantándolos con leche venenosa, otras veces los héroes las aplacan tomando de su leche y convirtiéndose así en sus ahijados, del mismo modo que ciertos iniciandos son amamantados ritualmente por una sacerdotisa que es su «madre» (Fontaine 1987: 90). Estos poderes ambivalentes de la bebida, que nutre y mata transitoria o definitivamente, leche materna o vino y a la vez veneno o psicotrópico, sugieren un núcleo simbólico muy denso. En cualquier caso, se trata siempre de una bebida activa y peligrosa que *cambia* trascendentalmente a quien la bebe (le hace crecer, enfermar, entrar en trance, morir; le trasmite capacidades proféticas, le da la inmortalidad, le torna invulnerable, le otorga fuerza, valor, estro poético...)

En el folklore peninsular, el tema de la comida y bebida como parte de la parada del depredador antes de atacar a su víctima aparece bien representado en el ciclo de romances sobre la Serrana de la Vera. Así, en la versión recogida en fecha más antigua, 1667 (cit. en Caro Baroja 1989: 271, versos 29-32):

De perdices y conejos
su pretina saca llena,
y después de haber cenado
me dice:
—Cierra la puerta.

Otras versiones recogidas en fecha posterior son más expresivas en este punto:

De perdices y conejos
sirvióme muy rica cena,
de pan blanco y de buen vino,
y de su cara risueña.
Si buena cena me dio,
poco pude comer de ella;
si buena cena me dio,
muy mejor cama me diera;
sobre pieles de venado
su mantallina tendiera.
(versión editada por Menéndez Pidal 1976: 245, versos 35-44).

-Pastorcillo, pastorcillo,
esta noche, rica cena;
de perdices y conejos
la pretina traigo llena.
(versión editada por Bonifacio Gil 1956: 33, cit. en Caro Baroja 1989: 277, versos 23-6).

Ya trataron de cenar, tuvieron las grandes cenas
de perdices y conejos y tórtolas halagüeñas
(Lozano Manzano 1989: 411 versos 23-4).

Otra versión, no recogida por Caro Baroja, nos ofrece un vivo contraste entre la comida opípara y una libación austera (agua en vez de vino) en la que las connotaciones mortuorias saltan a primer plano:

Ya trataron de cenar aquella riquilla cena,
de perdices y conejos, de tórtolas y arigüeñas.
Pidió el serranillo agua, se lo dio en una calavera.
—Bebe, serranillo, agua —se lo dio en la calavera—,
que pueda ser que algún día de la tuya yo lo beba.
(Díaz Viana y Manzano Alonso 1989: 72-3, versos 16-20).

En una última versión, tampoco recogida por Caro Baroja, la cena se reduce a esa única calavera llena de agua, de resonancias iniciáticas:

Le ha cogido de la mano y a su cueva se lo lleva.
-Bebe, bebe, serranito bebe de esta calavera,
que puede ser que algún día alguien de la tuya beba.
(Tejada Vizuete y otros 1986: 67, versos 8-10).

42.4. Riquezas.

Aunque el cebo que lleva habitualmente a las víctimas de Empusa a su perdición es erótico, no deja de aparecer en un caso otro de los grandes cebos de la vida humana: el dinero, en especial el oro, en cuanto abstracción en la que todos los placeres se dejan resumir y convertir. La Onoscélide que se presenta ante el rey Salomón comienza indicando que su actividad predilecta es acostarse con los hombres, fingiendo ser mujer de carne y hueso, y ocasionándoles gran daño a medida que la excitación de estos provoca la suya propia; pero después indica que muchos la invocan de rodillas pidiendo oro, y que ella no deja de proporcionar un poco a quienes la sirven bien (una expresión esta equívoca, dado que no se aclara en qué consiste la excelencia dentro de tal servicio).

El paralelo con el caso de Empusa de Corinto (y con incontables casos del folklore) sugiere que estas riquezas son ilusorias (→§36.3) o, cuanto menos, que su uso es radicalmente contraproducente. La equivalencia simbólica, ya presente en Artemidoro II 26 y retomada por Freud[645], entre el oro y el excremento es especialmente pertinente aquí: Empusa es puro oropel, bajo el cual reside el estiércol.

43. Violencia.

Aunque la función más común de Empusa era, muy probablemente, hacer uso de su violencia para repeler a quienes invadían un espacio prohibido, Aristófanes nos presenta a las Viejas empuseas haciendo uso de la misma para atraer a una víctima que no han logrado seducir. Es más, es precisamente en este aspecto de forzadora como el Joven compara explícitamente, en una única ocasión, a la Vieja Segunda con Empusa:

ΓΡ. Β' ᾽Αλλ᾽ οὐκ ἐγώ,
ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἕλκει σ᾽.
Ν. Οὐκ ἐμὲ γ᾽, ἀλλ᾽ ᾽Εμπουσα τις
ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.

Esta actividad, que el testimonio de Aristófanes invita a considerar proverbial, de Empusa arrastrando a la fuerza a víctimas que han cometido algún tipo de infracción puede ponerse en conexión con dos actividades relacionadas con Hécate que podemos atribuir hipotéticamente a la criatura, aunque no estén expresamente recogidas en los textos. La primera, la actividad de Empusa como torturadora de las almas de los malhechores en el Hades; la segunda, su actividad como enviada de Hécate para atormentar a los impuros y forzarles a expiar sus culpas.

En una representación vascular de un lécito ateniense de figuras negras del siglo V antes de Cristo, estudiada por Karouzou (1972), aparece representada una diosa de cuyo cuerpo brotan, a modo de piernas, dos perros que devoran una figura humana. Karouzou argumenta, convincentemente, que la escena tiene lugar en el Hades: la diosa es Hécate y la figura humana el alma de un condenado. Estaríamos ante una imagen paralela a la escena del juicio habitual de las tumbas egipcias, donde un monstruo temible devora el alma de los condenados en el Juicio de los Muertos. Aunque Karouzou no lo sugiere, una figura canina que aparece como prolongación de Hécate sugiere claramente a Empusa, y quienes han

[645] En «El carácter y el erotismo anal» escribe por ejemplo: «Realmente en todos aquellos casos en los que dominan o perduran las formas arcaicas del pensamiento, en las civilizaciones antiguas, los mitos, las fábulas, la superstición, el pensamiento inconsciente, el sueño y la neurosis, aparece el dinero estrechamente relacionado con la inmundicia. El oro que el diablo regala a sus protegidos se transforma luego en estiércol. Y el diablo no es, ciertamente, sino la personificación de la vida instintiva reprimida e inconsciente. La superstición que relaciona el descubrimiento de tesoros ocultos con la defecación, y la figura folclórica del "cagaducados", son generalmente conocidas. Ya en las antiguas leyendas babilónicas es el oro el estiércol del infierno» (Freud 1908: 1356-7). Doy gracias a Antonio Casares por haberme sugerido esta cita.

ofendido a la diosa entran lógicamente dentro de sus víctimas, sobre la tierra y debajo de la misma.

En cuanto a lo segundo, la indicación de que Empusa es una aparición demoníaca enviada por Hécate contra los desventurados (o contra los viajeros) induce a preguntarse por la naturaleza de estos envíos, su función y sus destinatarios. En los testimonios más claros en que Empusa puede entenderse enviada con la diosa contra una víctima concreta, esta es un enemigo: un representante de un tipo de religión apolínea, patriarcal y antictónica que niega a la diosa y en general combate la feminidad (Apolonio de Tiana y uno de sus discípulos, Menipo).

Por otra parte, los testimonios sobre Hécate como emisora de φάσματα dirigidos contra los impíos, con la intención de forzarles a una expiación (v.g., Dión de Prusa 4. 90), inducen a pensar que, aun sin ser nombrada explícitamente, Empusa formaba parte de este tipo de embajadas. En este sentido se puede interpretar como proléptico el que Empusa se aparezca a los desdichados: pues es su visita la que les torna en malventurados. La acción violenta de Empusa se ejerce, muy probablemente, como pesadilla que no permite conciliar el descanso (del mismo modo que su visita amorosa se desarrolla a veces κατὰ φαντασίαν).

44. Acción sobre sus víctimas.

Genéricamente reductible a un daño, la acción de Empusa provoca en parte de sus víctimas (los jóvenes apuestos: →§40.3; sus adoradores: →§40.7; tal vez los niños traviesos: →§40.5) un arco de reacciones que van de la muerte inmediata (→§45) a la consunción progresiva (→§46) pasando por la castración o pérdida de la virilidad (→§47). A otras víctimas (καταβάντες, μυομένοι, viajeros por lugares inhóspitos), Empusa se limita a asustarlas, procurando que huyan y retrocedan (→§48).

La diferencia entre estas dos acciones es la ya notada entre transgresiones regresivas, globalmente rechazadas y que deben evitarse a toda costa, frente a otras que tienen un carácter iniciático y deben por tanto afrontarse valerosamente (→§40).

45. La muerte inmediata.

La forma más simple y económica de un relato sobre la seductora diabólica es aquella en que la víctima, tras ceder a la tentación, sufre como castigo inmediato la muerte. Así sucede en el caso de las fieras libias cuyo mito nos explica Dión Crisóstomo (→L§40) y en el cuento sobre las mujeres marinas de Luciano: una vez seducidos, con o sin concurso de alcohol, para realizar el acto amoroso con la ogresa, este se ve sustituido (o es inmediatamente seguido) por la muerte[646].

[646] Este es también el caso de la reina Ónfale, que tras acostarse con los forasteros los hace matar al amanecer. Cf. los romances sobre la Serrana de la Vera y la Gallarda de nuestro propio folklore.

En el caso de Empusa, la muerte puede aparecer como resultado de una agresión inespecífica (→§45.1), de canibalismo (→§45.2) o de un ahogamiento (→§45.3).

45.1. Agresión inespecífica.

En los *Relatos verídicos*, las mujeres de la isla siguen con los marinos una secuencia fija de acciones: los emborrachan (→§42.3), los conducen al lecho (→§42.1) y tratan de matarlos. No se indica el método utilizado para esto último (lo que evidencia que se trata de una variable de importancia menor dentro de la estructura narrativa), aunque la visión de los huesos y cráneos de las víctimas deja abierta la posibilidad de que devoren su carne (→§45.2).

45.2. Canibalismo.

Aunque, presumiblemente, la acción de Empusa sobre Menipo tiene la forma de un debilitamiento progresivo (lo que nos explicaría cómo reconoce Apolonio el efecto de la novia sobre el rostro del joven), de haber finalizado los preliminares, su muerte hubiera tenido lugar, según la propia Empusa, de modo fulminante: una vez cebado convenientemente, hubiera comido (δαίσασθαι) su carne y bebido su sangre.

Esta acción se justifica por la creencia, muy común en la llamada mentalidad primitiva, de que el canibalismo sirve para incorporar al caníbal una parte de las propiedades físicas y psíquicas de la víctima (vigor físico, inteligencia, etc.; cf. Roux 1990: 187-8). En este caso, lo que está en juego es la fuerza vital misma, la cual reside especialmente en la sangre (que debe ser lo más pura posible, según indica la propia Empusa), pero también en la carne[647].

Como receptáculos de la fuerza vital, el semen de Menipo y su sangre y carne pueden constituir dos vías de transmisión: Empusa mantiene primero relaciones sexuales, y solo en último término, presumiblemente cuando su víctima y su posible resistencia se agotan, apura el resto de energía de la misma dando cuenta de su sangre y carne (dejando, seguramente, solo los huesos, que el narrador de los *Relatos verídicos* ve amontonados en la isla de las Onoscélides; como lo están en la de las Sirenas)[648].

---

[647] Apolonio dice que las Empusas gustan sobre todo σαρκῶν... ἀνθρωπείων; más tarde la propia Empusa habla de Menipo como βρῶσις τοῦ σώματος para sí misma; cf. los *Relatos verídicos*, donde la Onoscélide se refiere a los marineros como su τροφή, y la historia del ataque a un bebé que nos trasmiten Evagrio Escolástico (E26) y Nicéforo Calisto (E40), donde Empusa intenta en vano devorar, βιβρώκειν, a un bebé.

[648] El coito y el canibalismo, que aparecen como sucesivos en Filóstrato, pueden entenderse desde la óptica psicoanalítica como reincidencias de un mismo acto, mediante una equivalencia fantasmática entre la vagina (potencialmente dentada) y la boca femenina, así como entre la sangre y el semen, el conjunto del cuerpo y el pene.

Siendo un ser inmaterial, emanado de Hécate, puede sorprender tanto que Empusa sea capaz de devorar a su víctima como que necesite en absoluto la energía vital contenida en sus fluidos corporales y en su carne para alimentarse (σιτεῖσθαι). Con respecto a lo primero, la contradicción material / inmaterial no rige en el folklore (incluso una creación tan tardía como el vampiro romántico puede beber la sangre de su víctima y después convertirse en intangible niebla); con respecto a lo segundo, es oportuno recordar que, tipológicamente, es relativamente común que no solo los muertos necesiten o deseen la sangre como fuente de energía (así, en el episodio bien conocido de la *Odisea*, canto XI; cf. Roux 1990: 199-205), sino también algunas divinidades, como el dios Sol azteca u otros varios que han recibido gustosamente sacrificios humanos (Roux 1990: 213-4, 223-7). Los mismos dioses ctónicos griegos aceptaban con placer ofrendas sangrientas, aunque habitualmente de animales; recordemos, no obstante, las referencias a víctimas humanas en el caso de la Ártemis adorada en zona bárbara (y el sacrificio mítico, consumado o no, de Ifigenia).

Para que la víctima sea idónea, no basta con que sea de sangre especialmente pura (ἀκραιφνές): según Apolonio y la propia Empusa, hay que cebarla (παίνειν), verbo propio de cerdos —lo que nos recuerda el sino de las víctimas de Circe, y de esos otros marinos, compañeros en este caso de Sindbad, que son igualmente gratificados con grandes manjares hasta el día de su sacrificio (Cansinos Asséns 1961: II 241-2)[649]—. Dado que Empusa habla de «cebar con placeres» (παίνειν ἡδοναῖς), el tema se lleva a un punto más alto, metafórico: sin descartar el sentido literal, el proceso de cebo puede leerse como una corrupción añadida de tipo moral, que lleva al individuo, insensiblemente, a un punto de no retorno en el que ya no es posible la salvación. Según la terminología pitagórico/platónica, al final del proceso el alma de un desdichado cegado por los placeres se hace más y más pesada, cuasicorpórea (análoga, pues, a la de la propia Onoscélide, πνεῦμα σεσωματοποιημένον: E16, E51), y su sino tras la muerte es merodear en torno a lugares tétricos —bajo la jurisdicción, por tanto, de Hécate—, antes de reencarnar en un animal (*Fedón* 81C-D).

El acto de devorar a su presa es definitorio del ogro (y su femenino la ogresa) en el cuento popular europeo[650]; desde este punto de vista, Empusa es una ogresa típica, del mismo tipo de los espantos hispánicos, algunos de los cuales contienen en su mismo nombre referencias inequívocas a verbos como *papar* —comer sin masticar— (Paparroxou, Paparresolla-Paparrasolla, Papón), *tragar* (Tragaldabas) o *zampar* (Zamparrampa,

[649] Cf. también el testimonio que Róheim (1979: 395) recoge sobre las brujas de los aborígenes australianos: *The beatiful witches also eat human beings but they do it more indirectly. They do not actually eat the corpse but they take it down to the land of the Numut (spirits) where it is eaten by Tau Mudurere (Man Pubic Part Tattooed). Tau Mudurere divides magic among them; he gives them new boats or new kinds of yams as a reward for the souls which he eats. The witches call these their pigs. The witches comb their victims first to make them look pretty. If they are not pretty, Tau Mudurere refuses to eat them.*

[650] En este sentido preciso, no todas las asustachicos son ogresas —aunque en este estudio hemos usado *ogresa* en sentido amplio, como sinónimo de *asustachicos femenina*.

Zamparrón)[651]. No es casual que el nombre de Empusa se haya usado en la clasificación zoológica para designar a insectos del tipo de la mantis, que devora al macho tras la cópula.

45.3. Ahogamiento.

En el *Testamento de Salomón* (E16), Onoscélide presume ante el rey de tener varios métodos para hacer mal a sus víctimas:

> ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον. [5] ποτὲ μὲν ἄνθρωπον * πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς.

Aunque esta es la única ocasión que se atribuye a Onoscélide este tipo de ataque, es coherente con lo que sabemos de Empusa y de la propia Onoscélide como visitantes durante el sueño, en especial el erótico (φαντασία); πνίγειν es también la acción típica de Gelo (→G§38.2), aunque en este caso se dirige siempre contra bebés, nunca contra adultos, y se trata por tanto de un fenómeno distinto (explicación demoníaca de la muerte súbita o del infanticidio deliberado o involuntario).

El ahogamiento que sufre el soñador a manos de figuras de pesadilla, como Efialtes y el *Alp* o *Night-mare* (o la Pesanta catalana), suele explicarse como la presión que ejerce el demonio sobre el pecho, con frecuencia con connotaciones sexuales. En su estudio ya clásico de 1931, el psicoanalista Ernst Jones da ejemplos tomados del folklore en los que la pesadilla toma la forma de una vieja bruja que cabalga sobre el durmiente (adoptando la posición superior en el coito propia de Lilith, y que al invertir la posición habitual vuelve eventualmente pasivo, femenino, al hombre[652]: cf. la extraña expresión ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς, que puede entenderse en sentido sexual. →§47) (Jones 1971: 48-50); aún hoy, en el mundo anglosajón, se da el nombre de *Old Hag* a un tipo de parálisis en la que el soñador es consciente, pero no puede moverse, y experimenta la sensación de una incómoda presencia sobre su pecho (Hufford 1982).

46. Consunción progresiva.

Analizando la historia de la novia de Corinto en el contexto más amplio de las historias que enfrentan a la mujer-serpiente con un hombre santo, Ting nota que, presumiblemente, es el aspecto de Menipo, su rostro, lo que permite a Apolonio averiguar su relación con Empusa (Ting 1966: 147-8).

En historias paralelas, la víctima experimenta síntomas que van desde una expresión extraña en el rostro al dolor de estómago, la debilidad física o la palidez (Ting

---

[651] Sobre estos personajes v. las entradas correspondientes de la *Cocoweb*.

[652] *The latent content of a Nightmare consists of a representation of a normal act of sexual intercouse, particularly in the form characteristic for women: the pressure on the breast, the self-surrender portrayed by the feeling of paralysis, and the genital secretion directly indicate its sexual nature* (Jones 1971: 76). Cf. Robbins 1988 s.v. *Efialtes*.

1966: 150-1). Estos síntomas recuerdan los que experimentan las víctimas de los espíritus malignos (Lilu, Lilitu, Ardat Lili) ya en los conjuros mágicos mesopotámicos[653], y su referente empírico puede estar en muchas de las enfermedades que, con curso febril y debilitamiento progresivo del paciente, fueron entendidas en la antigüedad como consecuencia de la acción de un espíritu de la enfermedad. Dentro del marco general de la enfermedad como posesión demoníaca, lo característico del caso que nos ocupa es que la relación entre víctima y atacante tiene carácter erótico, y que la fuerza vital pasa de uno a otro progresivamente a través de la sangre y el semen.

En el caso griego, aunque no se indica específicamente que Menipo experimente un cambio, el hecho de que el taumaturgo lo «cale» (καταγιγνώσκειν) tras observarlo detenidamente, como si fuera a hacerle un retrato (ἀνδριαντοποιοῦ δίκην), lleva a pensar que, como Ting sugiere, es la expresión del rostro (pálido, acaso) la que lo delata. Así lo interpretó, ciertamente, Flaubert, quien en sus *Tentaciones de San Antonio* pone estas palabras en boca de Damis:

> *Pero a la mañana siguiente, al dar las lecciones en la escuela, Menipo estaba pálido* (Flaubert 1987: 122).

Con respecto a la cuestión de la sangre, es sobre todo el paralelismo con otras variantes de la misma historia (donde el papel de Empusa lo toma una *rakhsasi* chupadora de sangre) lo que nos lleva a pensar que, si Empusa escoge víctimas de sangre pura, es porque va drenando la misma progresivamente. Tenemos además la referencia aristofánica a Empusa «envestida en una ampolla de sangre» (E2A). Es cierto que podría interpretarse que Empusa bebe la sangre de su víctima solo a la vez que come su carne, en el acto de engullimiento caníbal (→§45.2); pero la referencia aristofánica (que nos recuerda la posible relación entre ἔμπουσα y el mosquito, ἐμπίς) y los casos paralelos que vamos a ver en que encontramos ogresas y asustachicos vampíricos, nos inducen a preferir la hipótesis de un drenaje progresivo de sangre, que va unido a la acción de cebar con placeres a la víctima.

La comparación con el folklore hispánico arroja nombres de espantos tan significativos como el Chupasangre, el Coche de la Sangre, el Sacasangre o los de la Sangre[654]. A estos hay que unir otros personajes como la Guajona cántabra, «que entra en las casas sin hacer ruido, se acerca a los niños y jóvenes sanos cuando están durmiendo y les clava ese diente largo y afilado suyo en una vena, les bebe la sangre y los deja descoloridos» (Hernúñez 1994: 104) o la Guaxa asturiana: «una vieja seca y arrugada que se aparece por las noches y abre las venas de las personas y criaturas con el único diente que tiene, para chuparles la sangre y la vida» (Arrieta Gallastegui 1995: 168).

[653] Aún en Portugal se dice que está «chupado por las brujas» quien está muy delgado y pálido (*muito magro e amarelo*) (Pedroso 1988: 108).
[654] Sobre estos personajes v. las entradas correspondientes de la *Cocoweb*.

En Colombia, encontramos figuras paralelas como la Patasola (cf. la etimología de Empusa: →§11.2), la cual «como su nombre lo indica, tiene una sola pata. Habita en los montes de donde sale a veces para robar niños, a los que chupa la sangre» (Jaramillo 1988); «también se aparece a los niños como una mariposa que los sonsaca hasta el bosque para chuparles la sangre» (*Cocoweb* s.v. *Patasola*). Entre los indios Emberá-Catía de Colombia, hay figuras como Oatomía, el cual «es un animal del tamaño del oso hormiguero que vive en los cerros, dentro de la tierra. Desde sus cuevas chuza a la gente y le chupa la sangre como un tábano» (Vélez Vélez 1982: 235-7) —la comparación con el tábano nos recuerda de nuevo la relación ἔμπουσα / ἐμπίς— u Osabara, la cual «es otra culebra [...] (que) vive en las ciénagas y chupa la sangre de sus víctimas» (Vélez Vélez 1982: 235-7).

En todos estos casos, la ingesta de sangre es casi siempre reiterada, y la víctima adquiere como consecuencia de la misma un aspecto característico (palidez, rostro descolorido) que permite al entendido diagnosticar el ataque (como la característica marca de los colmillos del vampiro en la historia modelada por Bram Stoker).

No obstante, hay casos también en que la ingesta de sangre, acompañada con frecuencia de canibalismo, tiene lugar en una única sesión mortal: así sucede con la Mamá Galla quechua, que mata (como Mormo: →M§12 y Lamia: →L§94.4) a su propia progenie: «llamó a su hija y la degolló. Después de haber bebido su sangre la destrozó y la echó en una olla grande llamada pampana» (Arguedas e Izquierdo 1947: 104-5), con los pishtacos, también peruanos: «Los malignos eran peores. Además de degollar, desenlojaban a su víctima como res, carnero o chancho y se lo comían. La desangraban gota a gota, se emborrachaban con sangre» (Vargas Llosa 1993: 66-67), el Pombero tupí-guaraní, del que «en Chaco se dice que bebe la sangre de los niños hasta matarlos, para luego colgarlos de algún árbol» (*Cocoweb* s.v. *Pombero*), el Mohán antioqueño, del que se dice «que es juguetón, mujeriego y libertino y que persigue a las mujeres jóvenes y bellas. Es además antropófago, se roba los niños y después de chuparles la sangre se los come asados» (*Cocoweb* s.v. *Mohán*) o el Costé de los indios colombianos Emberá-Catía, cuyos métodos recuerdan poderosamente a Circe y a Empusa corintia (*Cocoweb* s.v. *Costé*):

> *Costé cogía los indios que se perdían en el monte, cuando estaban cazando y se los llevaba para su tambo. Los castraba*[655] *y los engordaba.*
>
> *Para engordarlos pronto, les ofrecía carne gorda de otros indios, pero como ellos no comían, les preguntaba qué era lo que querían. Si decían que carne de cerdo o de res, Costé iba y se robaba un cerdo o una res. Como tenía mucha fuerza los llevaba encima.*

[655] En este caso no hay tensión erótica entre el ogro y su víctima, aunque el acto de castrarlo (reducirlo a total pasividad) ofrece cierto paralelismo con el afeminamiento o inversión del rol sexual que efectúa la ogresa. También las brujas castran a sus víctimas, según el *Malleus maleficarum* (cit. en Caro Baroja 1966: 129).

Cuando los indígenas estaban gordos, los ponía sobre una batea grande de madera, para no perder nada, y con sus brazos los destrozaba y se los comía y se tomaba la sangre.

La inversión del motivo[656] de la agresividad oral se da cuando es la víctima la que, sorprendiendo a su atacante, le chupa la sangre: como hace Krishna con la ogresa Putana cuando esta pretende envenenarle al darle pecho (O'Flaherty 1976: 214-5); o, en un contexto festivo-ritual, lo que nos cuenta Amades (1957: 270) sobre la Momerota catalana:

En Canet del Mar (Maresma) se atemorizaba a los pequeños con la Momerota, ente indefinido de especie animal, el cual aparecía durante el Carnaval, de cuyo cuerpo formaba parte un pellejo de vino. Semejante ente hallaba la muerte entre las bulliciosas expansiones carnavalescas, y las gentes se precipitaban sobre él para chuparle la sangre, representada por el vino.

La agresividad oral se dirige habitualmente al cuello (así, la cortesana Lamia hacía honor a su nombre mordiendo durante el coito a Demetrio: L18C), en busca de sangre; pero la ingesta de este líquido puede ir unida, o equivalerse simbólicamente, con la recepción de la fuerza de la víctima a través de su esperma. En el caso de Empusa, sabemos que se acuesta con Menipo; también lo hacen los Onoscélides antes de matar a los marinos que arriban a su isla. Y como ellas lo hacen la Esfinge (que *viola* a los jóvenes contra los que se lanza, colocándose en posición superior durante el coito), la reina Ónfale, la Serrana de la Vera de los romances[657], etc.

Aun cuando el ataque se dirige contra niños, es frecuente que la acción oral agresiva se dirija hacia la *natura*, hacia los genitales masculinos[658]: así en el caso de las brujas gallegas, las *xuxonas*. También es posible que el abuso erótico se dirija hacia todas las partes del cuerpo, como sucede en el caso de las mujeres marinas de la isla de Kaytalugi, recogido por Malinowski (1975: 306-7):

En la isla nacen niños varones. Pero nunca llegan a la edad adulta. Desde pequeñitos [sus madres] *abusan de ellos hasta que mueren. Las mujeres abusan de*

[656] Recuérdese la inversión análoga que se produce cuando la Lamia, desventradora de madres gestantes, es a su vez desventrada para sacar de sus vientre a sus víctimas intactas.

[657] Sobre la Serrana de la Vera, contamos con el interesante estudio de Caro Baroja (1989), que ofrece varias versiones. Cf. también Gil 1956: 33. Damos como ejemplo la versión del romance *La Serrana de la Vera*, recogida en Díaz Viana y Manzano Alonso 1989: II 72: «En Garganta de la Olla / legua y media de Plasencia, / habitaba una serrana/ alta, rubia y sandunguera /[...] / Cuando tiene ganas de agua, / se bajaba a la arroyuela; / cuando tiene ganas de hombres, / se sube a las altas peñas / [...] Ha pasado un serranillo / con una carga de leña. / Le ha agarrado de la mano / y a la cueva se lo lleva. /[...] Ya trataron de hacer lumbre / con huesos y calaveras / de hombres que había matado / aquella maldita fiera / [...] Pidió el serranillo agua, / se lo dio en la calavera. / —Bebe, serranillo, agua, / se lo dio en la calavera/ que pueda ser que algún día/ de la tuya yo beba».

[658] Parece muy probable que en ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς (E16), φύσις pueda tener ese sentido, análogo al latín *natura*, debiendo interpretarse entonces: «les retuerzo de su natura» →§47.

ellos. Se sirven de su pene, de sus dedos, de sus dedos de los pies, de sus manos. El pequeño se agota rápidamente, cae enfermo y muere.

En este mismo mito, muy paralelo al de las Onoscélides isleñas de Luciano, vemos cómo la acción mortal puede consistir en el mero desgaste provocado por el coito continuo, sin mención de la sangre (la vagina cumple aquí la función de una boca voraz que devora todos los miembros de la víctima):

Estas mujeres son muy malas, muy feroces. Su insaciable deseo es la causa. Cuando los marinos encallan en sus costas, las mujeres ven desde lejos sus canoas. Reunidas en la playa, los esperan. Son tan numerosas y sus cuerpos están apretados de tal modo unos contra otros, que toda la playa se ve negra. Los hombres llegan, las mujeres corren hacia ellos. Inmediatamente se arrojan sobre ellos. Arrancan sus hojas púbicas y las mujeres violan a los hombres. (...) *Las mujeres de Kaytalugi lo hacen en todo tiempo. Jamás dejan a un hombre a solas. Hay allí muchas mujeres. Cuando una ha terminado, le toca el turno a otra. Cuando no pueden efectuar el coito, se sirven de la nariz del hombre, de sus orejas, de sus dedos, de los dedos del pie; el hombre muere* (Malinowski 1975: 306).

En este caso, pues, a la explicación de las enfermedades de consunción progresiva (que sugiere una explicación vampírica) se une la fobia masculina a la mujer sexualmente insaciable, formando una constelación simbólica más compleja. Empusa está relacionada con el sexo y con lo femenino solo en la medida en que estos conceptos lo están, a su vez, con la muerte.

47. Σκολιάζειν ἀπὸ τῆς φύσεως.

En el *Testamento de Salomón* (E16), Onoscélide revela lo siguiente sobre los métodos que utiliza para dañar a sus víctimas:

ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον. [5] ποτὲ μὲν ἄνθρωπον * πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς.

En la única traducción al castellano de que disponemos (Piñero 1987), Antonio Piñero vierte de este modo el texto:

Unas veces ahogo a un ser humano; otras, los hago torcerse contra natura.

Σκολιάζω es un verbo denominativo formado a partir del adjetivo σκολιός, «torcido, curvado». Solo aparece testimoniado, fuera de E16, en la *Septuaginta* y autores cristianos (Orígenes, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, Macario), siempre como verbo intransitivo: «torcerse, apartarse»[659]. Como transitivo es un hápax; con un complemento

[659] Busch, que traduce la expresión como *bringe ich sie von ihnem natürliche Dasein* (2006: 109), sugiere un

directo animado hay varias posibilidades de interpretación: podría entenderse como «torcer a alguien» o, con ἀπὸ + Genitivo, «retorcerle a alguien de» + parte retorcida: cf. castellano «retorcer del pescuezo»; o bien como causativo (interpretación que prefiere Piñero) «hacer que alguien se tuerza».

Φύσις, como el latín (y el castellano) *natura*, tiene entre sus muchas acepciones la de *sexo, órgano sexual* que, ya presente en el corpus hipocrático (Hp. *Mul.* 2.143), aparece testimoniado en textos tardíos cercanos en su fecha al *Testamento de Salomón*, como Ant. Lib. 41, Artem. 5. 63, Horap. 1. 11 y el Papiro Mágico de París (*PGM* 318) —en todos los casos se trata del sexo femenino de una mujer o de animales hembra—, en el Papiro Mágico de Oslo (*PGM* 36 83, 324) —donde se aplica a ambos sexos—. Romagnoli (1904: 146) cita un texto de los *Anécdota* de Bekker (p. 30, 39 donde la palabra se aplica, con toda probabilidad, al sexo masculino: βασκάνιον, ὃ οἱ ἀμαθεῖς προβασκάνιον, ἔστι δέ τι ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα βραχύ, παρηλλαγμένον τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν.

Σκολιάζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῆς φύσεως puede, pues, interpretarse como «cogerlos por el sexo y retorcérselo», una acción agresiva que, en este contexto, coordinada con πνίγειν, tiene mucho más sentido que el genérico «apartar a alguien de su manera natural de ser». A favor de esta interpretación se pueden aducir pasajes latinos y castellanos paralelos que se refieren a la acción de las brujas contra sus víctimas, especialmente infantiles:

> *Y a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por la natura; apretando recio con las manos y chupando fuertemente les sacan y chupan la sangre; y con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeza, y por el espinazo y otras partes y miembros de su cuerpo; y por allí les van chupando la sangre, diciéndoles el demonio: «Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras»; de lo cual mueren los niños, o quedan enfermos por mucho tiempo; y otras veces los matan luego, apretándoles con las manos y mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan* (Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi, Logroño, 1610; en Fernández Nieto 1989: 66).

Es significativo que en este texto, lo mismo que en el *Testamento*, van asociados el ataque a la *natura* y el ahogamiento como métodos de la figura femenina siniestra contra su víctima.

El ataque contra la *natura* masculina, es decir, contra el falo, aparece también recogido en el tristemente célebre *Malleus maleficarum* donde se discute si «por una ilusión prestigiosa *membra virilia quasi sint a corporibus evulsa auferre soleant*» (*Malleus* I pp. 90-6;

---

eco del uso de σκολιάζειν en *Proverbios* 14:1-2· ὁ πορευόμενος ὀρθῶς φοβεῖται τὸν Κύριον, ὁ δὲ σκολιάζων ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ ἀτιμασθήσεται.

cit. en Caro Baroja 1966: 129). En conjunto, es un tópico del temor a las brujas el que estas castran a los hombres o los reducen a la impotencia (cf. Jones 1971: 192-4; Kappler 1986: 307). El ataque tiene connotaciones sexuales incluso cuando se dirige contra niños, como muestra este auto contra brujas de Lisboa, de 1559 (donde también hay la asociación con el ahogo):

> *E quando matam criança he chupando-lhe ellas o sangue pela bocca, o qual ellas, e o Demonio recolhem em certo vazo... e quando lhe chupam o sangue apertam a criança pelo toutiço com tanta força, que a matam, apertaldolhe tambem a garganta, e se he macho, lhe apertem os companhoes em tal maneira, que com certa peçonha, que ellas levam na bocca, que lhes dã o Demonio, lhes acode logo o sangue aonde o chupam e morre longo a criança* (cit. en Pedroso 1988: 104).

El resultado de este σκολιάζειν ἀπὸ τῆς φύσεως es, pues, con toda verosimilitud, la esterilidad y/o la impotencia. En la brujería europea, el acto llega a concretarse en la *ligature de l'aiguilette*, ligadura (por torcimiento: cf. σκολιάζειν) del cordón espermático (Jones 1971: 193).

En cuanto pérdida de la potencia sexual viril, de la energía vital, el daño producido por tal σκολιάζειν es en definitiva análogo al de la simple pérdida de sangre o esperma (en la medida en que estos se conciben como portadores de la vitalidad; →§46), y puede ponerse en relación con otras consecuencias que se atribuyen a la relación con ogros y ogresas: la castración (*Cocoweb* s.v. Costé) y la afeminación (si se prefiere la traducción aportada por Piñero, es posible que σκολιάζειν ἀπὸ τῆς φύσεως deba interpretarse como un torcimiento de la identidad sexual de los amantes de Onoscélide, hacia la homosexualidad o, al menos, el rol pasivo en el coito, asociado a lo femenino).

48. Aterramiento.

En dos de los textos más importantes que tenemos relativos a Empusa, las *Ranas* de Aristófanes y la *Vida de Apolonio de Tiana*, el propósito de la misma es claramente aterrar a sus víctimas, para impedir que prosigan su viaje (en un caso, su κατάβασις al Hades; en el otro, su viaje a través de zonas inhóspitas). A estos testimonios hay que añadir la referencia a que Glaucótea, la madre del orador Esquines, asustaba a niños y mujeres desde lugares oscuros, así como a los iniciados en los misterios, siendo llamada por ello Empusa.

En todos estos casos, la actividad aterradora tiene como objetivo el guardar una determinada zona en la que la presencia humana no es bienvenida: el Hades propiamente dicho (→§37.1, →§40.1) o su correlato ritual, el *telesterion* eleusino (→§37.3, →§40.2); las zonas desérticas donde habitan fieras, marginales y espectros (→§37.4, →§40.9). Es posible conjeturar que dicha actividad debía tener también importancia en el contexto del «cortejo de Hécate», es decir, las visiones de pesadilla enviadas por la diosa contra los impíos; como la tiene, en tiempos recientes, contra quienes rompen ciertos tabúes festivos (→§40.8).

La capacidad aterradora de Empusa (sobre la cual →§28.12, →§32.1) viene dada por la posesión de varios rasgos que son comunes en la caracterización de seres espantosos del folklore, y que ya hemos tratado: rasgos visuales [fuego en el rostro (→§33.1), cuerpo monstruoso que integra rasgos humanos y animales (→§31), animados e inanimados (→§33.3, →§33.4), cojera (→§33.2), cabeza sin cuerpo (→§33.1), forma inestable (→§36.2)], sonoros [chillido estridente (→§36.1)] y, al menos potencialmente, olfativos [la pata de estiércol (→§33.4)].

En *Ranas* aparecen combinados varios de estos motivos: el fuego, las patas de bronce y estiércol, la forma inestable, consiguiendo el objetivo propuesto: aterrar a Dioniso, que literalmente «se caga de miedo». Es inconsecuencia propia de la comedia el que, pese a no pasar esta prueba, Dioniso prosiga viaje sin problemas.

Por el contrario, en la *Vida de Apolonio* la amenaza de Empusa es presentada con seriedad, para resaltar el valor del taumaturgo. La forma inestable y el chillido estridente no son suficientes para intimidar al sabio, que afronta modélicamente al espectro.

Uno de los rasgos aterradores de Empusa se nos conserva únicamente en un contexto no narrativo (la cabeza sin cuerpo); ello debe recordarnos que no conservamos sino una muestra mínima de las narraciones en que el personaje debía de aparecer como guardián aterrador de un espacio prohibido, o como visita pesadillesca enviada por Hécate contra los impuros.

Lo que tenemos es suficiente para poder afirmar que esta actividad aterradora no tenía una función destructora (como sí lo tiene, en cambio, la acción seductora del personaje), sino disuasoria (sirviendo para impedir el paso a ciertos espacios de quienes, por su *status* incompatible o su falta de coraje, tienen prohibida su entrada en ellos) o correctiva (forzando a la purificación a quienes habían incurrido en la cólera de Hécate).

Nos falta también una indicación, probablemente presente en algunos de los relatos, de los efectos más o menos duraderos que la visión aterradora de Empusa podía tener en sus víctimas: es probable que, como sucede en casos de ataque de figuras semejantes a Empusa, quedaran secuelas como la palidez, el cabello prematuramente encanecido, la mudez o incluso la muerte en un plazo más o menos breve. En las *Ranas*, una vez desaparecida Empusa, Dioniso se lamenta de su palidez extrema (E2B)[660]:

Οἴμοι τάλας, ὡς ὠχρίασ᾽ αὐτὴν ἰδών.

Junto a este texto, en el que el contexto cómico no empece la relación *ver algo aterrador* > *palidecer*, nos queda el hecho de que los que recibían las visitas nocturnas del

[660] También es probablemente por su palidez (producto de la pérdida de vitalidad) por lo que Apolonio reconoce en Menipo a una víctima de Empusa (→§46).

cortejo de Hécate acudían a magos o participaban en ritos purificadores (*TrGF* adesp. F 375, Plutarco fr. 375; →§84); algo que directamente atestigua el profundo terror que estas visiones nocturnas debían de producirles.

CAPÍTULO VIII
PREVENCIÓN, ALEJAMIENTO Y DESTRUCCIÓN

49. ¿Cómo defenderse de Empusa? ¿Cómo atacarla?

Testimonio elocuente de que la amenaza de Empusa, como de otros seres del ámbito de Hécate, era sentida por muchas personas como algo muy real es el hecho de que los textos nos conservan referencias a métodos para alejar a este personaje o evitar su visita.

Estos métodos pueden clasificarse en dos grupos bien diferenciados: los verbales (→§50) y los no verbales (amuletos o talismanes: →§51).

50. Métodos verbales.

El uso de la palabra para alejar a Empusa conoce distintas variantes: unas se dirigen directamente a Empusa, para darle órdenes (→§50.1) o insultarla (→§50.2), mientras que otras consisten en apelaciones a instancias de las que puede esperarse defensa (→§50.3). A estas fórmulas, destinadas a evitar el encuentro antes de que se produzca, hay que añadir otras (→§50.4) que, mediante la constatación enfática de la partida del espectro (→§50.5) o la no menos enfática de estar en una situación segura (→§50.6), tienen como finalidad evitar que el peligro regrese.

50.1. Órdenes.

Uno de los modos más sencillos de alejar una visita no deseada es ordenarle que se aleje. El tono empleado puede ir desde la orden taxativa al ruego.

En la escena aristofánica de *Ranas*, Jantias se dirige a Empusa en una única ocasión, para decirle (verso 301):

ἴθι ἦπερ ἔρχει

Dependiendo de la interpretación que se le de a ἦπερ puede entenderse la frase como «Tal cual vienes, vete» (con valor modal) o bien (con valor local) «Por donde vas, ve» —es decir, «sigue tu camino, no te detengas»— o «vete por donde vienes» (es decir, «date la vuelta»). En cualquier caso, se trata de una exhortación a que se aleje, sin detenerse a prestarles una atención indeseada.

Borthwick (1968: 201) indica que se trata de una fórmula apotropaica muy común[661]. Fórmulas del tipo «Vete» o «Fuera», acompañadas o no de gestos apotropaicos como la higa,

[661] Con un cambio de lo sacro a lo profano, la fórmula continúa presente en la canción popular de la segunda mitad del siglo XX Cf. por ejemplo la canción de Bob Dylan *Mostly go your way (and I´ll go mine)*, o, en

son habituales en los conjuros. Así, en el amuleto cananeo de Arslan Tash I[662], del siglo VIII o VII a. C., dirigido contra una demonesa (probablemente, Lilith) leemos:

O you who fly in (the) darkened room(s),
Be off with you this instant, this instant, Lilith

(tr. T.H. Gaster, cit. en Hurwitz 1992: 66).

To the Ephata demons in the room shadowed in darkness
Be off, terrifying ones, terrors of my night

(tr. H. Torczyner, cit. en Hurwitz 1992: 66).

Aunque ambas traducciones del mismo pasaje discrepan notablemente, la imprecación (*Be off*) es inequívoca. Cf. también este otro conjuro contra Lilith, en este caso escrito en un cuenco mandeo del siglo VI-VII d. C.:

O Lilith-Haldas, flee, depart, vanish from the house (Hurwitz 1992: 113).

Borthwick (1968: 201) da varios ejemplos latinos de fórmulas de este tipo dirigidas contra los espectros, como Ov. *Fast.* 5. 443 (*manes exite paterni*) o Val. Fl. 3. 447 (*ite perempti*).

Fuera de Europa, encontramos fórmulas análogas, por ejemplo en los *ánen* (conjuros apotropaicos) que los aguarunas, pueblo amazónico, dirigen contra los *Iwanchi* (espectros):

¡Tú eres! Tú de espíritu maligno
tomaste forma. ¡Mi alma no te lleves!
[...] *En la lejanía piérdete para siempre.*

(Guallart 1989: 64).

La orden puede ir acompañada o no de una apelación a un tercero más poderoso que la propia víctima (el valedor: →§50.3), como sucede en uno de los exorcismos recogidos por Delatte en los *Anecdota Atheniensia* (E51):

---

castellano, estas líneas de *Déjame*, del grupo Los Secretos: «Es mejor que sigas tu camino, / que yo el mío seguiré».

[662] En los años 80, los arqueólogos J. Teixidor y P. Amiet pusieron en duda la autenticidad de este amuleto, que en su opinión no fue descubierto, sino manufacturado en 1933 por el conde du Mesnil; cf. Pereira 1998: 50.

ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον Ὀνοσκελίδα, τὸ σεσωματωμένον πνεῦμα, τὸ φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἔχον τὴν κατοίκησιν ἐν κρημνοῖς καὶ ἐν σπηλαίοις καὶ ἐν φαραγγίοις, τὸ συγγινόμενον τοῖς ἀνθρώποις κατά φαντασίαν ὡς γυναῖκα νομίζουσιν εἶναι, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰὴλ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδεῖνα.

Te conjuro, demonio maligno femenino y embarazado, llamado Onoscélide, el espíritu corporeizado, el que tiene su madriguera sobre la tierra y tiene su morada en precipicios y en cuevas y en barrancos, el que se une con los hombres en su ensueño creyendo ellos que es una mujer, el que es neutralizado por el santo Iel de nuestro Señor Jesucristo: retírate del siervo del Señor, Fulano.

50.2 Insultos.

Ante la eventualidad de recibir un ataque, una estrategia habitual en la naturaleza es la de dirigir al presunto agresor una serie de señales que muestran que la víctima es fuerte, no teme al agresor y no constituye por tanto una buena presa.

En los animales, esta estrategia defensiva puede manifestarse como metamorfosis momentánea o mimetismo, de modo que un animal relativamente inofensivo intenta hacerse pasar por otro más fuerte, o en la forma de gritos o señales agresivas de otro tipo (olfativas, por ejemplo). En el caso del hombre, un recurso bastante común para evitar un enfrentamiento es el insulto, utilizado para demostrar que no se teme al agresor, y, eventualmente, anunciando la suerte que le espera a este si no desiste de su intento de ataque.

La respuesta de Apolonio de Tiana en el episodio de la aparición de Empusa en las cercanías del Indo (E12A) entra exactamente en esta categoría: el taumaturgo reconoce sin dificultad (ξυνῆκεν) su naturaleza (algo que volverá a demostrar en Corinto: E12B) y la insulta (ἐλοιδορεῖτο), mostrando con su maledicencia (λοιδορία) que no la teme en absoluto.[663] Al actuar de esta forma, obra ejemplarmente, de modo que todos los que le siguen aprendan que este es el remedio más adecuado para repeler el ataque (προσβολή) de este ser:

Παραμείψαντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους εἰδεῖν φασιν, οὓς ἤδη μελαίνεσθαι, καὶ πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ τὸν Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. ἐν δὲ τῇ μέχρι τοῦ ποταμοῦ τούτου ὁδοιπορίᾳ τάδε

[663] Wójcik-Owczarek (2015: 33) peca, a mi entender, de sutil cuando sugiere que el verbo λοιδορέω podría aquí tener un significado menos agresivo, como 'regañar' o reprochar'.

εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια· ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελένῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ το δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὅ τι εἴη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾽ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ὤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἴδωλα (E12A).

El uso de insultos para alejar a Empusa se inserta en una corriente más general, presente en los remedios contra el mal de ojo: «ahuyentar el mal mediante la fealdad y la obscenidad» (Vázquez Hoys y Hoyo Calleja 1990: 150); una aplicación extrema de esta tendencia es la de utilizar amuletos que replican al agresor: ojos contra el mal de ojo, piel de asno contra el demonio Pata de Asno (→§51.1)[664]. Llama la atención el hecho de que, especularmente, la estrategia de Empusa en el episodio de Corinto consista también en el insulto o burla (ἀποσκώπτειν), mediante el cual pretende restar efectividad a las palabras de los filósofos (E12B):

ἡ δὲ «εὐφήμει» ἔλεγε «καὶ ἄπαγε» καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει, ἃ ἤκουε, καὶ που καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας.

Pero ella decía «calla» y «retírate» y parecía sentir repugnancia por lo que oía y más o menos se burlaba también de los filósofos, porque decían siempre tonterías.

Por rechazo, εὐφημέω, pariente estructural de nuestro *ben-decir*, nos indica la naturaleza contraria de las palabras de Apolonio: un *mal-decir* o «hablar mal» (δυσφημέω) de Empusa que, como el jaspe nublado, provoca en ella repugnancia (μυσάττεσθαι) y la daña. En este episodio Empusa desea contraatacar restando valor al verbo del filósofo, que sería un mero decir fruslerías, desbarrar (ληρέω); pero la sola palabra del filósofo, más poderosa por venir de un defensor de la Verdad, debilita de inmediato a la criatura fantasmal, provocando la desaparición súbita de las ilusiones creadas anteriormente:

ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ τι εἴη

Pero cuando las copas doradas y lo que parecía plata se demostraron vanas y volaron de los ojos todas las cosas, y tanto las crateras como los cocineros y toda la

[664] El uso de amuletos fálicos y de otros que, como el γοργόνειον, sugieren el sexo femenino puede también interpretarse como muestra de que el poder cuya amenaza se teme está sexualmente cargado (de ahí que se le combata con sus mismas armas). Cf. Vázquez Hoys y Hoyo Calleja 1990: 150.

servidumbre semejante desaparecieron puestas en evidencia por Apolonio, la aparición se asemejaba a alguien que llorase y suplicaba que no la pusiera a prueba, ni la forzarse a confesar lo que era.

El verbo utilizado por dos veces, ἐλέγχειν, sugiere que el sabio va refutando la verdad primero de los objetos y luego de la propia Empusa: como si afirmase «esto es mentira», y a su tacto exigente cada cosa denunciada fuera perdiendo, obediente, su consistencia[665]. Al final, la propia Empusa sabe que su apariencia se va a revelar ilusoria, y se refugia en una forma lastimera, que parece llorar o sollozar[666].

Tanto en las actuaciones del taumaturgo, exitosas, como en las de Empusa, fallidas, late el principio del valor mágico de la palabra, presente especialmente en las oraciones de ben- o mal- decir: decir algo ocasiona que se cumpla, o al menos favorece el que así sea[667]. De esta forma, la refutación de Apolonio, señalando los objetos ilusorios, causa la desaparición de los mismos; mientras que Empusa trata de quitar valor (mágico, efectivo) a las palabras de su adversario al calificarlas de fruslería (λῆρος).

La misma estrategia agresiva aparece en las palabras de vituperio (ἐπιτίμησις) que un personaje posterior en dos siglos a Filóstrato, pero análogo en la orientación apolínea, dirige a la parte irracional o apetitiva de su alma, identificada metafóricamente con Empusa:

MZy Ἐπτίμησις κατὰ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς (Objurgatio adversus partem animae rationis expertem)

Ἔμπουσα, μαινὰς, ὦ τάλαινα καρδία.
Ἔμπουσα, μαινὰς, ποῖ φέρῃ ταῖς ἡδοναῖς,
Περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;
Οὐ σωφρονήσεις; οὐ κατεργάσῃ τὸ πῦρ
Ἐκκαῖον ἐν σοὶ τὰς ὀρέξεις τὰς νόθους;

Vituperio de la parte irracional del alma.

Empusa, ménade, oh corazón desdichado.
Empusa, ménade, ¿adónde te ves llevada por los placeres,

---

[665] Como señala Stramaglia (1999: 276), ἐλέγχειν *è término tecnico per indicare lo 'smascherare' maghi e demoni, e i relativi incantesimi*. En este caso, Filóstrato parece jugar con al menos dos valores del verbo: el filosófico (*refutar*) y el exorcístico.

[666] Cuando tomamos en cuenta que la historia contada por Filóstrato pasaba, al menos ante algunos oyentes o lectores, por cierta, es difícil no ver prefigurado al inquisidor en el taumaturgo que *pone a prueba*, y en la figura lastimera, temerosa del castigo —y, con todo, renuente a una confesión que supone aceptar el pecado y validar la condena— a la bruja, con frecuencia joven y atractiva, acusada de chupar la sangre de los niños o acudir volando al Sabbath.

[667] Sobre las frases de ben/maldecir o votivas v. García Calvo 1989: 91-2, 1991a: 183-5.

buscando por todas partes las cosas cercanas[668]*?*
¿No entrarás en razón? ¿No destruirás el fuego
que hace arder en ti los apetitos ilegítimos?

En estos versos, Gregorio Nacianceno insulta a la parte de sí mismo que su Superyó o o ideal moral rechaza, y a la que atribuye sexo femenino. Inaugura así un camino de metáforas enormemente fecundo: Empusa ya no es guardiana fantasmal del Hades, sino de la parte oscura de la propia psique. El fuego que en Aristófanes irradiaba su rostro es aquí la llama de la concupiscencia.

El autor bizantino del siglo XIII Nicetas Choniates recuerda, sin mencionar a Apolonio ni a Filóstrato, el episodio de la Empusa del Indo cuando escribe, en advertencia a un oponente poco escrupuloso:

> ὅτε καὶ τὸ τῶν ὀνοσκελῶν Ἐμπουσῶν ἄντικρυς πείσῃ· φασὶ γὰρ ὡς αὗται θωπευόμεναι καὶ μειλιχίοις δεξιούμεναι ῥήμασι κακῶς τοῖς ἐνοδίοις δρῶσι τοὺς παροδεύοντας φάσμασιν, ὕβρεσι δὲ πλυνόμεναι καὶ γυμνοῖς διαπειλούμεναι ξίφεσιν οἴχονται φεύγουσαι (E38).

> *Puesto que sufrirás abiertamente lo de las Empusas Onoscélides. Pues dicen que estas si se las halaga y se las recibe con palabras suaves hacen mal a los viajeros con apariciones camineras, pero si con insultos se las injuria y con espadas desnudas se las amenaza, se van huyendo.*

En el folklore neohelénico, el improperio contra los seres sobrenaturales convive (ciertamente en desventaja) con el rezo como método para de alejarlos:

> *When I was a boy I was out on the mountains one night with my father; we were taking care of the goat. The Stringlos came. My father started swearing at it, but it refused to leave; the swear words weren't strong enough to drive it away. So my father asked me to say the Credo and I did, and with that the Stringlos left us and the night became silent again* (Blum y Blum 1970: 96).

> *Stringlos exists. It goes about sucking the milk of the sheep and then they die (...) When it's around you'd better say the «Our father who art in heaven» or swear at it. My father used to say to Stringlos, «May you be exorcised. I'll put the root of the fig tree up your ass»* (Blum y Blum 1970: 97).

Recordemos, por último, que según Plutarco entre las actividades que se llevaban a cabo en los rituales mistéricos estaban las «charlas obscenas ante los santuarios», que

[668] Se trata, muy probablemente, de un reproche por la curiosidad (prototípica también de Lamia: →L§14.3) que, como en la parábola evangélica de la paja en el ojo ajeno, le lleva a buscar en los demás las faltas que podría hallar en sí mismo.

formaban parte de un grupo de acciones que se celebraban en calidad de «ofrendas propiciatorias y de aplacamiento para alejar a démones malignos» (Plu. *Def. orac.* 417C).

50.3. Apelaciones a un valedor.

Cuando la fuerza de una persona no es suficiente para permitirle defenderse de un agresor, es frecuente que recabe la ayuda de un tercero que le auxilie. En el escenario más simple, ese tercero está presente y puede oír la llamada de auxilio (en el caso de un dios o espíritu superior, se espera que escuche sin problemas todo mensaje que se le dirija desde cualquier parte); la situación puede elaborarse si el valedor está ausente, pero la víctima puede apelar a que, en caso de sufrir un ataque, aquel castigará más tarde al agresor; o si la víctima lleva consigo alguna señal que represente a su valedor, le contenga simbólicamente, o exprese el compromiso que el valedor tiene de defender y hacerse cargo del portador de la señal.

La invocación a un dios celeste, apolíneo, como método para alejar a una criatura ctónica, es un motivo común en los conjuros y exorcismos. Puede tomar la forma de un imperativo dirigido al atacante (p.ej. «por el poder/nombre del dios X, te conjuro o conmino a que te vayas») o de una súplica o simple vocativo dirigido al valedor (p. ej. «Dios mío, auxíliame»; o simplemente «¡Dios mío!»). También puede, en el extremo, tratarse de una mera mención al valedor que, por virtud de la identificación nombre/nombrado, sirve para aterrar con su poder al atacante.

En el caso de Empusa-Onoscélide, el motivo de la invocación a un valedor aparece en la escena de las *Ranas* (E2B), así como en la de *Asambleístas* (E2A); en los *Relatos verídicos* lucianescos (E11B); en el *Testamento de Salomón* (E16) y en uno de los conjuros tardíos recogidos en los *Anecdota Atheniensia* (E49); puede también considerarse pertinente el testimonio de la *Vida de San Antonio* (E18), aunque allí el demonio atacante no puede identificarse plenamente con Empusa-Onoscélide. El valedor en las *Ranas* es el Sacerdote de Dioniso, y en *Asambleístas* una joven, lo que se explica por las peculiaridades cómicas del texto —mientras que en los textos posteriores es ya el dios judeocristiano.

En el texto de las *Ranas*, v. 297, el falso Heracles se dirige así a su propio sacerdote:

ἱερεῦ διαφύλαξόν μ᾽, ἵν᾽ ὦ σοι ξυμπότης.

Dado que el texto es cómico, la situación es intencionadamente absurda, con una reversión de los términos reales (un dios pidiendo auxilio a su sacerdote) y una ruptura añadida de la ilusión escénica, dado que en el hablante se confunden dos roles (o, si se quiere, cuatro): el del personaje de Dioniso (que a su vez está interpretando un papel: el de Heracles) y el del actor concreto (portavoz a su vez del autor, Aristófanes) que desea ganar el concurso para disfrutar del festín.

A pesar de esas particularidades, la apelación en sí entra dentro del esquema tradicional: la víctima se dirige al valedor solicitando su atención y ayuda (διαφύλαξόν μ᾽) y sugiriendo que de dicha ayuda se derivará una conclusión favorable a ambos (víctima y valedor); estamos en la misma concepción de la promesa o ex-voto que se promete al dios, santo, etc., a cambio de la curación o el favor deseados.

En el otro pasaje aristofánico donde se menciona a Empusa (E2A), asistimos también a una parodia: el Joven, víctima de una Vieja lúbrica a la que ve como una Empusa, se dirige a la joven como su valedor, rogándole (ἀντιβολεῖν) que no vea con indiferencia (περιορᾶν) cómo lo arrastra (ἕλκειν) la Vieja empusea (vs. 1054-5):

N Μηδαμῶς με περιίδῃς
ἑλκόμενον ὑπὸ τῆςδ᾽, ἀντιβολῶ σ᾽.

Aunque la escena es cómica, el subtexto es una súplica formal, dirigida a un valedor del que se espera que reaccione a favor de la víctima al ver que esta sufre un ataque injusto.

Encontramos también rasgos paródicos superpuestos a un subtexto mágico-religioso en la escena de los *Relatos verídicos* (E11B) en la que el narrador, que ha entrado en sospechas sobre la verdadera naturaleza de las mujeres marinas, se dirige como valedor a su talismán, la malva (μαλάχη), rezándole (εὔχομαι) para que le conceda huir de los males presentes:

προχειρισάμενος δὲ τὴν μαλάχην πολλὰ ηὐχόμην αὐτῃ διαφυγεῖν ἐκ τῶν παρόντων κακῶν.

Por su parte, los textos mágicos tardíos editados por Delatte en los *Anecdota Atheniensia* nos ofrecen este ejemplo (E49) en el que la apelación al valedor (el Dios único judeocristiano) pretende que este contenga o amarre a todo un tropel de seres malignos:

Δῆσον, Κύριε, τοὺς λς' κοσμοκράτορας, δῆσον, Κύριε, <τοὺς> ζ' ἄρχοντας καὶ τὰς ζ' ζάλαις, δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν τὸν ᾽Ορνιαν τὸν ᾽Αμοδεκτον, τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου.

Amarra, Señor, a los treinta y seis gobernantes del mundo; amarra, Señor, a los siete arcontes y las siete tempestades; amarra, Señor, al espíritu Okhikón, a Ornías, a Amodecto, al de serpiente alada de [Ono]scélide y a la maldita Gelo.

Junto a estos ejemplos en que hay una apelación directa al valedor, pidiéndole que realice una acción concreta, tenemos otros en que la simple enunciación del nombre del valedor sirve para que el hablante consiga imponer su voluntad a la demonesa.

Así, en el *Testamento de Salomón* (E16) el rey recurre al nombre del Santo de Israel para reducir a la Onoscélide y obligarla a cumplir sus órdenes:

> *Pronuncié el nombre del Santo de Israel y la mandé a trenzar el cáñamo para el cordaje de la obra del templo de Dios. Y así, sellada y atada, quedó impotente, de modo que se ocupó noche y día en trenzar el cáñamo.*

El mismo patrón aparece en la *Vida de san Antonio* (E18), en la que la señal de la cruz sobre el propio cuerpo y la identificación como siervo del valedor (Cristo) sirven al santo para alejar la aparición con patas de asno, semejante formalmente a la Onoscélide:

> ᾽Αναστὰς δὲ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. Καὶ ὁ μὲν ᾽Αντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε, καὶ εἶπε· Χριστοῦ δοῦλος εἰμι· εἰ ἀπεστάλης κατ᾽ ἐμοῦ, ἰδοῦ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν.
>
> *Y, habiéndose levantado, vio una fiera, semejante a un hombre hasta los muslos, pero con patas y pies como los de un burro. Y Atanasio simplemente se persignó y dijo: «Soy siervo de Cristo. Si te han enviado por mí, aquí estoy». Pero la fiera huyó junto a sus demonios, con rapidez tal como para caer y matarse.*

50.4. Fórmulas apotropaicas sin destinatario externo.

Frente a las fórmulas que pretenden alejar al mal dirigiéndose al agresor (→§50.1-§50.2) o a un valedor que proteja de aquel (→§50.3), encontramos otras que no se dirigen a uno ni otro, sino que dan la amenaza por pasada. Esta afirmación enfática de que el peligro se ha superado y la persona se encuentra a salvo no es una mera constatación objetiva, sino que tiene un valor mágico: puede que, objetivamente, el peligro aún aceche, pero, como modo de defensa, se le niega la posibilidad de actuar, con la esperanza de que eso inhiba su acción. Es la misma actitud que encontramos en el niño que cierra los ojos y piensa: «cuando abra los ojos, lo que me desagrada ya no estará» o de quien intenta protegerse de un peligro impensado diciéndose «esto no me está pasando a mí».

Las tres fórmulas de este estilo que el *corpus* de textos sobre Empusa nos ofrece se encuentran en las *Ranas* de Aristófanes (E2B).

50.5. Constatación enfática de la partida del agresor.

Gracias a la intervención de Jantias, que le ordena seguir su camino (→§50.1), el dios y su criado quedan a salvo del peligro. Jantias celebra la salvación de ambos con varias fórmulas, de las que la última es Ἥμπουσα φρούδη, «La Empusa se fue». Parecería que

se trata de una simple constatación, pero Dioniso se lo hace inmediatamente jurar por tres veces por Zeus:

DI. Κατόμοσον.
ΞΑ. Νὴ τὸν Δία.
DI. Καὖθις κατόμοσον.
ΞΑ. Νὴ Δί᾽.
DI. Ὄμοσον.
ΞΑ. Νὴ Δία.

Mediante el juramento, Zeus, el valedor (→§50.3) resulta testigo o garante de que Empusa se ha ido; no se le pide nada, pero se le implica en la veracidad de lo dicho.

La naturaleza trina del juramento recuerda a la de la propia Empusa, y a otras prácticas contra seres asociados a Hécate, como la comadreja, cuyo mal augurio debía despejarse arrojando tres piedras (Borthwick 1968: 204-5; Theoph. *Char.* 16. 3).

50.6. Constatación enfática de hallarse a salvo.

Tras indicarle a Empusa que siga su camino (→§50.1), Jantias indica a su señor que el peligro ha pasado, usando dos formas de bendición, la última de las cuales presenta un giro paródico:

ΞΑ. Θάρρει. Πάντ᾽ ἀγαθὰ πεπράγαμεν.
ἔξεστι θ᾽ ὥσπερ Ἡγέλοχος ἡμιν λέγειν.
᾽Εκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ.

Debemos a Borthwick (1968: 201-3) un acertado análisis de estas dos fórmulas. La primera (θάρρει... πεπράγαμεν), *a hieratic benediction natural in the mouth of a priest*, aparece recogida con variantes en varios pasajes de la literatura griega, comenzando por estas palabras atribuidas a un sacerdote de los Misterios y recogidas por Fírmico Materno en su *De errore prof. relig.* 22. 1:

θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωμένου·
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Sin salirnos del propio Aristófanes, encontramos una variación de esta fórmula en *Pax* 285-6 y *Plut.* 1188-90.[669] El pseudoplatónico *Ax.* 371e pone en relación a Heracles y

[669] Como señala Patera (2015: 263 n. 56) el imperativo Θάρρει que dirige aquí Jantias a su amo aparece también en labios de la Vieja Segunda en *Asambleístas*, que corta así el intento del Joven de escapar con el pretexto de que debe hacer de vientre (θάρρει, βάδιζ'. ἔνδον χεσεῖ; «Ten valor, camina. Ya cagarás dentro.»).

Dioniso con los iniciandos que antes de bajar al Hades reunen en Eleusis el θάρρος preciso para tal travesía. Para un estudio pormenorizado sobre las muchas apariciones de θάρρει/θαρρεῖτε y fórmulas semejantes en la literatura griega, v. Joly 1955.

La segunda fórmula de bendición utilizada por Jantias es una broma bien conocida: en el *Orestes* de Eurípides, 279 el hijo de Agamenón celebra un receso de su locura con estas palabras:

ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν᾽ ὁρῶ

saliendo de las olas vuelvo a ver la calma.

Durante las Grandes Dionisias del año 408, el actor trágico Hegéloco cometió un error de prosodia al pronunciar este verso, al acentuar en la primera mora de η en vez de la segunda, es decir, γαλῆν en vez de γαλήν᾽. El verso queda, pues, tal como lo cita Jantias:

᾽Εκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ.

Saliendo de las olas vuelvo a ver la comadreja.[670]

Es mérito de Borthwick (1968) haber señalado que gran parte del chiste reside en el hecho de que ver una comadreja (como entre nosotros un gato negro) era para el supersticioso ateniense augurio cierto de mala suerte: así pues, con el *lapsus linguae* del actor (que gracias a él ha conquistado la fama), una fórmula de bendición quedaba convertida en su contraria (como Borthwick indica, equivaldría a «caer de la sartén al fuego»; dicho de otro modo, «ir de Guatemala a Guatepeor»).

Según Aristófanes, el cruzarse con una comadreja era un mal augurio, susceptible de bloquear la entrega de los bienes particulares a la Asamblea (*Ec.* 791-3); el supersticioso pintado por Teofrasto no encontraría ánimo para atravesar un lugar por el que acaba de pasar una comadreja sin antes, como ritual apotropaico, arrojar tres piedras (*Char.* 16. 3); un dicho pitagórico advierte que la comadreja ofendida por el choque de un transeúnte no dejará de devolver la ofensa (*FPG* 1. 510. 4 Mullach).

Aún más, «tener la comadreja» quería decir, según Diogeniano (3. 84) tener mala suerte; y soñar con una comadreja era premonición de muerte (Artemidoro, 3. 28, p. 179 H). Al mismo tiempo, según el oniromante, la visión podía indicar también la presencia de una γυναῖκα πανοῦργον καὶ κακότροπον. Borthwick no desarrolla esto, aunque es evidente que estamos en la misma esfera connotativa en la que el sobrenombre de Empusa ganado por la madre de Esquines se explica, según el malintencionado Demóstenes (E3),

[670] Partiendo de esta cita, Giovannini (2008) interpreta toda la escena de Empusa en *Ranas* como una parodia del enfrentamiento de Orestes con las Erinis en el *Orestes* de Eurípides.

ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν. La comadreja y Empusa estaban vinculadas mutuamente, como veremos, en cuanto asistentes o emanaciones de Hécate, y ambas servían como términos figurados denigratorios de la mujer πανοῦργος, capaz de todo lo malo (tal como, entre nosotros, expresiones como *bruja* o *harpía*).

Nono cuenta la aparición en una tumba de la comadreja, junto a las de la serpiente o la rata, dentro de los portentos de la adivinación griega (*ap.* Greg. Naz., vol. 36, p. 1024 Migne). Y en la Grecia moderna, según Lawson (1964: 307, 327), quien encuentra una comadreja puede elegir entre huir prontamente o escupir tres veces antes de continuar su camino.

En cuanto a la expresión concreta acuñada por Eurípides, Borthwick señala su origen ritual, dentro del culto mistérico, y en concreto en el seno del culto a los Cabirios y a Hécate en la isla de Samotracia. La imagen del paso ritual por la tormenta y la posterior salvación del iniciado era propia de estos rituales, según parece desprenderse de Alexis (fr. 178), el escritor del *Morb. Sacr.* (4) y el Sch. Ar. *Pax* 278.

Hay un claro paralelismo entre las palabras antes citadas del sacerdote de los Misterios: ἐκ πόνων σωτηρία y las más poéticas de Eurípides ἐκ κυμάτων... γαλήν᾽. (cf. la expresión española «después de la tormenta viene la calma»).

Las palabras de Orestes serían, pues, un alomorfo de este tipo de bendición sacerdotal, que queda así, merced al error prosódico, convertido en su contrario. En este mundo al revés de la comedia, es Dioniso quien pide ayuda al sacerdote de los misterios: ἱερεῦ, διαφύλαξόν μ᾽, ἵν᾽ ὦ σοι ξυμπότης (291), y se comporta como un abyecto cobarde precisamente en el momento de prueba en el que el iniciado debía hacer demostración de su serenidad.

Hay, además, una ironía añadida en la mención de Jantias de la comadreja: pues, lo mismo que los diversos aspectos animales de Empusa (βοῦς, ὀρεύς, κύων), también la comadreja pertenece al ámbito de Hécate. El papel de la comadreja como asistente de Hécate y criatura mágica se observa con nitidez en dos testimonios importantes.

En una de las versiones del nacimiento de Heracles, testimoniada con variantes en Antonino Liberal (XXIX), Ovidio (*Met.* IX, 306 ss.), Pausanias (IX, 11. 3) y Eliano (*N.A.* XII, 5; XV, 11), en el momento del alumbramiento de Heracles la celosa Hera recurre a las diosas pertinentes [las Moiras e Ilitía (Ant. Lib.); Lucina (Ov.); las Farmácides (Paus.)] para procurar obstaculizar el parto de Alcmena. La dificultad se salva gracias a una de las criadas de Alcmena [Galinthias (Ant. Lib.) o Galanthis (Ov.), ambos nombres parlantes que evocan γαλῆ; Historis (Paus.)], que distrae a las diosas mediante un ardid el tiempo suficiente como para que el héroe vea la luz.

Como venganza por esto, las diosas del nacimiento transforman a la criada en una comadreja. Ant. Lib. añade que Hécate, apiadada, hizo de la fiel sirvienta de Alcmena su propia sirviente, su ἱερὰ διάκονος. En otras versiones, sin embargo, es la cólera de Hécate la que causa la metamorfosis. En cuanto a las Farmácides, son designadas expresamente como ministras de la diosa por el *Schol.* Ap. Rh. III, 361.

Nada sorprendente, pues, que la misma comadreja, en cuanto emanación de Hécate, γόης καὶ φαρμακίς, sirva para procurar la contracepción o evitar el nacimiento (Eliano XV, 11). Es más, aunque Borthwick no lo enfatiza, según Eliano son los ὄρχεις de la comadreja los que sirven para procurar mágicamente tal efecto. Resulta difícil olvidar en este contexto los sorprendentes, y a primera vista incoherentes, sucios atributos varoniles atribuidos por Aristófanes a Lamia. Criatura de Hécate, del inquietante mundo femenino sentido como amenaza por la sociedad patriarcal, la comadreja es como hemos visto connotativa y gramaticalmente femenina en grado sumo, pero la experiencia indica que puede poseer —y posee, de hecho— contradictorios atributos masculinos. Que estas marcas incongruentes de virilidad dentro de un paradigma imaginario femenino sirvan para evitar el proceso natural de la fecundidad femenina constituye una pieza perfecta de la lógica mágica.

El carácter de enemiga de las novias y madres permanece como característico de la comadreja en el folklore popular helénico: según Rodd (1892: 163) y Lawson (1964: 328), la criatura tiene envidia de las novias; su visión en una boda puede crear el pánico, y existen abundancia de canciones y dulces destinados a aplacarla.

El nombre mismo de la comadreja en griego moderno, νυφίτσα (diminutivo de νύμφη; cf. en español la derivación análoga *comadre* > *comadreja*, italiano *donna* > *donnola*) con el correspondiente mito etiológico (la comadreja es una antigua novia convertida en animal por su actitud envidiosa), indica que es una parte misma de la condición femenina (semejante en todo, por cierto, a la proverbial envidia de la antigua Lamia) lo que se trata de exorcizar o apaciguar durante el ritual de la boda.

Un último dato, no recogido por Borthwick, que indica ulteriores analogías entre la leyenda de la comadreja y Lamia es el siguiente: según Antonino Liberal, XXIX, la comadreja es sumamente repugnante: en efecto, este animal copula por las orejas y da a luz expulsando por la boca el fruto de su vientre; el mismo parto impuro por la boca se contaba, como vimos, del tiburón-Lamia (como Guglielmi 1971: 73 recuerda, γαλέη y γαλεός son nombres utilizados para referirse a ambos animales, el mamífero terrestre y el escualo), y en el País Vasco se decía de las lamias todavía en el siglo XX, según Barandiarán y Caro Baroja. La creencia de que la comadreja procrea por la boca estaba ya en Anaxágoras (A 114 DK), y, pese a la refutación de Aristóteles (*De gen. animalium* 4, 6), seguía activa en la época del *Fisiológo* medieval[671]. Este parto anómalo con la boca sugiere

[671] V. el capítulo XXIV de este bestiario medieval (Guglielmi 1971: 73): «La comadreja tiene esta

desde luego que, como en el caso de Cronos, se vomita lo que previamente se ha devorado, lo que es sumamente propio de una Lamia y responde a la visión infantil del embarazo.

El papel mágico y maligno de la comadreja es también bien claro en las *Metamorfosis* de Apuleyo (II, 21 ss.). Es precisamente adoptando esta forma como las brujas tesalias consiguen burlar la vigilancia del guardián de un cadáver y tratar de desfigurar su rostro. Según Eliano (*NA* XV, 11) los comadrejas robaban los ojos de los cadáveres. De nuevo, el paralelo de Lamia, con sus ojos de quita y pon, y los testimonios de Plauto (*Miles* 347: «como tengo mis ojos, no los pido para usarlos fuera») y de Luciano a propósito de los selenitas [que se quitan como Lamia sus ojos desmontables y los guardan, y si pierden los propios, los piden prestados a otros y ven (*VH* I, 25)] sugiere que este tema, referido a Lamia o a la comadreja, tuvo amplio desarrollo en cuentos populares o fabulas milesias que jugaban con elementos mágicos y supersticiosos del ámbito de Hécate[672].

Podemos decir, en resumidas cuentas, que al sustituir γαλήν᾽ por γαλῆν, Jantias fracasa en su propósito de emitir una fórmula activa de bendición, convirtiéndola en su contrario; del mismo modo que Dioniso ha fracasado en su papel heroico al no saber afrontar (como sí hizo Heracles con la Gorgona) la figura terrible que protege el umbral. Pero, dado que estamos en un contexto cómico, ninguno de los dos errores tiene el resultado negativo que se seguiría habitualmente.

51. Métodos no verbales.

Enfrentados a fuerzas exteriores maléficas, que conciben como causantes de enfermedades o mala suerte, los hombres de todas las épocas han utilizado objetos cargados de un poder invisible de los que se espera que alejen al enemigo o sirvan de coraza contra sus ataques. Estos amuletos pueden tomar su fuerza de tres fuentes principales: la materia misma de la que están hechos, la fuerza de un valedor depositada en el amuleto o la de unas palabras sagradas o mágicas en él inscritas.

En el caso de Empusa-Onoscélide, los dos amuletos o talismanes que encontramos atestiguados basan su fuerza en las materias que los forman: la piel de asno (→§51.1) y el jaspe nublado (→§51.2).

51.1. Piel de asno.

---

pecularidad: recibe en la boca el semen masculino y, fecundada, pare por las orejas». Sobre la confusión entre lo sexual y lo digestivo, y la sustitución del sexo femenino por la boca (o superposición de ambos), →§28.2,→§33.1,→§39.3,→§46.

[672] Otro de los rasgos prodigiosos de los selenitas, evocado por Luciano poco antes (I, 22) es su hermafroditismo; de sus pantorrillas, mediante un corte, se extraen los fetos muertos, que luego reviven al viento. Recordemos que también mediante un corte, según Horacio (L13), se sacaban del vientre de las Lamias los niños, y estos revivían sin problemas, ante el asombro de los oyentes o espectadores (→L§126.2).

En la colección de textos mágicos griegos tardíos de la Biblioteca Nacional de Atenas editada por Delatte, *Anecdota Atheniensia*, se incluye la siguiente instrucción para la fabricación de un amuleto contra Onoscélide (E54), procedente de un manuscrito del siglo XV:

> Βοτάναι τῶν πλανητῶν
>
> Τὸ βοτάνι τοῦ Κρόνου ὀνομάζεται ἑκατοντακέφαλον καὶ ἔχει θαυμασταῖς ἐνεργίαις. (...) <εἰς> δὲ τοὺς βασανιζομένους ἐκ τοῦ δαιμονίου τῆς λεγομένης Ὀνοσκελίδος, ἔπαρον ἐκ τῆς ῥίζης καὶ ἐκ τοῦ σπέρματος καὶ τύλιξον μετὰ ὄνου δέρμα, καὶ βάσταζον ἐν τῷ τραχήλῳ καὶ οὐ πειράζει σε ἀκέραιον. ὁ βαστάζων, κύνες ποτὲ οὐχ ὑλακτοῦσιν αὐτόν.
>
> *Plantas de los planetas*
>
> *La planta de Cronos se llama 'de cien cabezas' y tiene propiedades maravillosas.* (...) *Para los atormentados por el demonio de la llamada Onoscélide, tira de la raíz y de la semilla y envuélvela con piel de asno. Y llévalo en la garganta y no te tienta a ti, puro. El que lo lleve, a él nunca le ladran los perros.*[673]

La elección de la materia para el amuleto, y los efectos que se le atribuyen, no pueden ser más significativos: uno de los principios de la magia es el de utilizar, de modo homeopático, aquello mismo que se teme como defensa contra ello (magia de constraste). El uso apotropaico de la cabeza de la Gorgona es el ejemplo más conocido de esta tendencia en Grecia (Vázquez Hoys y Hoyo Calleja 1990: 117-8). En este caso, se utiliza la piel de burro para un amuleto contra la demonesa Pata-de-burro.

Al mismo tiempo, el amuleto sirve también contra el ladrido, maledicencia o insulto (ὑλακτεῖν) de los perros: animales estos que, como hemos visto, están estrechamente asociados a Empusa y a Hécate (→§28.5, →§29.1).

51.2. Jaspe nublado.

El autor del siglo II Dionisio Periegeta (E8), hablando del Mar Caspio, escribe lo siguiente:

> ἣ δὴ πολλὰ μὲν ἄλλα μετ' ἀνδράσι θαύματ' ἀέξει,
> φύει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἠερόεσσαν ἴασπιν,
> ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

[673] Patera (2015: 283) sugiere que esta «planta de Cronos» podría ser la ἄγρωστις, *chiendent* (C*ynodon Dactylon*, un tipo de grama), que según Eliano se utilizaba en encantamientos (Ael. *NA* 1.35).

El cual muchas otras maravillas cría para los hombres,
hace crecer el cristal y el jaspe brumoso,
hostil a las Empusas y demás espectros.

Porfirio (E15) recuerda este pasaje en su comentario a la *Odisea*, a propósito de la escena en que Ulises amenaza con su espada a Circe:

διὰ τί ἐφοβήθη ἡ Κίρκη τὸ ξίφος τοῦ Ὀδυσσέως θεὰ οὖσα; φαμὲν ὅτι τοὺς πολὺν χρόνον ζῶντας δαίμονας θανάτῳ δὲ ὅμως καθυποβαλλομένους θεοὺς εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ ποιητής. ἢ φυσικῶς φοβεῖται τὸ ξίφος ἡ Κίρκη, ὡς καὶ ἄλλας τινὰς ὕλας τινὲς τῶν δαιμόνων, ὡς καὶ Διονύσιος ἐν Λιθικοῖς· φύσει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἱερὴν ἴασπιν, ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

Por qué temió Circe la espada de Odiseo siendo una diosa decimos que fue porque a los démones que viven larga vida, pero no obstante sometidos a la muerte, acostumbra el poeta a llamarlos dioses. O bien Circe teme de forma natural a la espada, como también otros demonios a ciertas materias, como dice también Dionisio en Sobre piedras*: «he aquí, cristal por naturaleza, al jaspe sagrado, hostil a las Empusas y otras apariciones».*

Eustacio vuelve siglos después sobre la cuestión, parafraseando sin citarlo a Porfirio (E33E):

Ξίφος δέ φασιν ἐκφοβεῖ τὴν Κίρκην, ἤ ὡς δαιμόνιον οὖσαν μακροχρόνιον μὲν, θνητὸν δὲ ὅμως καὶ σωματοειδὲς καὶ πάθει δειλίας ἁλώσιμον, ἤ κατά τινα φυσικὴν ἰδιότητα. τῶν τινὰ γὰρ δαιμονίων, ὥς λόγος, ὕλας τινὰς πτοοῦνται. ἡ γοῦν ἴασπις κατὰ τὸν περιηγητὴν Διονύσιον ἐχθρὰ ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις.

Y dicen que la espada asusta a Circe, bien porque sea esta de naturaleza demoníaca, de larga vida pero sin embargo mortal y corpórea y susceptible de temor al dolor; bien por cierta propiedad natural. Pues algunos de los demonios, según se cuenta, temen ciertas materias. Al menos, el jaspe, según Dionisio Periegeta [verso 723]*, es enemigo de Empusas y otros espectros.*

El autor bizantino vuelve a mencionar, más en extenso, estas propiedades del jaspe en su comentario al pasaje aludido de Dionisio (E33B):

Ὅτι πολλὰ καὶ ἄλλα θαύματα ἡ Κασπία ἐν ἀνδράσι αὔξει, φύει δὲ καὶ κρυστάλλους λίθους, καὶ ἴασπιν ἠερόεσσαν, ὃ ἔστιν ἀερώδη, σκοτείνην, ἐχθρὰν ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις. Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴν φασμάτων, ὧν ἕν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην.

Porque otras muchas maravillas hace crecer el Caspio entre los hombres, y cría también cristales de roca, y el jaspe nublado, que quiere decir turbio, oscuro, enemigo de las Empusas y otros espectros. Pues parece que esta piedra es alejadora del mal y ahuyentadora de las apariciones, una de las cuales es también Empusa, un demonio del entorno de Hécate.

Que, como sucede en el caso del amuleto envuelto en piel de asno (→§51.1), podemos hallarnos ante un caso de *similia similibus*, lo sugiere el hecho de que, en el *Testamento de Salomón* el jaspe aparece vinculado a Onoscélide de modo muy distinto: a cambio de su liberación, el espíritu da al monarca una mesa de jaspe enorme, con cuatro hormigas gigantescas en los ángulos, y un caliz de granate. Mesa y cáliz proporcionan mágicamente todos los manjares del mundo (E16; →§36.3, 133.3).

El jaspe fue una de las piedras más usadas para la confección de amuletos en la Antigüedad tardía. Según Plinio, *NH* 27, en toda Asia los hombres llevaban jaspe como amuleto. Budge (1930: 315-6) da información interesante, aunque carente de referencias precisas a textos, sobre el uso del jaspe; no recoge específicamente su valor apotropaico de Empusas (aunque pueden estar incluidas en su genérico *demonios nocturnos*), e indica usos positivos como favorecedor de la lactancia y el parto:

Both the red and the jaspis were employed against fascination and the Evil Eye, and they were supposed to increase the milk in women who were suckling children, to drive away night devils, and to help pregnant women.

Dado que Empusa, como las demás ogresas, es enemiga de mujeres y niños, y en conjunto de la fecundidad, es coherente que una piedra que rechaza este espíritu infértil favorezca en cambio la producción de leche y la salud de las embarazadas. En cuanto a su uso contra el mal de ojo, hay que recordar que la base de este (la envidia) es también el motor que lleva a ogresas como Lamia y Gelo a atacar a madres y niños.

Hopfner (1921: I 148-9→§581-2) ofrece testimonios concretos de las creencias sobre el jaspe. Así, Tzetzes en sus escolios a Licofrón 680 indica que la piedra se opone a todos los manejos mágicos:

ἴασπις λίθος... καὶ ἄλλοι τε πολλοὶ λίθοι ἀντιπαθοῦσι μαγικοῖς πᾶσι τρόποις.

Epifanio, *De XII gemmis*, hace esta síntesis de las variedades del jaspe y los poderes (δύναμεις) que se les atribuyen:

Λίθος ἴασπις. Οὗτός ἐστι τῷ εἴδει σμαραγδίζων· παρὰ δὲ τὰ χείλη τοῦ Θερμόδωντος ποταμοῦ εὑρίσκεται, καὶ περὶ Ἀμαθοῦντα τὴν ἐν Κύπρῳ. Ἀλλ' ἔστι γένος πολὺ καλούμενον ἀμαθούσιον· τὸ εἶδος τοιόνδε ἐστὶ τοῦ λίθου, κατὰ τὴν σμάραγδόν ἐστι χλωρίζουσα, ἀλλὰ ἀμβλυτέρα καὶ ἀμαυροτέρα· καὶ ἔνδοθεν χλωρὸν ἔχει τὸ σῶμα, ἐοικυῖα ἰῷ χαλκοῦ ἔχοντι φλέβας τετραστίχους. Ὡς δὲ τοῦτο ἠκούσαμεν εἶναι φαντασίας, ὡς οἱ μυθολόγοι λέγουσιν. Ἄλλη δέ ἐστι γλαυκοτέρα θαλάσσης, βαθυτέρα τῷ ἄνθει καὶ τῇ βαφῇ· ἄλλη δὲ ἐν τοῖς σπηλαίοις, ἐν τῷ ὄρει τῆς Ἴδης ἐν τῇ Φρυγίᾳ, ὁμοιάζουσα τῇ ἀπὸ τοῦ αἵματος κόχλου, διαυγεστέρα μᾶλλον, ὥσπερ οἴνῳ ὁμοιάζουσα ἢ ἀμεθύστου ξανθοτέρα· οὐ γάρ ἐστι μιᾶς χροιᾶς οὐδὲ τῆς αὐτῆς δυνάμεως· ἀλλ' ἡ μέν ἐστι χαυνοτέρα καὶ λευκοτέρα, οὔτε πάνυ στίλβουσα, οὔτε πάλιν ἀποδέουσα. Ἄλλη δὲ κρυστάλλου ὕδατι ὁμοία· λέγεται δὲ ὑπὸ μυθοποιῶν ἄκος εἶναι φαντασιῶν. Εὑρέθη δὲ παρὰ Ἴβηρσι καὶ ποιμέσιν Ὑρκανῶν τοῖς κατὰ τὴν Κασπίαν γῆν. Ἄλλη δὲ ἴασπις οὐ πάνυ λάμπουσα, χλωρά, ἥτις ἔχει γραμμὰς μέσας. Καὶ ἄλλος ἴασπις ὁ παλαιὸς καλούμενος ὅμοιος ἢ χιόνι ἢ ἀφρῷ θαλάσσης. Τοῦτόν φασιν οἱ μυθοποιοὶ τοὺς θῆρας ἐν ἀγρῷ φοβεῖσθαι, καὶ τὰ φάσματα.

La piedra de jaspe. Esta es de aspecto semejante a la esmeralda. Y se encuentra en las orillas del río Termodonte, y en torno a Amatunta, la de Chipre. Pero hay un tipo abundante llamado amatusios. Y el aspecto de la piedra es verdoso al modo de la esmeralda, pero es más débil y oscura. Y por dentro tiene el cuerpo verde, asemejándose al cardenillo del cobre, que tiene vetas en cuatro filas. Y esto hemos oído que es propio de su apariencia, según dicen los mitólogos.

Y otra variedad es más azulada que el mar, más intensa en brillo y colorido. Y otra se da en las cuevas, en el monte Ida en Frigia, semejante a la concha de la sangre, aunque más transparente, similar al vino o más rojiza que la amatista. No se da, en efecto, en un solo tono o con las mismas propiedades. Sino que la una es más blanda y más blanca, ni muy brillante ni muy falta de brillo. La otra en cambio es semejante al agua del hielo. Y dicen los que inventan historias que es un remedio de las apariciones. Y se encuentra en tierra de los iberos y de los pastores hircanios de la tierra caspia. Otro jaspe no reluce demasiado, no es muy brillante: el que tiene en medio rayas. Y otro jaspe es el llamado viejo,

parecido a la nieve o a la espuma del mar. Este dicen los que inventan historias que espanta a las fieras del campo, y a las apariciones.

La clasificación de las variantes del jaspe parece haber sido pormenorizada y, a juzgar por Epifanio, se atribuían propiedades apotropaicas a más de un tipo (el tipo *brumoso* de Dionisio parece corresponder al que Epifanio describe como semejante al agua de hielo —o del cristal de roca—, y cuya producción sitúa en tierras iberas y —coincidiendo con Dionisio— en torno al mar Caspio). Es interesante que el efecto de una de las variedades (el jaspe *viejo*) se dirija por igual contra apariciones y bestias del campo, confirmando una asociación que es recurrente (recuérdese que Empusa se aparece primeramente en *Ranas*, E2B, como θηρίον μέγα).

52. Los enemigos de Empusa.

Como ha sido repetidamente señalado por el funcionalismo, los mitos no actúan en un plano exento, sino en continua interacción con la sociedad en la que se producen, mantienen y transforman. Sin perjuicio de que su esencial ambigüedad permita usos muy heterogénos, incluidos los asociales o revolucionarios, una de las funciones más importantes del conjunto formado por los mitos y creencias de una comunidad es mantener dicha comunidad unida y segura frente a los peligros internos y externos.

Una figura siniestra que campara, literalmente, por sus respetos, sin conocer freno, tendría un efecto deletéreo sobre la estabilidad de cualquier comunidad, sumiendo a la misma en un estado de ansiedad y terror. Por tanto, las figuras siniestras deben someterse a una doble exigencia: deben ser, sí, aterradoras, dado que si no lo fueran no servirían como refuerzo negativo de las conductas asociales (las travesuras infantiles, la impiedad religiosa de los adultos); pero el imaginario debe dar también ejemplos de cómo se puede vencer su amenaza, sea mediante el poder de la palabra mágica (→§50), sea mediante el uso de amuletos (→§51).

Los actos mágicos de toda tradición oscilan entre los dos extremos de la dicotomía dinamista / animista analizada por Van Gennep en su libro sobre *Los ritos de paso*: la acción puede ser eficaz bien por desencadenar la acción de una fuerza impersonal (δύναμις, *mana*) presente de modo privilegiado en ciertas sustancias o formas, bien por poner en marcha a un ser suprahumano con personalidad diferenciada (un espíritu, un δαίμων, un dios) que hace lo que el adorador humano no puede llevar a cabo con sus solas fuerzas (Van Gennep 1986: 17, 23; sobre la teoría dinamista en la cultura griega, v. Nilsson 1970: 118-25). En el contexto de la petición de ayuda ante una agresión, nos hemos referido a este auxiliar sobrenatural con el nombre de valedor (→§50.3).

Dado que las acciones rituales se conciben con mucha frecuencia como repetición de un suceso mítico que inaugura un modo efectivo de hacer las cosas, las

narraciones en que un personaje sobrenatural o representante de lo sobrenatural (un dios, un héroe, un hombre santo, un profeta) vence a un personaje siniestro temido por la comunidad tienen una enorme importancia.

Estas narraciones, en las que un representante de los dioses celestes u olímpicos vence al demonio ctónico, pueden aparecer integrando la primera parte de un texto mágico, en cuyo caso reciben el nombre técnico de *historiola* (Bozóky 1992; Frankfurter 1995). Veremos varias *historiolae* en los textos bizantinos referidos a Gelo.

En el caso de Empusa-Onoscélide, el texto más cercano a una *historiola* es el *Testamento de Salomón* (E16), en el cual la aparición de los distintos demonios y el desentrañamiento de sus secretos tiene una finalidad didáctica o paradigmática evidente. El texto de los *Anecdota Atheniensia* (E51) en el que se exorciza a Onoscélide siguiendo las frases textuales contenidas sobre la misma en el *Testamento* indica hasta qué punto este funcionaba como manual para la conjuración y exorcismo de espíritus malignos.

No obstante, en este caso la virtualidad de la *historiola* no aparece en todo su vigor, que sí hallamos en los textos sobre Gelo: la recitación o lectura de la historia sobre cómo Salomón hace venir al espíritu y lo reduce usando el nombre de YHWH sirve para que el mago aprenda a hacer lo mismo, pero no se concibe como poderosa por sí misma, en su repetición, en el sentido fuerte en que la narración del mito hace que este se repita e irrumpa en el tiempo habitual.

Los casos que vamos a abordar en primer lugar, sobre tres valedores modélicos (→§53) que derrotan a Empusa-Onoscélide, no son pues *historiolae* en sentido estricto, pero sí tienen el valor de relativizar la amenaza de este personaje, ofreciendo ejemplos que muestran que puede vencérsele y dan la clave para lograrlo.

El texto de Luciano en que el protagonista vence a las mujeres marinas (E11B) es una elaboración paródica de los mismos motivos narrativos presentes en estas historias (→§54). Por su parte, la crónica del desgraciado intento de Geroncio por emular a los vencedores de la demonesa supone un rechazo ilustrado tanto de la realidad de la demonesa como de los métodos supersticiosos utilizados para combatirla (→§55).

53. Valedores modélicos.

Aunque el material del que disponemos sobre nuestro personaje es bastante exiguo, al menos tres textos presentan claramente una situación en la que un personaje asociado con los dioses o el Dios celestes se enfrenta a Empusa-Onoscélide y la derrota, mostrando en el trance una forma eficaz de librarse de sus ataques.

Los tres personajes, cada uno de los cuales representa un estadio en la construcción de la imagen del Dios único masculino, son Apolonio de Tiana (→§53.1), el rey Salomón (→§53.2) y San Antonio (→§53.3). Sus acciones proporcionan un

modelo cuya validez es sancionada por los datos que tenemos sobre rituales mágicos, aunque en un determinado momento la corriente más racionalista del cristianismo pone en duda que se trate de actos válidos, negando su pertinencia al negar la realidad del fenómeno que estas prácticas pretenden paliar (dándose así el antiejemplo de exorcista que encarna el obispo Geroncio: →§55).

Como precedente de estos tres personajes está la figura del héroe griego vencedor de monstruos por antonomasia, Heracles, quien vence a los Λιβυκὰ θηρία o formas de lamia y se enfrenta con éxito a la Gorgona, que ocupa en su κατάβασις épica el mismo lugar que Empusa tiene en la cómica de Dioniso, suplantador de su identidad (E2B). Como veremos, Apolonio de Tiana toma como valedor de sus acciones a Heracles, reconociendo así su valor de precedente modélico.

53.1. Apolonio de Tiana.

En el curso de su biografía novelada, la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, el taumaturgo se cruza en dos ocasiones con Empusa: cuando se dirige del Caúcaso al Indo (E12A) y en la ciudad de Corinto (E12B).

En ambos casos, se da un contraste entre la relación que Apolonio tiene con el espectro y la que mantienen los otros personajes. En el episodio del viaje al Indo (E12A), los acompañantes de Apolonio son testigos de cómo el maestro reconoce la verdadera naturaleza de la aparición y les enseña a alejarla mediante insultos (ἐλοιδορεῖτο; →§50.2); el carácter didáctico de la escena implica que, sin la presencia ejemplar de Apolonio, los viajeros hubieran sido presa fácil del φάσμα.

El mismo desnivel perceptivo se da en el episodio de Corinto (E12B), donde tanto οἱ πολλοὶ como el mismo Menipo creen que la novia del joven es una mujer extranjera, fenicia, hermosa y acaudalada. En un momento dado se deja claro que el grave error del joven proviene de su incapacidad para reconocer con quién está tratando: οὔπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος. En cambio, Apolonio es capaz, a través de la mera observación de Menipo, de reconocer a Empusa por sus huellas; esta capacidad de discriminar la verdad de las apariencias le permite refutar (ἐλέγχειν; cf. también E28A) sin dificultad todas las ilusiones sensoriales suscitadas por la novia sobrenatural, sometiendo a Empusa a un tormento (βασανίζειν; cf. E54, donde es ella quien βασανίζει a sus víctimas; la mecánica especular de estas acciones no puede menos que recordar cómo también Lamia, que abre la barriga de las mujeres encintas, es a su vez desventrada[674]) que le fuerza a confesar su verdadera naturaleza.

[674] Los paralelismos entre agresor y valedor y entre agresor y víctima son muy frecuentes en el folklore; en el caso concreto de Empusa, cf. cómo ella, caracterizada como ξένη (Φοίνισσα) en E12B), ataca precisamente a los ξένοι ἐπιδημοῦντοι (E11B). Los espíritus que atacan a los niños tienen con frecuencia la forma de niños (cf. *Cocoweb* s.v. *Pombero, Yasi Yateré*), y/o son espectros de niños fallecidos

Como se ve por su actitud, Apolonio actúa de un modo deliberadamente ejemplar, enseñando cuál es el ἄκος, remedio o *contra* del ataque directo (προσβολή) de Empusa (E12A), y mostrando que es posible disolver las apariencias que envuelven el ataque de la misma cuando este es solapado, por obra de cierta τέχνη (como se implica en la advertencia sobre la belleza y riqueza de la novia: οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν), como sucede en el episodio corintio (E12B).

La acción de Apolonio trasciende así el campo de la mera anécdota, al entenderse referida a un peligro que al menos una parte de la población, antes y después de Filóstrato, consideraba muy real. El método propuesto como ἄκος, el insulto (→§50.2), es como hemos visto seguido literalmente por un hombre santo de signo solo superficialmente diverso: Gregorio Nacianceno (E20), aunque el ámbito de la προσβολή se haya trasladado del exterior al interior del alma.

El episodio de la Novia de Corinto (E12B), en cuanto ejemplo de taumaturgia, puede parecer de aplicación más dudosa, dado que carga las tintas en la excepcional penetración de Apolonio, por contraste con la credulidad mostrada por los demás personajes ante las apariencias. Sin duda, en el texto de Filóstrato hay una voluntad clara de singularizar al taumaturgo y mostrarle dotado de poderes excepcionales, que no están al alcance de cualquiera. Pero el poder de la taumaturgia no emana exclusivamente de un carisma o δύναμις personal e intransferible de la persona de Apolonio, sino de la fuerza más general de la Verdad y de los dioses olímpicos, de los que Apolonio es un representante.

Esta vinculación a poderes más generales y amplios exteriores a Apolonio, vinculación como valedores (→§50.3) a los dioses olímpicos y, en concreto, a Heracles, aparece de modo explícito en boca del propio sabio, que en su discurso ante Domiciano dice lo siguiente (L31B) sobre dos de sus hazañas (el atajamiento de la peste en Éfeso y la victoria sobre la Lamia/Empusa en Corinto):

> θεωρεῖν δ᾽ ἔξεστιν, ὃ λέγω, καὶ ἀπ᾽ ἄλλων μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ κἀκ τῶν ἐν Ἐφέσῳ περὶ τὴν νόσον ἐκείνην πραχθέντων· τὸ γὰρ τοῦ λοιμοῦ εἶδος, πτωχῷ δὲ γέροντι εἴκαστο, καὶ εἶδον καὶ ἰδὼν εἶλον, οὐ παύσας νόσον, ἀλλ᾽ ἐξελών, ὅτῳ δ᾽ εὐξάμενος, δηλοῖ τὸ ἱερόν, ὃ ἐν Ἐφέσῳ ὑπὲρ τούτου ἱδρυσάμην, Ἡρακλέους μὲν γὰρ Ἀποτροπαίου ἐστί, ξυνεργὸν δ᾽ αὐτὸν εἱλόμην, ἐπειδὴ σοφός τε καὶ ἀνδρεῖος ὤν

a la misma edad y en la misma situación que sus víctimas (→§40.4; Scurlock 1991: 150; *Cocoweb* s.v. *duendes*).

ἐκάθηρέ ποτε λοιμοῦ τὴν Ἦλιν τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας, ἃς παρεῖχεν ἡ γῆ κατ᾽ Αυγέαν τυραννεύοντα.

τίς ἂν οὖν σοι, βασιλεῦ, δοκεῖ φιλοτιμούμενος γόης φαίνεσθαι θεῷ ἀναθεῖναι, ὃ αὐτὸς εἴργαστο; τίνας δ᾽ ἂν κτήσασθαι θαυμαστὰς τῆς τέχνης θεῷ παρεὶς τὸ θαυμάζεσθαι; τίς δ᾽ ἂν Ἡρακλεῖ εὔξασθαι γόης ὤν; τὰ γὰρ τοιαῦτα οἱ κακοδαίμονες βόθροις ἀνατιθέασι καὶ χθονίοις θεοῖς, ὧν τὸν Ἡρακλέα ἀποτακτέον, καθαρὸς γὰρ καὶ τοῖς ἀνθρώποις εὔνους ηὐξάμην αὐτῷ καὶ ἐν Πελοποννήσῳ ποτέ, λαμίας γάρ τι φάσμα κἀκεῖ περὶ τὴν Κόρινθον ἤλυε σιτούμενον τῶν νέων τοὺς καλούς, καὶ ξυνήρατό μοι τοῦ ἀγῶνος οὐ θαυμασίων δεηθεὶς δώρων, ἀλλὰ μελιττούτης καὶ λιβανωτοῦ καὶ τοῦ ὑπὲρ σωτηρίας τι ἀνθρώπων ἐργάσασθαι, τουτὶ γὰρ καὶ κατὰ τὸν Εὐρυσθέα μισθὸν τῶν ἄθλων ἡγεῖτο.

Te es posible considerar lo que digo, entre otras cosas, y no la menos importante, por lo que ocurrió en Éfeso en la epidemia aquella. La epidemia tomó forma, asemejándose a un viejo mendigo; y la vi, y al verla, la capturé, no limitándome a detener la plaga, sino cortándola de raíz. Y a quién me encomendé, lo evidencia la imagen que erigí en Éfeso, en agradecimiento por ello, pues es la de Heracles el Tutelar, y lo escogí como auxiliador porque, por ser sabio y valeroso, purificó de la plaga, en tiempos, a Élide, después que hubo lavado las emanaciones que la tierra exhalaba, en la época del tirano Augias.

¿Te parece, emperador, que hay alguien que, ansioso de parecer un brujo, pudiera atribuir a un dios lo que él mismo había conseguido? ¿Qué admiradores de su arte se ganaría, cediendo la admiración a un dios? ¿Y te parece que alguien, si fuera un brujo, se encomendaría a Heracles? Pues esos desgraciados atribuyen tales prodigios a las fosas y a los dioses subterráneos, grupo del que hemos de separar a Heracles, pues es puro y benévolo para los hombres. También me encomendé a él una vez en el Peloponeso, pues el fantasma de una lamia andaba por allí devorando a jóvenes hermosos. Y él me ayudó en la lucha sin requerir espléndidos obsequios, sino solo una torta de miel e incienso, y eso que se trataba de hacer algo por la salvación de los hombres, pues tal era, también en época de Euristeo, el salario que creía merecer por sus trabajos (tr. Alberto Bernabé, BCG, 1992).

Vemos que, antes de afrontar a los seres ctónicos, Apolonio se encomienda o reza (εὐξάμενος) a Heracles en su advocación apotropaica o resguardadora del mal, al cual considera co-autor o colaborador (ξυνεργός) de los prodigios que realiza, mediante la

ayuda (ξυναίρειν) que este le presta en la lucha contra el ser ctónico (ξυνήρατό μοι τοῦ ἀγῶνος)[675].

De este modo, el episodio no se agota en una demostración de poder a mayor gloria del personaje cuya vida se celebra (como la que puede realizar un héroe homérico que levanta una gran peña, realizando una acción que ningún mortal común podría emular, y que por eso mismo mal puede ser ejemplar), sino que muestra al lector cómo, por medio del rezo o encomienda (εὐχή) y la presentación de ofrendas, el hombre piadoso puede en la vida cotidiana movilizar en su beneficio el poder de los dioses, y vencer así la fuerza de las amenazas ctónicas.

La elección de Heracles Tutelar, en concreto, es especialmente apropiada por ser este personaje vencedor de monstruos ctónicos, y en concreto de la Gorgona (cuya sombra afronta sin temor durante su κατάβασις) y de los Λιβυκὰ θηρία asimilados al personaje de Lamia (→L§129). Según Hierocles (*ap.* Lactancio, *Instituciones Divinas* 5.3), en Éfeso se rendía culto a Apolonio bajo la advocación de Heracles Tutelar, como muestra de reconocimiento por haberles librado de la plaga (*VA* 4. 10).

Como sucede con Salomón (→§53.2), Apolonio es un personaje reincidente en la literatura mágica: al taumaturgo (en la forma árabe de su nombre, Balinus) se le atribuye la autoría de obras herméticas, como el *Libro del secreto de la Creación* compilado hacia el 825 (Doresse et al. 1984: 144) y la colección de conjuros y otros materiales mágicos *La flor de oro* (Doresse et al. 1984: 148), y se le presenta en el folklore musulmán como protagonista de numerosas leyendas sobre libros mágicos y otros temas fantásticos (Delpech 1998: 14 n. 23, *Encyclopédie de l'Islam* s.v. *Balinus*). En Occidente, Dodds (1980: 267) recoge una anécdota en la que Apolonio aparece en liza con otros dos magos, el teurgo Juliano y el autor del *Asno de oro* (San Atanasio del Sinaí, *Quaestiones*, PG 89, col. 525A).

En la percepción popular, pues, él mismo constituía un valedor, fuente de salvación tanto por haber dotado a los creyentes de fórmulas mágicas efectivas avaladas por el prestigio o poder de su nombre como por permanecer personalmente activo como dios o semidiós asimilado a Heracles Tutelar en Éfeso. Uno de los papiros mágicos griegos, titulado *Anciana servidora de Apolonio de Tiana* (*PGM* XIA) parece, como se ha sugerido (Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987: 30), directamente inspirado en el episodio de Empusa de Corinto (al que el sofista llama λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου), aunque con una interpretación del mismo muy distinta de la que hace Filóstrato: aquí no se trata de rechazar o desenmascarar a los espíritus malignos que producen apariencias engañosas, sino de obtener beneficios del control ejercido sobre uno de estos démones, al

[675] Sin embargo, como señala Stramaglia (1999: 275), en L31A no hay ninguna mención de esta ayuda de Heracles Tutelar, de la que Apolonio habla ante Domiciano (L31B). Esta omisión resulta desde luego sorprendente. Quizá el narrador ha pensado que la figura de Apolonio salía más reforzada así, sin mencionar el apoyo recibido de la divinidad —para lo que ya habría ocasión en otro momento.

que se invoca utilizando un cráneo de asno (→§28.4, →§33.5, →§51.1) en el que se escriben signos mágicos utilizando sangre de un perro negro (→§28.5, →§29.2). El espíritu invocado, que aparece a lomos de un asno, aparece en un comienzo como de una belleza exagerada (→§14, →§28.13, →§32.2), «inefablemente en sazón» (ἀδιηγήτως ὡραίαν; cf. γυνὴ ὡραιοτάτη τις en E2B), pero al apearse del asno se convierte en una vieja (cf. la identificación de la Vieja Segunda como ἔμπουσα τις en E2A).

La actitud confiada del mago, que espera mediante esta fórmula de eficacia probada obtener del auxiliar mágico todo lo que su alma desee, contrasta con la visión negativa que se da de prácticas semejantes en el *Testamento de Salomón* (E16), donde Onoscélide habla con sorna de los ingenuos que pretenden obtener oro adorándola. (No obstante, también en el *Testamento* el espíritu se revela provechoso para el rey Salomón una vez domeñado: en una de las versiones del texto, trenza cáñamo para las labores del templo; en otra, le proporciona una mesa de jaspe mágica del tipo de la cornucopia, que proporciona bebida y comida deliciosas de modo inagotable).

53.2. Salomón.

El planteamiento inicial del *Testamento de Salomón* es sencillo: las obras de construcción del Templo de Jerusalén se ven obstaculizadas por la acción de un demonio que hostiga a uno de los capataces. Salomón ruega a Dios por la liberación de este hombre, y recibe de Él un poderoso anillo mágico. Con ayuda del anillo, Salomón hace comparecer ante él al espíritu maligno responsable de los accidentes, Ornías, y después de reducirlo a obediencia, hace acudir a través de él al príncipe de los demonios, Beelzebul. Este, a su vez, a petición del monarca, va presentando ante él a varios otros demonios, de los que la primera en comparecer es Onoscélide.

El monarca interroga al espíritu, y tras averiguar lo necesario sobre ella, la envía a trenzar cáñamo para el cordaje del Templo, actividad en la que se ocupa noche y día (renunciando a la fuerza a su actividad habitual, negativa para su sexo, en favor de una actividad, la de tejedora, propiamente femenina); o bien, en una versión alternativa, la de la recensión C, la encierra bajo cuatro piedras, prisión de la que la Onoscélide sale tras prometer al rey una mesa mágica de jaspe, con una bandeja o un cáliz, que proporciona a su poseedor toda la comida y bebida que desee (→§36.3, →§42.3). Esta actitud de someter a la demonesa para beneficiarse de su capacidad para producir objetos mágicos, de sustancia dudosa (cf. la referencia cuasiheraclítea de Apolonio a los manjares de Empusa, que, como los de Tántalo en el Hades, ὄντες οὐκ εἰσί) contrasta con el espíritu opuesto a la magia del Apolonio de Filóstrato; pero concuerda perfectamente con la fórmula puesta bajo su tutela en los papiros mágicos griegos, de la que ya hemos hablado (*PGM* XIA).

El texto tiene una utilidad mágica práctica, que él mismo presenta como su principal virtud (15, 13-4): ya que, mediante el interrogatorio de Salomón, los demonios se ven forzados a confesar su naturaleza y los nombres de los ángeles que contrarrestan su

acción. Esta información se utilizaba de hecho para la confección de ensalmos, que en el caso del recogido sobre Onoscélide en los *Anecdota Atheniensia* (E51), repiten casi literalmente lo contenido sobre esta criatura en el *Testamento*.

Uno de los elementos más difíciles de interpretar de la información que Onoscélide da sobre sí misma es la respuesta que da a la pregunta que le hace el rey «¿de dónde naces?». En las recensiones A y B editadas por McCown (E16A), leemos lo siguiente:

> 8. Ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν πόθεν γεννᾶται. ἡ δὲ εἶπεν· «ἀπὸ φωνῆς ἀκαίρου τῆς καλουμένης ἤχου οὐρανοῦ [μολύβδου φωνὴν ἀφέντος] ἐν ὕλῃ ἐγεννήθην.»

Y en la recensión B (E16B) encontramos:

> 6. ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν ἐγὼ Σολομῶν· «πόθεν γεννᾶσαι;» ἡ δὲ· «ἀπὸ φωνῆς βησαβεὲ ἱππικῆς χρηματικῆς.»

En la primera versión, la demonesa responde que fue «concebida en la materia a partir de la voz inoportuna llamada eco del cielo». Un manuscrito añade que la voz que dejaba escapar tal sonido era «una voz de plomo». En la segunda versión, Onoscélide declara que nació «de la voz hípica y χρηματικῆ Bersabé».[676]

Por fortuna para el lector, Patera (2015: 282) esclarece de forma admirable este pasaje. La voz metálica es seguramente la de un instrumento utilizado en rituales mágicos de evocación de espíritus: la autora recuerda la creencia pitagórica según la cual «el sonido del bronce al ser golpeado es la voz de un demonio que está encerrado en el bronce» (τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ; Porph. *VP* 41). La elección del plomo en vez del bronce obedece seguramente a que el uso constante del primero en las *defixiones* había establecido un vínculo notorio de ese metal con la magia.[677] En cuanto a la «voz hípica Bersabé», Patera lo relaciona con el episodio del amor adúltero de David por Betsabé: en el relato bíblico (*Samuel* 2. 11), el fogoso rey, al dejarse arrastrar al crimen por la lujuria, actúa como los fogosos *caballos locos por las hembras* que describe el profeta Jeremías (5. 8). Patera interpreta χρηματικῆς (por relación con el verbo χρεμετίζω, «relinchar») como «relinchante». La «voz hípica y relinchante de Bersabé» de la que nace la demonesa sería, pues, el *hennissement de cheval émis par David au moment de son union avec Bethsabée*: es decir, la demonesa habría nacido del pecado cometido por el rey.

---

[676] Χρηματικός, «monetario», es un adjetivo sorprendente aplicado a una voz, aunque puede tener relación con el hecho de que la demonesa, según declara luego, da un poco de oro a los que se humillan debidamente ante ella (θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν.). *V. infra* la interpretación de Patera.

[677] *Cf.* sin embargo la explicación de Stuckrad (2000: 411-415), según la cual el signo astrológico de Onoscélide, Saturno (Capricornio), está asociado por la tradición astrológica al plomo.

El *Testamento* se inserta en una corriente general del folklore antiguo y medieval, según la cual Dios concedió a Salomón el poder sobre todos los espíritus.[678] La tradición aparece ya reflejada en el último libro del Antiguo Testamento, redactado en época de Cristo o en los años inmediatamente anteriores, la *Sabiduría de Salomón*, 7: 15-22, donde se habla de que YHWH le concedió conocimiento sobre «el poder de los espíritus» (πνευμάτων βίας)[679]:

> αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ
> εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,
> ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,
> τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν,
> ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρων θέσεις,
> φύσεις ζώων καὶ θυμοὺς θηρίων,
> πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἀνθρώπων,
> διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν,
> ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων·
> ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέν με σοφία.
>
> *Él me otorgó un conocimiento infalible de los seres*
> *para conocer la trama del mundo*
> *y las propiedades de los elementos;*
> *el comienzo y el fin y el medio de los tiempos,*
> *la sucesión de los solsticios y el relevo de las estaciones;*
> *los ciclos anuales y la posición de las estrellas;*
> *la naturaleza de los animales y la furia de las fieras,*
> *el poder de los espíritus y las reflexiones de los hombres,*
> *las variedades de plantas y las virtudes de las raíces;*
> *todo lo sé, oculto o manifiesto,*
> *porque la sabiduría, artífice del cosmos, me lo enseñó.*
> (tr. Eduardo Zurro y L. Alonso Schökel).

Flavio Josefo *Ant. Bib.* 8, 2, 5 recoge una tradición paralela a la del *Testamento* en la que Salomón no solo conoce y controla a los espíritus malignos, sino que compone

[678] Sobre la figura de Salomón y su evolución en la tradición occidental y oriental, v. Torijano 2002.

[679] El poder concedido por Dios a Salomón sobre los espíritus aparece también en varios pasajes del *Corán* (XXI: 78-82, XXVII: 15-45; XXXì: 11-3; XXXVIII: 28-39) lo que da apoyo escritural a las numerosas leyendas sobre el pormenor recogidas en las *Mil y una noches* y otras fuentes árabes (cf. Cansinos Asséns 1961: I 360-2). En estas, Salomón aparece como vencedor de una demonesa llamado Karina, análoga a las Onoscélide y Gelo griegas, así como a la Lilith hebrea, y a la que en ocasiones se identifica con la Reina de Saba [v. el estudio clásico de Winkler (1931) y también, sobre la reina de Saba, Krauss 1902 —sobre el personaje en Bizancio— y Lassner (1993), sobre la demonización del personaje en el folklore judío y musulmán]. A la Reina de Saba, a su vez, se la identifica en ocasiones con Lilith (Patai 1990: 244).

personalmente ensalmos para curar las enfermedades y exorcismos para conjurar a los demonios.

Τοσαύτη δ' ἦν ἣν ὁ θεὸς παρέσχε Σολόμωνι φρόνησιν καὶ σοφίαν, ὡς τούς τε ἀρχαίους ὑπερβάλλειν ἀνθρώπους καὶ μηδὲ τοὺς Αἰγυπτίους, οἳ πάντων συνέσει διενεγκεῖν λέγονται, συγκρινομένους λείπεσθαι παρ' ὀλίγον, ἀλλὰ πλεῖστον ἀφεστηκότας τῆς τοῦ βασιλέως φρονήσεως ἐλέγχεσθαι. ὑπερῆρε δὲ καὶ διήνεγκε σοφίᾳ καὶ τῶν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν δόξαν ἐχόντων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἐπὶ δεινότητι, ὧν οὐ παρελεύσομαι τὰ ὀνόματα· ἦσαν δὲ Ἄθανος καὶ Αἵμανὸς καὶ Χάλκεος καὶ Δάρδανος υἱοὶ Ἡμάωνος.

Tan grande era la inteligencia y sabiduría que Dios concedió a Salomón, que superó a los hombres antiguos, y ni siquiera los egipcios, de los que se dice que aventajaron a todos en sagacidad, se quedan en comparación a poca distancia, sino que se demuestra que estaban muy lejos de la inteligencia del rey. Y aventajó y superó en sabiduría también a los que tenían fama en su tiempo entre los hebreos por su habilidad, de los que no omitiré los nombres: eran Atano y Emano y Calceo y Dárdano, hijos de Imaón.

συνετάξατο δὲ καὶ βιβλία περὶ ᾠδῶν καὶ μελῶν πέντε πρὸς τοῖς χιλίοις καὶ παραβολῶν καὶ εἰκόνων βίβλους τρισχιλίας· καθ' ἕκαστον γὰρ εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ κτηνῶν καὶ τῶν ἐπιγείων ἁπάντων ζῴων καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων· οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο.

Y reunió libros sobre canciones y música, cinco por encima de mil, y de parábolas e imágenes tres mil volúmenes. Para cada tipo de arbol dejó dicha una parábola, desde el hisopo hasta el cedro, y del mismo modo también sobre las bestias y los animales terrestres todos y los que nadan y los aéreos. Pues ninguna naturaleza le fue desconocida ni dejó sin investigar, sino que sobre todas filosofó e hizo gala de un enorme conocimiento en lo referente a todas las propiedades de las mismas.

παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους

ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι.

Le concedió Dios también aprender el arte referente a los demonios, para auxilio y cuidado de los hombres. Y habiendo reunido ensalmos con los que se calman las dolencias, también legó formas de exorcismo, con los que los necesitados expulsan a los demonios de modo que nunca más vuelvan.

καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει· ἱστόρησα γάρ τινα Ἐλεάζαρον τῶν ὁμοφύλων Οὐεσπασιανοῦ παρόντος καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ χιλιάρχων καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ πλήθους ὑπὸ τῶν δαιμονίων λαμβανομένους ἀπολύοντα τούτων. ὁ δὲ τρόπος τῆς θεραπείας τοιοῦτος ἦν· προσφέρων ταῖς ῥισὶ τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῇ σφραγῖδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων ἔπειτα ἐξεῖλκεν ὀσφρομένʿ διὰ τῶν μυκτήρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθὺς τἀνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὥρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπʿδὰς ἃς συνέθηκεν ἐκεῖνος ἐπιλέγων.

Y esta cura hasta ahora entre nosotros goza de máximo vigor. Pues he presenciado cómo un tal Eleazar, de mi misma raza, en presencia de Vespasiano y sus hijos y quiliarcas y otra multitud de tropas, a los poseídos por demonios los liberaba de estos. Y el modo de la cura era el siguiente: tras acercar a las narices del endemoniado el anillo que tiene en su sello una raíz de las que indicó Salomón, le sacó al demonio al hombre que lo olía a través de los agujeros de la nariz, y, habiéndose derrumbado al momento el hombre, le conjuró a no regresar jamás a este, haciendo mención de Salomón y recitando los encantamientos que aquel compuso.

βουλόμενος δὲ πεῖσαι καὶ παραστῆσαι τοῖς παρατυγχάνουσιν ὁ Ἐλεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει τὴν ἰσχύν, ἐτίθει μικρὸν ἔμπροσθεν ἤτοι ποτήριον πλῆρὲ ὕδατος ἢ ποδόνιπτρον καὶ τῷ δαιμονίῳ προσέταττεν ἐξιὸν τἀνθρώπου ταῦτα ἀνατρέψαι καὶ παρασχεῖν ἐπιγνῶναι τοῖς ὁρῶσιν, ὅτι καταλέλοιπε τὸν ἄνθρωπον. γινομένου δὲ τούτου σαφὴς ἡ Σολόμωνος καθίστατο σύνεσις καὶ σοφία δι' ἣν, ἵνα γνῶσιν ἅπαντὲ αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως καὶ τὸ θεοφιλὲς καὶ λάθ· μηδένα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἡ τοῦ βασιλέως περὶ πᾶν εἶδος ἀρετῆς ὑπερβολή, περὶ τούτων εἰπεῖν προήχθημεν.

Y Eleazar, para convencer y dar pruebas a los presentes de que poseía dicha fuerza, colocaba en verdad un poco más adelante un vaso lleno de agua o un lebrillo y ordenaba al demonio que al salir del hombre volcara este y diera a conocer a los que presenciaban el acto que había abandonado al hombre; y al suceder esto así, se hizo evidente la sagacidad y sabiduría de Salomón, por causa de la cual, para que todos sepan la grandeza de la naturaleza de este y en qué grado lo amara Dios, y no pase desapercibido a ninguno de los que bajo el sol caminan la excelencia del rey en toda suerte de virtud, nos hemos visto animados a hablar acerca de estas cosas.

Referencia al poder mágico del rey aparece recogida también en el *Comentario a Mateo*, 110 de Orígenes (PG 13, col. 1757 C), donde se dice que tales exorcismos, aun siendo más propios de judíos, son utilizados también por cristianos (Piñero 1987: 326-7).

Salomón aparece, en ocasiones, como vencedor de Lilith, incluso en amuletos de principios del siglo XX como este citado por Patai (1990: 240):

In another manuscript book I found written the following: Protection from Lilith. Draw a Seal of King Solomon, peace be upon him, who adjured Lilith that when she would see his seal she and her cohorts would flee, and that she would have no permission to hurt him.

En una tradición tardía, las dos prostitutas que se presentan ante Salomón reclamando como suyo a un niño (1 *Re* 3: 16-28), son identificadas como Lilith y otra demonesa, Naamah o Igrath (Patai 1990: 243-4). Su objetivo es poner a prueba la sabiduría del rey; lo mismo que pretenden los acertijos de la reina de Saba, que a su vez es identificada con Lilith (Patai 1990: 244, Lassner 1993: 21). En el *Targum Sheni* al *Libro de Ester*, las Liliths aparecen como uno de los espíritus al servicio del rey, que amenaza a la reina de Saba con enviárselos, en estos términos:

No doubt you are aware that the Lord of the Universe has made me king of the beasts of the field, the birds of the sky and the demons, spirits and Liliths [...] *If you would come greet me [that is, pay homage], I will honor you more than any kingly guest of mine, but if you refuse and do not appear before me to pay homage, I will send against you [my] generals, contingents, and riders. You ask, «What generals, contingents and riders has King Solomon?». Then know that the beasts of the field are my generals, the birds in the sky are my riders, and the demons, spirits and Liliths are my contingents who will strangle you in your beds* (Lassner 1993: 166).

En el *Testamento* queda claro que el poder de Salomón sobre la Onoscélide, como sobre todos los demás demonios, emana del anillo mágico que Dios concede al rey (*Test. Sal.* 1: 6; sobre las formas atribuidas al anillo, v. Budge 1930: 281). La fuerza del *valedor* divino (→§50.3) está presente en este objeto, de gran importancia en las leyendas sobre el

personaje, que según se afirma en muchas ocasiones (Rappoport 1995: I 80; Budge 1930: 281; Lassner 1993: 183) contiene el Nombre Impronunciable de Dios, YHWH (nombre de cuatro letras, Tetragrammaton, cargado de infalible δύναμις; v. Lassner 1993: 113, 245 n. 112-5, con bibliografía). Algunos amuletos que representan el anillo contienen la estrella de seis puntas, o de David (así, el recogido en Patai 1990: 241 fig. 3); otros, la de cinco o pentalfa. En ocasiones se afirma que el anillo encerraba algún tipo de raíz (Hall 1976: 151; cf. la afirmación de Josefo sobre el anillo usado por Eleazar: τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῇ σφραγῖδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων).

Ciertas tradiciones musulmanas, cuya raíz parece estar en el *Midras Rabbah* al *Génesis* 34. 12, afirman que dicho anillo perteneció primero a Adán, al que le fue arrebatado por el ángel Gabriel cuando se le expulsó del Paraíso; más tarde, el mismo ángel se lo dio a Salomón (Lassner 1993: 68-9, 204-5, 235 n. 16). Leyendas árabes afirman también que el cadáver de Solimán (Salomón) reposa incorrupto más allá de los Siete Mares, y el mago que consiguiera arrancar el anillo de su dedo cobraría el inmenso poder que en él reside (Cansinos Asséns 1961: I 220-1, 362)[680]. Gracias al poder del anillo, Solimán apresó a gran número de genios malignos y los aprisionó en redomas de hierro o de azófar que fueron arrojadas al mar, de donde a veces las rescatan con sus redes los pescadores:

> *Pusiéronse a recordar historias de los tiempos de nuestro señor Soleimán, el hijo de Daud —sea sobre ambos la paz— y evocar el poder que le concediera Alá y el imperio que le confiriera sobre hombres y genios y aves y fieras, hasta el punto de que logró aprisionar genios y precitos y schaitanes malditos en redomas de hierro que tapó después con cubiertas de plomo y selló con su sello regio* (Cansinos Asséns 1961: II 285).

El hecho de que es Dios mismo quien tiene poder sobre la Onoscélide se enfatiza en la parte final del diálogo del *Testamento*, en la que Salomón pregunta a la demonesa:

> «ποῖος ἄγγελός ἐστιν ὁ καταργῶν σε;» ἡ δὲ ἔφη· «ὁ καὶ ἐν σοί, βασιλεῦ.» 11. κἀγὼ εἰς χλεύην αὐτὰ λογισάμενος ἐκέλευσα στρατιώτην κροῦσαι αὐτήν. ἡ δὲ ἀνακράξασα εἶπεν· «λέγω σοι, βασιλεῦ, ἐγώ, ὑπὸ τῆς δε δομένης σοι σοφίας τοῦ θεοῦ.» καὶ εἶπον τὸ ὄνομα τοῦ Ἁγίου Ἰσραὴλ καὶ ἐκέλευσα αὐτὴν νήθειν τὴν κάνναβιν

[680] Así lo intenta Iffán, un personaje del relato milyunachesco *Historia de Balukiya*, cuya obsesión se explica de este modo: «Llamábase aquel hombre Iffán y leyera en uno de sus libros que quien poseyese el anillo de Solimán, nuestro señor, tendría a hombres y genios, aves y fieras, y a todas las criaturas, en suma, bajo su obediencia y temor. Y hallara también en uno de sus libros que, cuando murió nuestro señor Solimán, depositaron su cuerpo en un ataúd y lo transportaron milagrosamente a través de los siete mares, y añadían que el monarca llevaba prendido en su dedo el anillo y ni hombre ni genio le pudieran sacar el anillo del dedo, y que ningún arráez de barco pudo llegar nunca al lugar donde lo habían dejado, para abordar al cual había que atravesar siete océanos» (Cansinos Asséns 1961: II 128).

εἰς τὰ σχοινία τοῦ ἔργου τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ οὕτως σφραγισθὲν καὶ δεθὲν κατηργήθη ὥστε ἱστάναι νύκτα καὶ ἡμέραν νήθειν τὴν κάνναβιν.

—*¿Cuál es el ángel que te anula?*

Respondió:

—*El que está* [variante: *reina*] *en ti, rey.*

Entonces yo, pensando que se burlaba, ordené a un soldado que la golpeara. Pero ella, gritando, dijo:

—*Te lo aseguro, rey, por la sabiduría que Dios te ha dado.*

Pronuncié el nombre del Santo de Israel y la mandé a trenzar el cáñamo para el cordaje de la obra del templo de Dios. Y así, sellada y atada, quedó impotente, de modo que se ocupó noche y día en trenzar cáñamo (trad. A. Piñero).

Como Piñero (1987: 341) señala, parece que debe entenderse que el Santo de Israel, el que está en Salomón, no es un ángel sino YHWH en persona. En el conjuro cristiano construido sobre la información de este texto encontramos una variante, que aparece otra rama de la tradición textual del *Testamento* (la Recensión A): la capacidad de anular (καταργεῖν) el poder de Onoscélide se atribuye al «santo Iel» (E51)[681]. El conjuro cristianiza la referencia añadiendo a continuación «de Nuestro Señor Jesucristo».

Aunque el poder del rey hebreo se presenta en principio dependiente del talismán divino (es decir, depende de YHWH como valedor[682]), el nombre de Salomón, como el de Apolonio, carga de eficacia y prestigio toda una literatura mágica apócrifa a él atribuida, del tipo de la mencionada ya por Flavio Josefo, y de la cual encontramos muestras en los papiros mágicos griegos (*PGM* IV 850-929; 3040, donde se conjura a un demon invocando la autoridad del sello de Salomón) y en los tratados de magia o grimorios que, con la pretensión de recoger los ensalmos compuestos por el soberano, han llegado hasta nosotros con nombres como *Clavícula de Salomón* (v. por ejemplo el texto griego del

[681] Busch (2006: 115) sugiere que el nombre Ἰήλ es en realidad una ligadura, que se resuelve como Ἰσραήλ.

[682] Hasta el extremo de que, cuando comete la imprudencia de entregar el anillo al demonio Ashmedai, este devora al rey y lo vomita en un lejano país, donde Salomón se ve forzado a mendigar comida de puerta en puerta. El demonio usurpa su trono en Jerusalén durante varios años. Cuando el rey-mendigo regresa, recupera su trono solo porque la providencia le devuelve el anillo (Rappoport 1995: I 86-7; traducción al castellano de la leyenda talmúdica en Cansinos Asséns 1988: 45-8; una versión popular judía en Lassner 1993: 181-5). En la última versión citada, el tema de la recuperación del anillo aparece reiterada: primero, Salomón lo recupera del interior de un pez que ha pescado; segundo, cuando vuelve a Jerusalén y se identifica, el Sanedrín forja un nuevo anillo con el Nombre Inefable de Dios y se lo entrega, devolviéndole con ello la soberanía (Lassner 1993: 183-4).

Tratado de magia de Salomón, editado por Delatte: *Anecdota Atheniensia* I, Suplement). Aún en la Grecia rural moderna hallamos en circulación una magia popular que se denomina a sí misma salomónica, y que se presenta como heredera de la vieja tradición judía:

> *When the temple of Solomon in Palestine was burned several people stole the sacred book which contained the secret magical techniques. That is why black magic is now called Solomonaiki, naming it after Solomon. My grandfather knew the Solomonaiki. When they were about to die they passed on to me some information on good magic because, the said, through this knowledge I could be of use to my fellow men. They told me that with the Solomonaiki I could only cause damage to the people who hurt me and upon whom I wanted to take revenge.* (Blum y Blum 1970: 94; cf. Πολίτης 1874: 461-4).

Salomón ha devenido, pues, como en su día Apolonio, un valedor por sí mismo, en toda regla, lo que se enfatiza también en los amuletos, donde aparecen representados tanto él en persona como sus aperos mágicos.

Así, tenemos representaciones de Salomón, por ejemplo, en su lecho, junto con la reina de Saba (amuleto etíope de Batra Gîwârgîs, del siglo XVII, en Budge 1930: 191, 193-4) o en la figura de un caballero alanceando a una demonesa del tipo de Onoscélide o Gelo (Perdrizet 1922: 6-8, 12 fig. 5, 27 fig. 7 —moneda talismánica con la inscripción φεῦγε, μεσιμένι, Σολομὼν σε διόκι, Σισίννιος, Σισιννάριος[683]—).

Junto a estas representaciones del valedor en persona, encontramos otras de los objetos mágicos a él asociados: su anillo de sello, que habitualmente contiene la figura llamada hexágono, estrella de David o escudo de Salomón (Budge 1930: 223, 226; Patai 1990: 241 fig. 3) o bien la estrella de cinco puntas o pentalfa (Perdrizet 1922: 33); la red con que, se dice, atrapó a los demonios para ponerlos a su servicio (Marbabeta Salômôn, en el amuleto etíope de Batra Gîwârgîs: Budge 1930: 190, 192).

En el texto que las acompaña en los talismanes, tanto las representaciones de la figura de Salomón a caballo atravesando con su lanza a una demonesa como las de la pentalfa grabada en su anillo son denominadas con frecuencia σφραγὶς Σολομῶνος (Perdrizet 1922: 33-7, fig. 12). Las representaciones de Salomón como caballero vencedor de la demonesa reciben también a veces el nombre de σφραγὶς Θεοῦ, σφραγὶς τοῦ ζῶντος Θεοῦ (Perdrizet 1922: 34-5). Puede pensarse, como hace Perdrizet, que se aplica aquí una figura del pensamiento teológico medieval, que hace de Salomón en ciertos casos una figura o representación del Dios vivo, es decir, de Cristo: la base de la equivalencia vendría dada por el hecho de que Salomón representa la Sabiduría, y Cristo es la verdadera Sabiduría. Pero también es viable pensar que, sencillamente, la fuerza de Salomón es

[683] Salomón se asocia aquí a los santos Sisinio y Sisinario, que, como veremos, son los adversarios de la demonesa Gelo en la mayor parte de las *historiolae* que conservamos (→G§45.4).

percibida como proveniente de Dios, al que representa en la tierra por virtud del poder delegado en él.

Sin que las diferencias de religión sean obstáculo, Salomón aparece, como hemos visto, asociado a otros valedores y vencedores de ogresas: a Apolonio de Tiana (→§53.1) y a san Sisinio (→G§45.4)[684]. Esta asociación o superposición es la mejor prueba de que su analogía o identidad en cuanto valedores y destructores de la figura de la demonesa era percibida con claridad por los hacedores de amuletos y ensalmos.

53.3. San Antonio.

La biografía de san Antonio, escrita por san Atanasio en griego hacia los años 357-75 y traducida prontamente al latín en el 388 por Evagrio de Antioquía, tuvo un éxito enorme, y su fama se extiende hasta la modernidad: las tentaciones de San Antonio han sido objeto de frecuentes tratamientos pictóricos (v.g. Brueghel, el Bosco; v. Cutler 1952) y literarios (especialmente Flaubert 1987) que, incluso si resultan ocasionalmente blasfemos o paródicos en el caso de las producciones más recientes, no dejan de testimoniar el atractivo de la escena.

La biografía se inserta en un contexto que explica, al menos en parte, la calurosa acogida recibida. Los primeros siglos de nuestra era muestran una decidida proclividad hacia los θαύματα o prodigios, plasmada en géneros como la novela y la paradoxografía, así como una necesidad religiosa de figuras ejemplares que, provistas del poder del dios o los dioses celestiales, a la vez (de)muestren y garanticen un modo de defensa sencillo contra los peligros de démones y otras criaturas malignas.

En este terreno, hace tiempo que se ha señalado la competencia entre los prodigios efectuados por hombres santos o magos situados aún en la cosmovisión pagana (Apolonio de Tiana, el Pitágoras descrito por Jámblico) y los milagros efectuados por Cristo, sus apóstoles y los santos de su Iglesia. Flaubert escenifica la confrontación al hacer desfilar a Apolonio y Damis entre las apariciones que turban al eremita Antonio (Flaubert 1987: 109-32).

La analogía entre los actos atribuidos por Filóstrato a Apolonio y los recogidos en la *Vida de Antonio* se expresa en el hecho muy concreto de que ambos vencen a demonios (por cincunscribirnos a nuestro caso: el uno, una Empusa; el otro, un demonio híbrido de ser humano y asno, sin nombre específico, pero claramente reminiscente de Empusa u Onoscélide). Este paralelismo ha llevado a sugerir que la obra cristiana tomó como modelo la obra sofística, o que ambas pueden estar inspiradas en un modelo común (Reitzenstein 1914, cit. en Bernabé 1992: 47).

[684] Salomón aparece también como vencedor de Gelo (→G§45.1).

Ciertamente, la consideración de este episodio nos lleva a constatar que estamos ante variaciones del tema ya apuntado, el de un representante de Dios que vence a la demonesa ctónica; este podría entenderse como un subtipo del motivo más general analizado por Fontenrose (1980) de la lucha entre los principios del orden y el desorden, que conoce gran número de variantes mitológicas y legendarias (combate de Marduk con Tiamat, de Apolo con Pitón, de san Jorge con el dragón, etc.), si bien tiene unas connotaciones muy específicas y circunscritas que aconsejan tratarlo por separado.

En el pasaje que nos interesa, Antonio es víctima del ataque de un demonio que se presenta con el esquema formal de la Onoscélide (parte superior del cuerpo humana, parte inferior de burro). El santo se persigna (ἐσφράγισε; el paralelismo con los amuletos que sirven como σφραγὶς Σολομῶνος o σφραγὶς τοῦ Θεοῦ es claro) y se identifica como siervo de Cristo: esta doble apelación al valedor tiene su efecto inmediato en la huida del monstruo, seguida de la caída de los demonios que lo animaban, lo cual provoca, en el plano sensible, la impresión de que la fiera muere.

Antonio tiene como valedor a Cristo, del mismo modo que Salomón a YHWH y Apolonio a Heracles Tutelar. Antonio y Salomón tienen en común además el uso de un signo (σφραγίς, σφραγίζειν: el sello, la señal de la cruz sobre el propio cuerpo) que hace presente a Dios. En el caso de Apolonio, lo que hay es una ofrenda al dios que vuelve a este propicio, de modo que de algún modo está presente como colaborador en el momento de la lucha con Empusa.

Aunque de un modo distinto al de Salomón y Apolonio, también san Antonio promociona a la categoría de valedor. Sus milagros tienen un valor claramente ejemplar, por lo que los fieles podían o debían esforzarse por repetir sus actos o adoptar su actitud, como modo de salvación frente a las tentaciones; y en la religiosidad popular católica encontramos rasgos que lo muestran cargado de un poder apotropaico (v. Van Gennep 1923, Rigoli 1979).

Así, en la víspera de la festividad de San Antonio (17 de enero) se levantan y queman grandes pilas de leña («hogueras de san Antonio»), las cuales se dejan arder durante varios días. Cuando la leña acaba de consumirse, los fieles recogen las cenizas y los carbones y los conservan como reliquias (es decir, objetos cargados de *mana*). Otra costumbre que refleja el poder taumatúrgico atribuido a San Antonio es la «constatada en Nápoles en el siglo XVII por la *Vajasseide* de Cesare Cortese, según la cual se daba de beber a los niños un poco de agua en «la esquila de san Antón», a fin de que hablaran más pronto y con mayor soltura» (Rigoli 1979: 410).

Durante la festividad del santo (conocida en Madrid como fiesta de San Antón), el día de 17, se celebra una cabalgata en la que los animales domésticos son conducidos a la Iglesia y bautizados: en particular, san Antonio es protector de los cerdos. Los animales sobre los que san Antonio actúa tienen un claro armónico diabólico: así, su vinculación al

cerdo se explica en una leyenda popular por el hecho de que el Diablo, vencido por el santo, fue condenado por Dios a seguirle en forma porcina (Corso 1925, Rigoli 1979: 410).

San Antonio es también sanador de varias enfermedades, entre las que se cuenta el *herpes zoster*, llamado en honor suyo «fuego de san Antonio», y otras dolencias de sintomatología coincidente, como el escorbuto y la peste (Rigoli 1979: 410). En la Península, el *herpes zoster* recibe otro nombre, en este caso metafórico, que reactiva el contenido original del término griego, el de «culebrón» (Blanco 1988: 276).

En los conjuros populares de la Península, san Antón aparece con frecuencia, aunque no siempre es fácil distinguir entre san Antonio Abad y san Antonio de Padua (v. Alonso Ponga 1981). Así, en conjuros contra remolinos y contra la hinchazón de vientre en cabras y ovejas:

Remolino, remolino,
remolino del demonio,
aquí tienes la cruz de san Antonio

(Blanco 1988: 268, recogido en Villasbuenas).

¿Quién te embazó?
¿Te embacé yo?
Que te desembace san Antón,
que más puede que yo.

(pronunciado mientras se frota la barriga del animal; Blanco 1988: 280, recogido en Montes de la Ermita, León).

54. Una reescritura paródica: los *Relatos verídicos.*

Como Menipo el joven filósofo (E12B), el héroe lucianesco de los *Relatos verídicos* es objeto de un intento de seducción por parte de una Onoscélide que se presenta bajo el disfraz de una hetera (E11B); pero, a diferencia de Menipo (y en total coincidencia, en cambio, con la actitud del otro protagonista masculino del episodio de Corinto, Apolonio), el protagonista de los *Relatos* mantiene la cabeza fría, ve más allá de las apariencias y, tras encomendarse a un valedor sobrenatural, averigua la verdadera naturaleza de la ogresa, la fuerza a confesar y la expone ante sus compañeros menos precavidos.

En un espacio muy breve, Luciano ha condensado, como último episodio de sus maravillas paródicas, el conocido episodio del héroe que se enfrenta a la demonesa seductora, rechaza sus encantos y se muestra así como buen ejemplo a quienes puedan verse en parecidas lides. Hay, sin duda, un eco del episodio homérico de Circe. En ambos casos se trata de un grupo de marinos que, en bloque, ceden de modo insipiente a la tentación de una(s) peligrosa(s) mujer(es) isleña(s), frente a un capitán que, gracias en parte

a su contacto privilegiado con las deidades, sale ileso del encuentro y salva a sus compañeros. Hay también un paralelismo en el uso por parte de ambos de una planta: si Odiseo usa la *moly* proporcionada por Hermes (*Od.* X: 302 y ss.), el héroe de Luciano va provisto de una raíz de malva que le ha regalado Radamantis, con el consejo de encomendarse a la misma en los mayores peligros (*VH* 28). Solo después de rezar a la misma el protagonista ve las patas de burro de su anfitriona y comprende su verdadera naturaleza.

Junto a estos ecos odiseicos, el texto de Luciano nos ofrece, aun en su brevedad, otros muchos muy concretos que pueden ponerse en relación con el tipo de historia que nos ocupa, en especial con la versión que Filóstrato nos ofrece de la misma. Así, en la primera frase:

> ῾**Εσπέρας** δὲ ἤδη **προσήχθημεν** νήσῳ οὐ μεγάλῃ (E12B)

encontramos como indicación de tiempo el mismo genitivo ἑσπέρας que nos ofrece Filóstrato al relatar los encuentros de Menipo con Empusa:

> «**ἑσπέρας**» ἔφη «ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος» (E12B)

El verbo empleado para referirse a la llegada a la isla, una forma pasiva de un compuesto de ἄγω, tiene también su correspondencia en el relato de Filóstrato:

> τούτοις **ὑπαχθεὶς** ὁ νεανίας... (E12B)

La misma forma ὑπαχθεὶς aparece también, en coincidencia cuanto menos llamativa, en el relato de Sozomeno sobre el exorcista fracasado Geroncio (E24), cuya conducta extravagante se explica, entre otras opciones, por la posibilidad de que se hallase φαντασίαις ὑπαχθείς.

La frase siguiente nos ofrece también otras claves:

> κατῳκεῖτο δὲ **ὑπὸ γυναικῶν**, ὡς **ἐνομίζομεν**, ῾Ελλάδα φωνὴν προιεμένων (E11B).

En un principio, los marineros creen (**ἐνομίζομεν**) hallarse ante mujeres (**ὑπὸ γυναικῶν**). Este comprensible error es el mismo que cometen οἱ πολλοὶ en el relato de Filóstrato, y que se expresa igualmente con un verbo de creencia (**ᾠοντο**[685]) y utilizando el complemento agente para referirse a la falsa condición femenina (**ὑπὸ γυναίου**):

[685] Más adelante, Filóstrato vuelve a utilizar un sintagma parcialmente análogo, por boca de Apolonio: ἡ

ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ **ᾠοντο ὑπὸ γυναίου** ξένου (E12B)

El paralelismo más destacado es, sin embargo, de tipo estructural, y se da en la escena de interrogatorio: tras encomendarse a un valedor (Heracles Tutelar, en el caso de Apolonio; la malva regalo de Radamantis, en los *Relatos*), el protagonista se dirige sin temor a la demonesa y procede a interrogarla:

καὶ δὴ σπασάμενος τὸ ξίφος συλλαμβάνω τε αὐτὴν καὶ δήσας περὶ τῶν ὅλων ἀνέκρινον (E11B)

En ambos casos, la demonesa confiesa, mal de su grado, sujeta por el torturador, su verdadera naturaleza, admitiendo que quien se acerca a ella en calidad de amado lo hace para ser, en realidad, su alimento (τροφὴν/ βρῶσιν):

ἡ δὲ, ἄκουσα μέν, εἶπεν δὲ ὅμως, αὐτὰς μὲν εἶναι θαλαττίους γυναῖκας Ὀνοσκελέας προσαγορευομένας, τροφὴν δὲ ποιεῖσθαι τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους (E11B)

ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ τι εἴη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ παίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος (E12B).

Más tarde, cuando la demonesa amenaza escapar de su alcance volviéndose agua y haciéndose invisible, el héroe pone a prueba (πειρώμενος) la apariencia adoptada hundiendo la espada en el líquido, y este se torna sangre (sugiriendo que la criatura ha resultado herida, liberando acaso la sangre de cuya fuerza vital se alimenta; cf. la pústula sanguinolenta de Empusa en E2A y los ríos que quedan ensangrtentados tras surcarlos con arados para eliminar a las lamias: →L§126.9):

ἡ δὲ αὐτικὰ ὕδωρ ἐγένετο καὶ ἀφανὴς ἦν. ὅμως δὲ τὸ ξίφος εἰς τὸ ὕδωρ καθῆκα πειρώμενος. τὸ δὲ αἷμα ἐγένετο (E11B).

El uso de la espada invita a la comparación con la *Odisea*: también allí (X, 321-3) el héroe recurre a su hoja para atacar a Circe, provocando en comentaristas posteriores la duda de si Circe es susceptible de morir bajo tal ataque o si, siendo inmortal, es repelida por la materia de la que el arma está fabricada (E15, E33E). También Heracles desenvaina la

---

χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας **οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται**. El paralelismo induce a pensar que ambas creencias del vulgo son erradas.

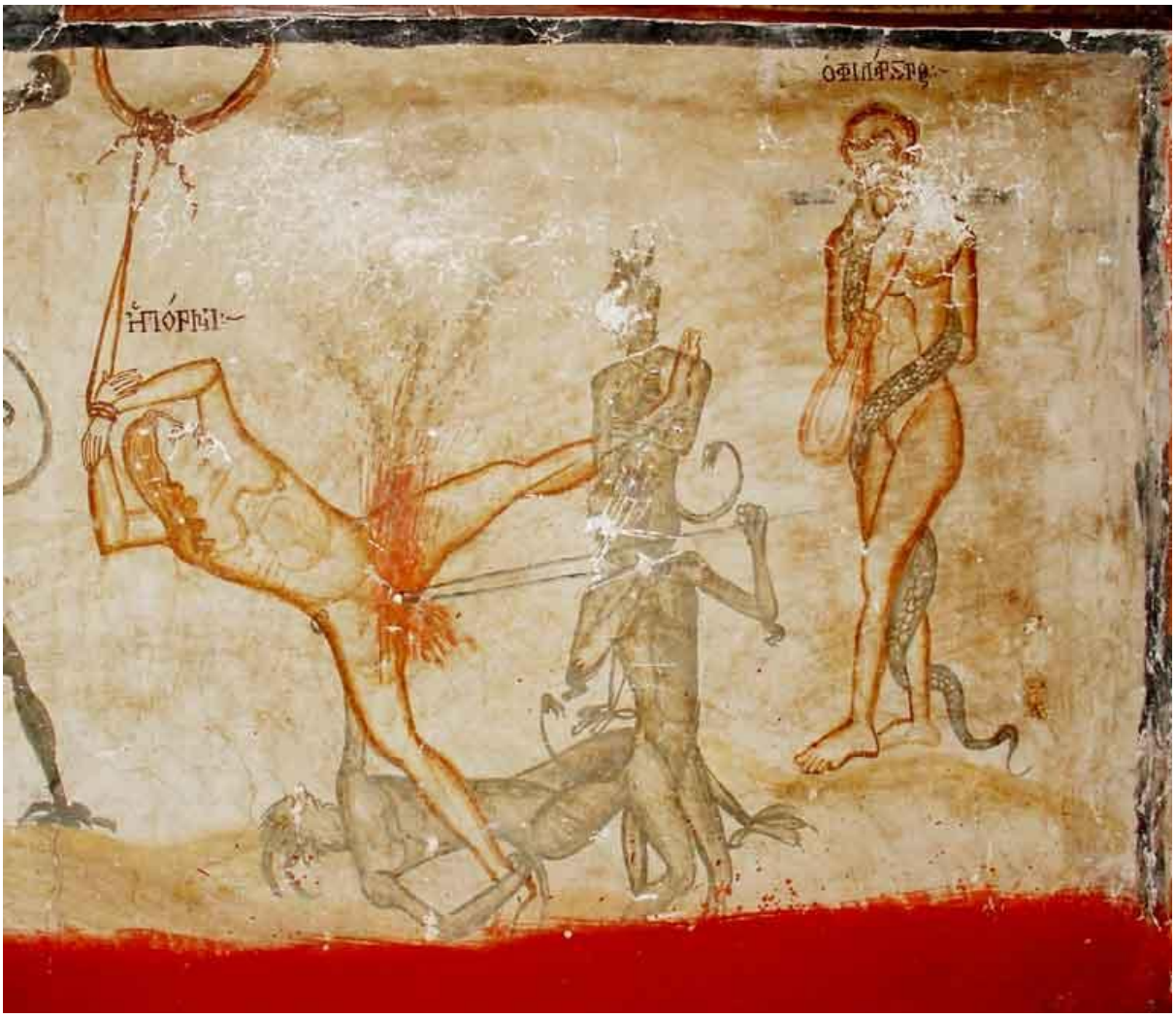
espada (en vez de usar su arma típica, la maza, lo que sugiere que estamos ante una escena típica) para afrontar a Medusa (Apollod. *Bib.* II, 5, 12), y otro tanto hace Eneas (*Aen.* VI, 290-1).

El escritor bizantino del siglo XIII Nicetas Choniates parece tener en cuenta tanto el episodio de la *Vida de Apolonio* como en de los *Relatos verdaderos,* pues menciona como métodos para alejar a las Empusas tanto el insulto como la espada (E38):

> ἐπεὶ καὶ εἴημεν ἂν ἀβέλτεροι, εἰ σὺ ὡς μάρτυς ἄδικος ἀναστὰς ἃ οὐκ οἴδαμεν ἐρωτᾷς, ἡμεῖς δὲ ὧν ἴσμεν φεισόμεθα. ὅτε καὶ τὸ τῶν ὀνοσκελῶν Ἐμπουσῶν ἄντικρυς πείσῃ· φασὶ γὰρ ὡς αὗται θωπευόμεναι καὶ μειλιχίοις δεξιούμεναι ῥήμασι κακῶς τοῖς ἐνοδίοις δρῶσι τοὺς παροδεύοντας φάσμασιν, ὕβρεσι δὲ πλυνόμεναι καὶ γυμνοῖς διαπειλούμεναι ξίφεσιν οἴχονται φεύγουσαι.
>
> *Aunque fuéramos bobos, si tú como testigo injusto puesto en pie preguntaras lo que no sabemos, nosotros nos preocuparemos de lo que sabemos. Puesto que sufrirás abiertamente lo de las Empusas onoscélides. Pues dicen que estas si se las halaga y se las recibe con palabras suaves hacen mal a los viajeros con apariciones camineras, pero si con insultos se las injuria y con espadas desnudas se las amenaza, se van huyendo.*

El carácter fálico del arma encaja bien en una serie de representaciones análogas: de forma específica, tenemos escenas de ataque contra ogresas en que, bien se agreden abiertamente los órganos sexuales de las mismas, bien se las atraviesa con una lanza, bien se las ataca con un falo erecto que eyacula esperma.

Ejemplos de ataques al sexo femenino los encontramos, en el siglo V, en el lécito 1129 del Museo de Atenas, comentado por Halm-Tisserant (1989: 67-82), donde los sátiros torturan a Lamia, quemando con una antorcha su vello púbico, dirigiendo una mano amenazante a sus senos y disponiéndose a golpearla con una enorme mano de almirez (→L§39, L§126.3). Representaciones parejas se encuentran en las pinturas murales de la Iglesia de San Juan Bautista de Kastoriá, del siglo XVIII, reproducidas en Lawson (1964: 68), donde los demonios, que cumplen el mismo rol de torturador que los sátiros, aparecen atacando el pubis y los senos de tres mujeres prototípicas que representan los tipos de la prostituta, la adúltera y la usurera. La agresión con pinzas de hierro al sexo de la prostituta, atada y abierta de piernas, es de una singular brutalidad que recuerda al lécito ateniense.



Pintura mural de la Iglesia de San Juan Bautista de Kastoriá, obra de David Selinitziotis (1727).

En uno de los cuentos de *Las mil y una noches*, la *Historia de Omaru-n-Nôman y sus hijos Scharkán y Zu-l-Mekán* (Cansinos Asséns 1961: I 705-962; cito por página y columna), el personaje de la vieja Zatu-d-Dauahi, «Madre de las calamidades», bruja (812a), lesbiana (812b) y envenenadora de aspecto serpentino (716a) suscita parecidos deseos de agresión genital en uno de los personajes masculinos, Zu-l-Mekán:

> *Esa vieja insolente, valiéndose de astucias, nos engañó dos veces. Mas juro por Alá no moverme de este sitio hasta no llenar su vagina de plomo derretido y encerrarla después en una prisión tal, que esté en ella cual ave metida en el alcahaz* (716a).

Ejemplos de demonesas atacadas por un personaje masculino que las atraviesa con una lanza abundan en monedas y amuletos apotropacios; v., por ejemplo, la representación de san Gabriel alanceando a la diablesa del mal de ojo mencionada en Perdrizet 1922: 12.

El arma de ataque es, en fin, el falo erecto, representado en ocasiones eyaculando (πτύων) sobre el ojo envidioso, en algunas imágenes apotropaicas contra el aojamiento (Perdrizet 1922: 31 figs. 5 y 8; en ocasiones, en la representación del hombre sagrado alanceando a la demonesa, sobre el cuerpo tendido de esta flota su *oculus inuidiosus*, como emanación suya, atacada a su vez por varios animales auxiliares del santo: Perdrizet 1922: 27).

Tanto el arma como el punto de ataque de la misma aparecen, pues, genitalizadas con cierta frecuencia, aunque nunca simultáneamente de modo explícito; lo que implica, por analogía, que las armas puntiagudas (espadas, lanzas) y las formas de la demonesa (cabeza de Gorgona o de Empusa; agua que se torna sangre) tienen armónicos sexuales (en un caso, el falo; en el otro, el sexo femenino dentado, segregando flujo o sangre).

55. Un epígono sin suerte: Geroncio.

En la historia del cristianismo, se detectan de un modo constante dos actitudes diferenciadas frente a la amenaza de seres demoníacos: una asume su realidad, y presenta a Cristo, representado en el crucifijo o en la señal de la cruz, y a los santos como san Antonio (→§53.3) como valedores contra los peligros de tal índole; otra, más cercana a la tradición filosófica griega, considera supersticiosos dichos temores y los métodos que la religiosidad popular utiliza para combatirlos.

Ejemplo de esta segunda actitud, digamos ilustrada, es la siguiente anécdota, recogida por el autor bizantino Sozomeno (m. 443-50) en su *Historia de la iglesia*. San Ambrosio, obispo de Milán, castiga con dureza a Geroncio, un obispo que, pretendiendo emular sin duda a san Antonio y otros vencedores de demonios, afirma haber vencido a una Onoscélide (E24):

> οὗτος (sc., ὁ ἐπίσκοπος τῆς Νικομηδέων ἐκκλησίας) γὰρ ὑπὸ Ἀμβροσίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Μεδιολάνου διακονούμενος, οὐκ οἶδ᾽ ὅ τι παθών, ἀλλ᾽ ἢ τερατευόμενος ἢ δαιμονίου σπουδῇ καὶ φαντασίαις ὑπαχθείς, νύκτωρ ἔφη τισὶν ὀνοσκελίδα συλλαβόμενος ξυρῆσαι τὴν κεφαλὴν καὶ μυλωνίῳ ἐμβαλεῖν· ὡς ἀνάξια δὲ διακόνου θεοῦ φθεγξάμενον ἐκέλευσεν Ἀμβρόσιος τέως καθ᾽ ἑαυτὸν εἶναι καὶ μετανοίᾳ καθαίρεσθαι.
>
> *A este* (Geroncio, el obispo de la iglesia de Nicomedia) *en efecto, que era diácono del obispo de Milán bajo la autoridad de Ambrosio, no sé qué le pasó, pero, bien fuera por fingir un milagro, bien extraviado por la acción y las apariciones de un demonio, decía que, tras capturar de noche a una Onoscélide, le rapó la cabeza y la arrojó a un molino. Por haber pronunciado palabras indignas de un servidor de Dios, Ambrosio ordenó que permaneciese en reclusión hasta purificarse mediante el arrepentimiento.*

El supuesto exorcista no tiene, pues, suerte, y es considerado un embaucador o una víctima crédula de las ilusiones generadas por los demonios que cree vencer (ὑπαχθείς, como lo es Menipo por Empusa: E12B). Su relato sigue, no obstante, sigue las convenciones del género: la captura (συλλαβόμενος; Luciano utiliza el mismo verbo en su episodio, E11B: συλλαμβάνω τε αὐτὴν) tiene lugar de noche (→§38.2), y el hombre supuestamente santo agrede a la demonesa rapándole la cabeza, lo que es un signo metonímico de la eliminación de su apariencia seductora (el cabello largo y, generalmente, oscuro es característico, por ejemplo, de Lilith[686] y de Lamia[687], y de la Serrana de la Vera[688], así como de muchas ogresas, como la Siguanabana hondureña[689], la Sayona venezolana[690] o la Ciguapa dominicana[691]; algunas llevan esta característica enfatizada en su nombre, como la Mechuda o Cabellona colombiana[692]; en contraste, hay también apariciones santas caracterizadas por el pelo largo, como la Cabelluda o Magdalena de Anguiano, cuya imagen posee una larga cabellera natural[693]); en el lécito ateniense, uno de los sátiros quema el vello (púbico en este caso) de Lamia, en lo que constituye una agresión, por grosera, más transparente.

El rapado de los cabellos de la mujer como castigo por los pecados cometidos o prevención de los que pudieran derivarse de su acción tentadora es una práctica común en la cultura cristiana. Así, en el romance castellano *Monja a la fuerza*, las religiosas, retratadas como personajes siniestros y mortuorios, le quitan a la niña sus pendientes y anillos y le cortan el pelo:

> *Pendientes de mis orejas, anillitos de mis dedos.*
> *¡Lo que más sentía yo era mi mata de pelo!*
> (Díaz Roig 1990: 206)

El rapado puede, además, estar justificado por la creencia de que el poder maligno de la demonesa (o, en su caso, de la bruja) reside en su pelo. Frazer escribe en *La rama dorada*:

> *En Europa se creía que los poderes diabólicos de brujas y hechiceros residía en su pelo y que nada podía hacer huella en los malandrines mientras lo tuvieran*

---

[686] Así en el *Talmud* babilonio: *Erubin* 100b y en el *Zóhar* I 148a/b; en su soneto *Body's Beauty*, Dante Gabriel Rosetti innova al imaginar el cabello de Lilith como rubio (*her enchanted hair was the first gold*; cit. en Pereira 1998: 124).

[687] Así, en el texto piadoso bizantino *Ὁ πιστικὸς βοσκὸς*, citado en Κριαράς 1985 s.v. λάμισσα: να βάθετε (τα μαλλιά σας) μαύρα... να σέρνετε σα λάμισσα.

[688] «Tiene una mata de pelo / que hasta las zancas le llega» (Lozano Manzano 1989: 411, verso 4).

[689] V. Raudales 1972: 214

[690] *Cocoweb* s.v. *Sayona*.

[691] V. *Cocoweb* s.v. *Ciguapa*.

[692] V. *Cocoweb* s.v. *Cabellona*.

[693] Calavia (1988: 243), que cita *La lozana andaluza* de Francisco Delicado (1528): «la fuente de santa Martha [es] salutífera contra la fiebre: la noche de san Juan sale en ella la cabelluda, que quiere decir, que allí muchas veces apareció la Magdalena».

largo. Por eso, en Francia acostumbraban a afeitar todo el cuerpo a las personas acusadas de hechicería antes de entregarlas al verdugo. Millaeus fue testigo del tormento dado a algunas personas en Toulouse, de las que no se pudo conseguir ninguna confesión hasta que fueron desnudadas y afeitadas por completo, con lo que prontamente reconocieron la verdad de la acusación. Una mujer, que en apariencia llevaba una vida piadosa, fue sometida a tormento por sospechas de hechicería y sobrellevó sus agonías con constancia increíble hasta que la depilación total le condujo a admitir su culpa. El célebre inquisidor Sprenger se contentaba con afeitar la cabeza del acusado brujo o bruja (...)

El mismo Satán, en un sermón que predicó desde el púlpito de la iglesia de North Berwick, confortó a sus muchos seguidores asegurándoles que ningún daño podría caer sobre ellos «mientras tuvieran su pelo y no dejasen caer ni una lágrima de sus ojos». De igual modo en Bastar, provincia de la India, «si un hombre es juzgado culpable de hechicería, la muchedumbre le golpea, le afeitan la cabeza suponiendo que su pelo constituye su fuerza para hacer maldades» (...)

De igual manera, entre los aztecas de México, cuando las brujas y hechiceros «habían hecho sus malas hazañas y era llegada la ocasión de poner término a sus vidas detestables, les sujetaban y afeitaban el pelo de la coronilla de la cabeza, con lo que se les arrebataba todo su poderío para embrujar y conjurar» (Frazer 1951: 763-4).

El rapado del pelo de la demonesa se encuentra también en las leyendas judías y árabes sobre la Reina de Saba (así, en las *Historias de Ben Sira* —traducción del pasaje en Lassner 1993: 167-8—). Alertado de que la misma pudiera ser demoníaca (algunas fuentes hebreas llegan a identificarla con Lilith: cf. Lassner 1993: 21-2; otras, árabes, afirman que es hija de un genio, un *jinn*: así la versión yemenita de Saadiah ben Joseph, *ca.* 1702, recogida en Lassner 1993: 168-75), Salomón hace construir una casa de cristal, cuyo suelo es un espejo (*Corán* 27: 44). Al llegar la reina, confunde el suelo con agua y se levanta la falda para pisarlo. En ese momento, quedan al descubierto sus piernas, que no son de cabra, burra o pato, pero sí están sin depilar. Salomón le indica a la reina que *el vello es ornato de hombre, pero afea a la mujer*; hace que los genios preparen un poderoso depilatorio con arsénico, y solo después de aplicarlo se acuesta con la reina (Lassner 1993: 167-8, 175).

En la versión yemenita de Saadiah ben Joseph, la reina tiene piernas peludas por ser hija de una *jinn* (Lassner 1993: 175). En este caso el pelo tiene una connotación demoníaca y viril: lo masculino es impropio en el cuerpo femenino, como en el caso de los ὄρχεις atribuidos por Aristófanes a Lamia. Como escribe Lassner (1993: 83), *The hair is symbolic of her bold and succesful attempt to usurp the natural authority of men*. Esta interpretación se ve confirmada por relatos posteriores sobre la Reina de Saba en los que, por ejemplo, aparece disfrazada de hombre con una larga pipa en la boca, sentada en el agua, y atrayendo a los niños con promesas de felicidad para luego ahogarlos (Lassner 1993: 23-4, que subraya el carácter fálico de la pipa).

En otra versión musulmana, del siglo XI, de la historia de Belkis y Salomón, la construcción del patio de cristal viene motivada porque los demonios al servicio del rey le dicen lo siguiente:

> *They wished to incite him against her. And so they said, «Her feet are like the hooves of a mule and she has hairy ankles, all because her mother was a jinni* (Lassner 1993: 199).

Es decir, los demonios (*satans* en la traducción de Lassner) presentan a la reina como una Onoscélide, una criatura híbrida con cascos de mula (→§31, →§33.5), cuya hibridez se explica por el hecho de que sus progenitores pertenecen a distintos τάξα: su padre es humano, pero su madre una *jinn* (Lassner 1993: 73); la mayoría de las versiones (incluyendo esta) niegan que tenga miembros animales, rebajando la anomalía de la parte inferior de su cuerpo a una excesiva pilosidad: pero la forma híbrida de animal y mujer supone un extremo de sus posibilidades como personaje que ocasionalmente llega a darse (lo mismo que su identificación con Helena de Troya en el folklore ashkenaci) .

GELO

CAPÍTULO I
EL NOMBRE

I. HISTORIA DE LA PALABRA

1. Panorama de los testimonios

> El nombre de Gelo está documentado por vez primera en un fragmento de tradición indirecta de Safo (G1), entre los siglos VII y VI a. C. No vuelve a aparecer en los documentos escritos que conservamos hasta los escolios a Teócrito (G2), de datación difícil, pero posterior en cualquier caso por necesidad al siglo III a. C.

Durante el lapso de tiempo que va de la obra de Safo a los escolios a Teócrito, el personaje de Gelo siguió sin embargo, con toda probabilidad, presente en la memoria oral, colectiva, especialmente de la zona de Lesbos, tal como sigue estándolo hasta el siglo XX, como muestran los testimonios de los folkloristas griegos.

En el siglo II d. C., el paremiógrafo Zenobio recoge el fragmento de Safo como un refrán, y lo explica haciendo referencia a las creencias populares que sobre el personaje seguían vigentes en Lesbos (G3). Unos tres siglos después, el lexicógrafo Hesiquio (*c.* s. V) vuelve a ocuparse del personaje (G4) y otro tanto hace, de nuevo a una distancia aproximada de tres siglos, Juan Damasceno (siglo VIII) —o un autor que se hace pasar por él—, que nos testimonia como una creencia plenamente vigente en su tiempo el miedo a las Γελοῦδες, forma plural del nombre de Gelo (G5).[694]

Si la *Suda* (G6) habla de nuevo de Gelo como una creencia del pasado, Psello la refiere como vigente entre las mujeres que rodean a la puérpera, en un interesante opúsculo sobre el personaje (G7).[695]

A partir de ese momento, contamos con una serie muy abundante de textos bizantinos (G10-G41), bien estudiados y clasificados por Greenfield (1989), cuya transmisión y uso llega hasta nuestros días, que se sitúan dentro del género de la εὐχή o del exorcismo, y que reflejan una creencia firme en Gelo extendida por varias zonas de Grecia (las Cícladas, el Epiro, la Magna Grecia). Estos conjuros pertenecen a una tradición que se extiende también fuera de Grecia, y de la que contamos, por ejemplo, con testimonios rumanos y hebreos, a los que recurriremos a menudo. El nombre de la

[694] Sobre las dudas acerca de la autoría de la obra cf. Sorlin (1991: 412) y Wójcik-Owczarek (2015: 99).

[695] También sobre la autoría de la obra a la que pertenece este pasaje, *De daemonibus*, se han planteado dudas razonadas. Gautier (1980) y Greenfield (2008: 127) consideran que la atribución a Psello es errada y que la obra no es del siglo XI, sino del período final del Imperio (siglos XIII-XV). Hecha aquí esta salvedad, a lo largo del estudio mantendremos la atribución tradicional, a falta de un consenso definitivo de los estudiosos sobre la autoría y datación de la obra.

demonesa es variable (fuera de Grecia, casi nunca es Gelo, sino Lilith, Avestitza, etc.); no así la estructura y función del conjuro.

Aunque el manuscrito más antiguo conservado de estos conjuros es del siglo XV (Wójcik-Owczarek 2010: 74), parece claro que la tradición en sí es considerablemente más antigua.

Los conjuros medievales contra Gelo constan generalmente de una parte narrativa o *historiola* (en la que se cuenta una historia ejemplar o mito) y una parte propiamente mágica (en la que se pretende que la repetición de lo sucedido *in illo tempore* tenga efecto sobre una situación concreta del presente).

Por su contenido y estructura, dichos conjuros se agrupan en dos tipos claramente diferenciados, cuya denominación tomamos de Greenfield (1989): el tipo Sisinio-Meletine y el tipo Miguel.

El tipo Sisinio-Meletine viene caracterizado por los siguientes elementos narrativos:

1. Una mujer (Meletine) pierde varios hijos, que son asesinados por Gelo.
2. Cuando concibe un nuevo hijo, se recluye en una torre para protegerlo.
3. Dos o más santos [Sisinio y otro(s)] acuden a visitar a Meletine y piden que les abra la puerta.
4. Cuando Meletine abre la puerta a sus hermanos, Gelo entra en la torre y mata al niño.
5. Los santos salen en persecución de Gelo, para recuperar al niño.
6. En el camino interrogan a varios árboles, de los cuales todos menos el último mienten y son maldecidos por los santos. El último les dice que Gelo está en la playa, y es bendecido por los santos.
7. Para escapar de los santos, Gelo toma varias formas, pero los santos consiguen capturarla.
8. Para devolver al niño, Gelo (a) exige que los santos vomiten la leche materna que mamaron o (b) exige que traigan leche de Meletine.
9. Los santos, ayudados por Dios, cumplen el prodigio exigido. Gelo devuelve el niño.
10. Los santos obligan a Gelo a revelar sus nombres mágicos.
11. Gelo se compromete a no acercarse a la casa donde se encuentre el talismán con este conjuro.

El tipo Miguel, más sencillo, se caracteriza por los siguientes elementos:

1. Un representante de Dios se encuentra con la demonesa y le pregunta quién es.
2. La demonesa confiesa los males que comete contra los hombres.
3. El representante de Dios la obliga a revelar sus nombres secretos.
4. La demonesa se compromete a no acercarse a la casa donde se encuentre el talismán con este conjuro.

Los folkloristas griegos han recogido varios conjuros (G42-G44) y tradiciones narrativas (G45, G46, G47) en lengua demótica que testimonian la continuidad de las tradiciones sobre Gelo, especialmente en las islas griegas.

Gelo, pues, permanece como personaje vivo y vigente en la memoria oral desde al menos el siglo VI en que Safo se refiere a ella hasta el folklore neohelénico. Se trata, pues, de la ogresa griega con una trayectoria y presencia más prolongadas y persistentes: solo la figura de Lamia, testimoniada por primera vez en un fragmento, también de tradición indirecta, de Estesícoro (s. VII-VI a. C.) y presente aún en el folklore neogriego y vasco, ofrece un arco equiparable.

Los textos referentes a Gelo nos ofrecen, sin embargo, dos ventajas importantes respecto a los que tratan sobre Lamia: en primer lugar, mientras estos nos ofrecen alusiones o recreaciones literarias cuya relación con las creencias populares subyacentes es con frecuencia problemática, aquellos recogen en su mayoría las concepciones populares mismas, tal como se expresan en los conjuros mágicos destinados a neutralizar a la ogresa o demonesa.

La segunda ventaja importante es que, mientras la concepción del personaje, más complejo en connotaciones, de Lamia ha sufrido modificaciones y diversificaciones con frecuencia significativas a lo largo del tiempo, el de Gelo, limitado a un rol más concreto, se ha mantenido estable en unas constantes muy precisas (el ataque a las madres y bebés).

2. Fonología y grafía.

El nombre de esta demonesa ofrece, desde el punto de vista de la escritura, una variedad considerable de formas.

Sin embargo, cuando se considera la variación desde el punto de vista fonológico, los cambios resultan estar reducidos a cuatro parámetros muy concretos: vacilación del vocalismo de la primera sílaba entre los timbres /e/ e /i/ (→§2.1); vacilación entre una pronunciación con primera sílaba cerrada en /l/ —a la que corresponde una grafía geminada de lambda— y otra en que la primera sílaba es abierta y es la segunda la que comienza por /l/ (→§2.2); vacilación en el vocalismo de la segunda sílaba entre un timbre /o/ y otro /u/ (→§2.3); vacilación en el acento (→§2.4).

2.1. Vacilación en el vocalismo de la primera sílaba.

Los testimonios más antiguos (G1-G6) dan unánimemente un vocalismo /e/, recogido en la grafía γε-. Este vocalismo sigue apareciendo en numerosos textos posteriores medievales (G10, G11, G22, G23, G37, G40C, G40D, G41) y en los neohelénicos (G42, G43, G45, G47), si bien ocasionalmente algunos de estos mismos textos nos presentan, conviviendo con las grafías en γε- , otras en γη- (G10) o en γυ- (G22) que sugieren un vocalismo en /i/.

En los textos medievales predomina, claramente, el timbre /i/, expresado gráficamente como γη- (γηλλοῦ: G10), γι- (ya en G7, después en G9, G28, G30, G32, G39, G40A, G40B; neogriego: G44) o γυ- (G8, G12, G13, G21, G22, G26, G29, G33, G34).

En algunos de los textos, el vocalismo /e/-/i/ ha dejado paso, muy probablemente por contaminación pseudoetimológica con la palabra γιαλός < αἰγιαλός, a un vocalismo en /a/, donde la grafía γι o γυ- corresponde fonéticamente a /j/: για- = /ja-/ (G15, G19, G33, G34, G38, G45, G46), (γ)υα- (G17, G18). Un texto, G38, presenta la forma arcaizante Αἰγιαλοῦν (ac. sg.), restituyendo la sílaba inicial de la palabra tal como se daba en griego antiguo. De nuevo, en un mismo texto pueden convivir grafías en για- con otras en γε- (G45) o en γυ- (G33, G34).

Un ejemplo extremo de la tendencia a reescribir o reformar la palabra para acercarla a otros semantemas aparece en la forma que Oikonomidis (1976: 248) recoge como propio de una localidad de Quíos, Ἀναγριαλλοῦδα, la cual parece una deformación de la más común γιαλλοῦδα, para acercarla a ἄγριος y/o a γριά.

Por lo que toca a la consonante inicial, la pronunciación de gutural sonora seguida de vocal palatal /i/ o /e/ evolucionó pronto a semivocal yod /j/. Tanto γι- como γυ- o γη- corresponden, pues, en los textos en que aparecen, a una sílaba /ji-/, lo que nos explica la aparición ocasional de grafías como Ἰαλλοῦ: recogida en Oikonomidis 1976: 248, o (γ)υαλοῦ en G17 y G18. Kretschmer (1905: 66) considera que también el nombre de una demonesa neohelénica de caracterización muy semejante a la de la propia Gelo, Ilu, debe considerarse una forma dialectal lesbia del nombre, con pérdida del fonema inicial yod.

En cuanto a γε-, solo en los textos más antiguos debe leerse /ge-/, siendo /je-/ en adelante, como en griego moderno.

En definitiva, contamos con cuatro vocalismos atestiguados:

· /ge-/ correspondiendo a γε-, solo en G1 (y acaso G2).
· /je-/ correspondiendo a γε-, de G3 en adelante.
· /ji-/ correspondiendo a γι-, γυ- o γη-.
· /ja-/ correspondiendo a για- o (γ)υα-.

2.2. Vacilación en la frontera silábica (λ simple o geminada).

Los textos están divididos en dos grupos casi iguales (21/22) entre los que muestran (G1, G2, G3, G4, G6, G7, G10, G15, G19, G22, G33, G34, G38, G37, G39, G40B, G42, G43, G44, G45, G47) escritura geminada -λλ- frente a los que prefieren la simple -λ- (G5, G8, G11, G13, G15, G17, G18, G21, G23, G26, G28, G29, G30, G32, G33, G34, G38, G40A, G40C, G40D, G41, G46). Cuatro de ellos (G15, G33, G34, G38) presentan, además, alternancia en el mismo texto de formas con escritura simple con otras de escritura geminada.

La interpretación más general de las grafías geminadas es que responden a dos producciones consecutivas del mismo fonema, entre las cuales se sitúa un límite silábico. Así, γυλλοῦ se transcribiría /jil-'lu/, frente a γυλοῦ /ji-'lu/. García Calvo (1991a: 289-92) propone, en cambio, una función distinta de la escritura geminada, que me parece más convincente: indicar sílaba cerrada seguida de sílaba que empieza por vocal: es decir, en nuestro caso, la oposición de grafías γυλλοῦ / γυλοῦ lo sería respectivamente de dos pronunciaciones /jil-'u/ y /ji-'lu/.

En cualquier caso, la vacilación entre ambas posibilidades es considerable, lo que indica que la pronunciación de la primera sílaba como cerrada o abierta, no implicando en este caso en concreto oposición entre dos significados distintos, puede haber sido prácticamente potestativa en cierto momento; tampoco puede descartarse que una y otra grafía no respondan, a partir de cierto momento, a diferencia alguna de pronunciación. En griego moderno, las gramáticas (Triandafyllidis 1976: 17; Stanitsas y Núñez 1993²: 12) no recogen ninguna pronunciación específica de las geminadas respecto de las consonantes simples, lo que puede haber contribuido a la vacilación entre ambas grafías. Un hablante de griego moderno (al menos según las gramáticas citadas) pronuncia γυλλοῦ y γυλοῦ indistintamente como /ji-'lu/.

Por tanto, contamos con dos pronunciaciones posibles: una es del tipo /ji-'lu/ (o /ge-'lô/, /je-'lu/, /ja-'lu/, etc.); la otra, según se acepte la interpretación más común o la defendida por García Calvo, habría sido /jil-'lu/ o /jil-'u/.

2.3. Vacilación en el vocalismo de la segunda sílaba.

Restringiéndonos al nominativo, las formas del nombre de la demonesa nos presentan unas pocas formas antiguas en -ω (G2, G3, G4, G7) frente a una mayoría de formas posteriores en -ου (G8, G10, G13, G15, G19, G21, G22, G26, G28, G29, G30, G32, G33, G34, G37, G40A, G40B, G46). La evolución es normal, puesto que, como indica Chantraine (1974: 60, →§88), una parte de los temas antiguos en ˙-oi- del tipo πειθώ aparecen en griego moderno como formas en -ου (v.g. ψομοῦ, *panadera*), con plural en -οῦδες (así, Γελοῦδες en G5, Γελλοῦδες en G37, G45, y G47, Γιαλλοῦδες

en G45, Γιαλοῦδες en G46). Otros nombres, sin embargo, conservan su nominativo en -ω (así, Αργυρώ, Λητώ, etc.: Triandafyllidis 1976: 93, →§140).

Tenemos, pues, una evolución Γελλώ > Γελλοῦ (o Γιλλοῦ, Γυλλοῦ, Γηλλοῦ), que es habitual dentro de este tipo de nombres.

2.4. Vacilación en la acentuación.

En el fragmento de Safo (G1) aparece testimoniada una pronunciación paroxítona que es propia de los nombres en -οι- dentro del dialecto (cf. el nombre en lésbico de la propia poetisa, Ψάπφω). En G40B, donde el nombre aparece dos veces, el editor (Delatte) oscila sin razón aparente entre Γιλλου (sin acento, como casi todos los nombres de la demonesa) y Γίλλου. En G40D encontramos, alternando con Γελούδα, la forma paroxítona Γέλου.

3. Morfología

3.1. Declinación.

El nombre de la demonesa pertenece a los sustantivos de tema en ̆-oi- del tipo πειθώ. La declinación de estos temas presenta la particularidad de que, en griego antiguo, no tienen formas de plural, lo que coincide con el hecho de que es una declinación especialmente usada para formar nombres propios de mujer, como Σαπφώ o Λαμπιτώ.

En nuestro caso, se trata también de un nombre de mujer; pero sí se ha desarrollado tardíamente un nominativo plural en -οῦδες, propio de este tipo de temas en griego moderno (Chantraine 1974: 60, →§88). Sobre dicho plural se ha construido, a su vez, un singular analógico Γελλοῦδα, que aparece ya en uno de los textos mágicos tardíos de los *Anécdota Atheniensia* (G40D, donde aparece escrito como Γελούδα) y fue recogido a mediados del siglo pasado por Spyridakis en la localidad de Sitía (Spyridakis 1942: 70 n.1). Tanto Γελλοῦδες como Γελλοῦδα aparecen testimoniadas ocasionalmente en forma apocopada, con pérdida de la δ intervocálica: Γελλούα (Οἰκονομίδης 1965: 328, que sitúa el uso de esta forma en Quíos), Γελλοῦες (Οἰκονομίδης 1965: 329, n.7. El testimonio proviene de Cárpato).

Una vez construido un nominativo singular Γιλλοῦδα, es lógico que aparezca un nominativo plural arcaizante Γιλλοῦδαι, construido según el paradigma de la primera declinación en griego antiguo; encontramos la forma en un texto de 1438 (cit. en Kukulés 1940: 10).

La declinación de Γελλώ según el modelo regular que ofrecen las gramáticas sería:

Sg.

N. Γελλώ
V. Γελλοῖ
A. Γελλώ
G. Γελλοῦς
D. Γελλοῖ

En lesbio el genitivo evolucionó de forma distinta; -οος, según lo que es habitual en este dialecto, contrajo en -ως. De ahí la forma Γέλλως (sobre la acentuación paroxítona →§2.4) que encontramos en las ediciones modernas del texto de Safo (G1), frente al genitivo jónico-ático Γελλοῦς que la *Suda* utiliza al trasmitirnos dicho fragmento (G6). El texto de Zenobio (G3) parece haber enmendado equivocadamente el genitivo lesbio Γέλλως en el nominativo Γελλώ, destruyendo así el sentido comparativo de la expresión original Γελλῶς παιδοφιλωτέρα.

Las formas atestiguadas que corresponden, pues, a la flexión modélica de este tipo de nombres en griego antiguo son las siguientes:

Sg.

N. Γελλώ (G2, G3, G4), Γιλλώ (G7)
V. —
A. —
G. Γελλοῦς (G6), Γέλλως (G1)

Las gramáticas recogen también la posibilidad de que algunas formas de este tipo de declinación sean analógicas de la declinación ática. Así, en efecto, encontramos un dativo Γιλλῷ (G7) que puede explicarse por tal préstamo analógico.

La mayor parte de las formas responden, empero, a un paradigma que no se da en griego antiguo: nombres con nominativo en -οῦ, acusativo singular en -οῦ o -οῦν, genitivo singular en -οῦς y nominativo plural en -οῦδες. Así, distribuyendo en un cuadro las formas atestiguadas:

Sg.

N. Γελλοῦ (G10, G22, G37), Γελοῦ (G11, G40C, G41), Γέλου (G40D), Γηλλοῦ (G10), Γιλοῦ (G28, G30, G32, G40A), Γυλοῦ (G8, G13, G21, G26, G29, G33, G34), Γυλλοῦ (G12), Γιαλλοῦ (G15, G19, G34), Γυαλοῦ (G17, G18), Γιλλου (G40B)
V. —
A. Γελλοῦ (G43), Γελοῦν (G13, G23), Γιλλοῦ (G44), Γίλλου (G40B), Γυλοῦν (G13), Γιαλλοῦ (G19), Γιαλοῦν (G15), Γιαλλοῦν (G15, G33, G34, G38), Αἰγιαλοῦν (G38), Γυαλοῦ (G17, G18)
G. Γιλλοῦς (G13, G21), Γυλοῦς (G13, G21), Γυλλοῦς (G22)
D. —

Pl.

N. Γελοῦδες (G5), Γελλοῦδες (G37, G45, G47), Γιαλλοῦδες (G45), Γιαλλουδαις (G40B)
V. —
A. —
G. —

Estas formas, salvo en el caso de los acusativos singulares en -οῦν, corresponden a la declinación normal para nombres femeninos en -οῦ del griego moderno (Triandafyllidis 1974: 94, →§142). La declinación completa sería, pues, tomando por ejemplo un nominativo Γυλοῦ:

Sg.

N. Γυλοῦ
V. Γυλοῦ
A. Γυλοῦ(ν)
G. Γυλοῦς

Pl.

N. Γυλοῦδες
V. Γυλοῦδες
A. Γυλοῦδες
G. Γυλούδων

Un caso particular es la forma de acusativo Γιαλλόν, testimoniada en una tradición rodia (Οἰκονομίδης 1976: 249). La asimilación entre Γιαλλοῦ y γιαλός parece aquí haber llevado a verter parcialmente el nombre de Gelo en la declinación temática de este último nombre (solo parcialmente, pues en el mismo texto aparecen a poca distancia los nominativos de plural Γιαλλοῦδες y Γελλοῦδες).

3.2. Formas derivadas y compuestas sobre el nombre de Gelo.

Construido sobre el nombre de la demonesa, más el sufijo -ικός, encontramos en uno de los textos neohelénicos, un conjuro de la isla de Cárpato (G42), el adjetivo γελλουϊκός, -ή, -ό.

Uno de los textos editados por Delatte (1927: 245, l. 32), nos ofrece a su vez un adjetivo γελουδιακός, formado sobre Γελλοῦδα (Spyridakis 1942: 70 n. 1) o el plural γελοῦδες (cf. la construcción de ὀνοσκελιακόν a partir de ὀνοσκελίς, en E56).

Con el segundo componente βρωτός (de βιβρώσκω), el adjetivo γιλλόβρωτος (ac. pl. γιλλόβρωτα), «devorado por Gelo», testimoniado en el opúsculo que Psello dedicó al personaje (G7) y aún en uso en la Grecia moderna como indica Lawson (1964: 178 n. 2).

El nombre aparece también en la toponimia: así, en G47, se nos habla de una Γελλουδόσπηλιος, «cueva de las Yeludes».

I.2. ETIMOLOGÍAS.

4. ¿Qué quiere decir Gelo?

A diferencia de lo que sucede con Lamia (→L§5) y Empusa (→E§10), no contamos con tentativas etimológicas antiguas ni medievales respecto a Gelo. En fecha posterior se han ofrecido, sin embargo, parentescos posibles, dentro del griego, con γελάω (→§4.1), γελεῖν (→§4.2), γιαλός (→§4.3), γείλω y γειλοκοπῶ (→§4.4), νεο-γιλός (→§4.5), ἴλλος (→§4.6) y otros términos griegos (→§4.7); y fuera de él con el acadio *gallû* (→§4.8) o el árabe *ghul* (→§4.9).

4.1. Gelo como «la sonriente».

Sea cual fuera su origen, es probable, en cualquier caso, que la palabra se pusiera naturalmente en relación con el nombre γέλως y con el verbo, prácticamente homófono en su forma contracta, γελάω / γελῶ, concibiéndose al espectro como dotado de una

risa sardónica e inquietante. Como escribe West (1991: 364 n. 1) *Gello may have laughed 'bitterly/sardonically', when she snatched the babies, in popular imagination* [cf. Pellizer (1982: 153-4), que habla de *risa satanica*; Burkert 1992: 82, *evil grinning*]. Johnston (1999: 178) sugiere que la risa atribuida a Gelo podía ser semejante a la de la Gorgona, un gesto *percieved as unfemenine and even threating*[696].

Hay, en efecto, en una de las versiones medievales más antiguas de la εὐχή contra Gelo (G11), un posible juego etimológico en este sentido (Gelo / γελῶ). Meletine, la madre de los niños que Gelo desea destruir, se niega a abrir la puerta de la torre donde vive por miedo a que la demonesa pueda entrar. Cuando, sin embargo, flanquea el paso tras mucha insistencia a los santos Sisinio y Sisinodoro, la demonesa entra subrepticiamente junto a ellos, adoptando riendo (γελῶν) la forma de una mota de tierra que se pega a la garganta de uno de los caballos:

> Τότε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν θᾶττον, καὶ ἐισῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων.
>
> *Entonces el espíritu impuro se convirtió en tierra riéndose más deprisa, y se introdujo en la garganta en uno de los caballos de los santos.*

Algunos de quienes sostienen otras etimologías [así, West (1991: 364 y 1995: 313 n. 226)] utilizan el parecido con γέλως aduciendo que, aun no teniendo que ver nada en origen, en un momento dado el nombre de la ogresa se asoció con la familia de γελῶ y sufrió modificaciones tendentes a acercar formalmente la palabra a esta familia (como, en efecto, luego sucede entre γιλλώ y γιαλός).

De entre los estudiosos, solo Pellizer (1982: 153-4) se inclina decididamente por considerar esta etimología como muy probable, si bien se retrotrae a un valor más genérico de γελ- como «estallido» (→§4.2)[697].

4.2. Gelo como «la resplandeciente».

En su léxico, Hesiquio nos ofrece las siguientes glosas:

> γελεῖν· λάμπειν, ἀνθεῖν.
> γέλαν· αὐγὴν ἡλίου.

[696] Cf. también el uso transitivo de γελῶ con el sentido de «burlarse de alguien». Gelo podría entenderse, desde ese punto de vista, como la que burla todas las precauciones.

[697] Romagnoli (1904: 177 n. 7) encuentra probable la relación con γελάω, aunque no se atreve a darla por hecha: sugiere una asimilación de Γελ-νώ en Γελλώ.

Apoyándose en ellas, se ha sugerido que la etimología de Gelo pudiera ser la resplandeciente, *die Glänzende* (Herter 1950: 119). Pellizer (1982: 153-4), recogiendo la sugerencia en este sentido de Chantraine (1968-80 s.v. γελάω y Γελλώ), propone una relación que incluiría dentro de la misma familia no solo γελεῖν y γελλώ, sino también γέλως y γελάω. La noción subyacente sería la de estallido (*scoppio, éclat*), dándose una relación sinestésica entre el *brillo* y la *risa*, esta última *repentino esplodere di reazione psichiche*. Λάμπω se aplica, en efecto, a sensaciones visuales, pero también sonoras (como también en castellano se habla de un «sonido brillante»); ἀνθεῖν es «florecer», pero también «resplandecer».

En los textos, hay numerosas referencias a Gelo como un ser brillante, de ojos encendidos en fuego (πεπυρωμένους: G22, G26, G27) o relucientes como la llama de un horno (᾽πίδηλοι ὡς φλόγα καμίνου) (→§19.4), de rostro resplandeciente (ὄψιν φαιδράν: G40A) (→§19.3), o íntegramente ígnea (ὅλη ὑπῆρχε πῦρ: G33, G34). Algunos de sus nombres secretos también pertenecen a este campo semántico: Φλεγομώ (→§11.57), Φωτοῦσα (→§11.59).

Estas referencias parecerían confirmar la hipótesis etimológica. No obstante, hay que recordar que también aparece marcada con rasgos similares un personaje como Empusa, en el que el rasgo no puede ser etimológico: así, el esclavo de Dioniso la describe diciendo (E2B)

> Πυρὶ γοῦν λάμπεται
> ἅπαν τὸ πρόσωπον.
>
> *Desde luego, todo el rostro le brilla con fuego.*

Puesto que las geminadas sí debían tener una pronunciación distintiva en griego antiguo, la relación entre γελλώ y γελεῖν tiene los mismos problemas que la, aún más convincente a simple vista, entre γελλώ y γελῶ [problemas que, por ejemplo, recalca Burkert (1992: 82)]. La relación entre ambos términos es, con toda probabilidad, puramente formal, por más que ya en los hablantes del griego antiguo hubiera podido aparecer como verosímil el parentesco, reforzando dicha etimología popular rasgos propios de la tipología del personaje.

4.3. Gelo como «la de la costa».

En fecha posterior, la evolución de αἰγιαλός, «costa, playa» en γιαλός favoreció un intento de etimología popular, que nos testimonia la forma Γιαλλοῦ (G15, G19, G34), Γιαλοῦ (G46) o Γυαλοῦ (G17, G18), acusativo singular Γιαλλοῦν (G15, G33,

G34, G38), Γιαλοῦν (G15) o Γιαλλοῦ (G19), nominativo plural Γιαλλοῦδες (G45) o Γιαλοῦδες (G46).

Aunque la vinculación al mar del personaje era, probablemente, muy anterior [pues ya se da en las leyendas sobre su paralelo hebreo, Lilith, asociada regularmente al Mar Rojo: v. Hurwitz 1992: 190-1; y también, por ejemplo, en los conjuros españoles de la Mala Rosa estudiados por Pedrosa (1993: 128, 135, 137)], la paronimia vino a fortalecerla.

Un texto, G38, nos presenta la forma arcaizante Αἰγιαλοῦν (ac. sg.), en la que la relación con αἰγιαλός ha llevado a transformar de modo más drástico la forma original γιλλοῦ. Lawson (1964: 176) indica que en las Cícladas se conoce a las ἀγιελοῦδες o γιαλοῦδες como ninfas marítimas, y cita a un estudioso anterior, Bent (1885), que había caído en el error de formular acríticamente la etimología popular:

> *An evil spirit lived close by, which now and then rises out of the sea and seizes infants; hence it is called Gialoù (from* γιαλός, *the sea (sic)).*

Lawson comete, a su vez, el error de considerar que la conexión con el mar es exclusivamente un producto de la etimología popular, y explica ἀγιελοῦδες como resultado de la adición eufónica de una ἀ a la forma más común γελλοῦδες, paralela al doblete νεράϊδες / ἀνεράϊδες (Lawson 1964: 177). La modificación ya en el Medievo de γιλλοῦ en γιαλοῦ, con cambio del vocalismo de la primera sílaba, muestra, por el contrario, que la voluntad de poner en relación γιαλός y γιλλοῦ fue la que condujo al cambio (cf. en español la evolución, por etimología popular, de *vagabundo* en *vagamundo*). Si, como en griego moderno, la oposición geminada / simple ya no tenía realidad fonológica, entonces el sintagma ἡ γιαλοῦ /i ja-'lu/ podía significar según los casos «la de la playa» o *Yalú* (=Gelo). Cf. por ejemplo la referencia paralela en una canción popular del Epiro a Lamia como μιὰ μαύρη Λάμια τοῦ γιαλοῦ ποῦ τρώει τὰ παλληκάρια, «*la Lamia negra de la costa que come a los muchachos*» (Πολίτης 1871: 196-7).

La explicación de Lawson sí puede aplicarse, en cambio, a formas que también se encuentran en algunos lugares como Quíos: pares Γελλοῦδα / Ἀγελλοῦδα , plural Ἀγελλοῦδες (Οἰκονομίδης 1976: 248) donde la α- inicial parece, efectivamente, un refuerzo eufónico como el de νεράϊδες / ἀνεράϊδες.

4.4. Gelo como «coño» o «higa».

Sittl (1890: 125) propuso un acercamiento del nombre de Gelo a γείλω y su compuesto γειλοκοπῶ. Se trata de palabras muy poco comunes (al menos en la escritura) que no están atestiguadas en los léxicos y *corpora* de textos antiguos y que tampoco están en uso en griego moderno. Sittl traduce γείλω como «coño» (*Cunnus*) y γειλοκοπῶ como «(hacer) la higa» (*der Feige*)[698].

En la concepción mágica del lenguaje, el nombre posee una cualidad vocativa muy destacada: de ahí que resulte arriesgado pronunciar el nombre de entidades malignas, pues estas pueden darse por aludidas y acudir. Resulta, pues, necesario servirse de nombres sustitutos que se entiendan referidos a dicha entidad, pero no puedan ser interpretados por esta como una llamada. La solución adoptada en este caso, según Sittl, habría sido dar a la demonesa un nombre sustituto que, paradójicamente, en vez de llamarla lo que hace es repelerla.

Tanto el sexo masculino como el femenino aparecen, en efecto, usados con frecuencia en el folklore como amuletos apotropaicos: la razón reside seguramente en su conexión directísima con la fertilidad, que los hace especialmente aptos para repeler espíritus asociados a la esterilidad[699].

En las εὐχαί es común que el nombre de la demonesa aparezca precedido o sustituido por las expresiones μυσαρά o μιαρά, que admiten entre otras traducciones la de «execrable». Puede haber aquí un eco de la misma tendencia aducida por Sittl de usar un nombre que, contrariamente a la naturaleza misma de los prosopónimos, rechaza en vez de convocar. Por otra parte, en los textos talismánicos que son las εὐχαί, la presencia del nombre o nombres verdaderos de la ogresa tiene precisamente esa función paradójica: los sucesivos nombres parecen *cerrar* posibilidades a la demonesa, de modo que esta no pueda presentarse en ninguna de las modalidades que aparecen recogidas en el catálogo (de ahí la necesidad de que este sea lo más completo y exacto posible).

La propuesta de Sittl tiene, pues, flecos muy interesantes: de ser cierta, el mismo nombre original de la entidad habría tenido la misma función que luego adquiere el conjunto de sus nombres secretos.

---

[698] Sin hacer referencia a Gelo, Seligmann (1910: 184) menciona también el verbo γειλοκοπῶ, «hacer la higa», que él analiza como compuesto de γεῖλος (*cunnus*) y κόπτω (*schlagen*).

[699] Sobre la exhibición de la vagina y los mitos relacionados con ella, como el de Baubo, véase Devereux 1984 y García Calvo 1990. Para el uso del falo como amuleto apotropaico, v. Pellizer 1982: 31-2. El sexo femenino aparece tanto como amenaza como en calidad de medio defensivo: cf. el uso de la cabeza de la Gorgona, en la cual es común ver el fantasma de la *vagina dentata*. El uso defensivo puede, en realidad, desdoblarse en dos categorías distintas: bien la vagina en cuanto símbolo de la fertilidad se opone a un enemigo exterior infértil (resultando entonces intercambiable con el falo en la misma función), bien la vagina que se enfrenta al enemigo es la vagina infértil, dentada, y en ese caso amenaza y defensa son de la misma índole (y se trata, por así decir, de defenderse mediante un espejo).

La vinculación al sexo femenino podría, por otra parte, entenderse de otra forma: pues Gelo está vinculado a él en la medida que está detrás de las complicaciones del parto. Cf. su nombre secreto Νιδοῦσα (→§12.49).

4.5. Gelo como «la que mama sangre».

Kretschmer (1905: 66), apoyándose en sugerencias anteriores de Bechtel, pone el nombre de Gelo en relación con la forma homérica νεογιλός o νεογιλλός, cuyo segundo elemento interpreta, a la luz del lituano *zindù*, «mamar», como «lactante», y agrega a la misma familia nombres propios femeninos como Γίλλος y Γιλλίων; apoyándose en ese parentesco sugiere que la mejor traducción de Gelo sería *die Blutsaugering*, «la que chupa —o mama— sangre»; cf. αἱματοπίνουσα (G29, G41; →§11.4) que es en efecto uno de sus nombres en las εὐχαί. Kretschmer lee también otro de los nombres de la demonesa, Βυζοῦ (→§10.3), como derivado de βυζάνω, «mamar» o «dar el pecho».

Como sucede con otras explicaciones (→§4.6), la de Kretschmer exige que la forma Γιλλώ sea más antigua que Γελλώ, una cronología relativa que se aviene mal con los testimonios que poseemos.

4.6. Gelo como «la aojadora»

Filinda (1984: 37) propone una etimología de Gelo ciertamente sugestiva, aunque poco convincente. Según él, el nombre derivaría de ἴλλος, «ojo», y su forma original habría sido ἡ Ἰλλώ, «la aojadora». Por contaminación con los sinónimos γλοιάζω, γλήνη, γλήν, la palabra habría adquirido la γ- inicial. Más tarde, en algunas zonas, la ι de γιλλώ habría devenido ε por asimilación a la λ o por acercamiento paretimológico a γελῶ.

Para que dicho acercamiento paretimológico se hubiese dado, habría sin embargo que explicar por qué se perdió la conciencia de la noción original. Este punto, más lo endeble de la explicación de la introducción de la γ inicial y la suposición, contradicha por los testimonios, de que la forma γιλλώ sería previa y no posterior a γελλώ (problema común a la explicación de Kretschmer: →§4.4) convierten la página de Filinda en un mero ejercicio de ingenio.

Varios de los nombres del personaje tienen relación con el aojamiento y la mirada: v. Βασκανία (→§11.15), Βασκανοσύνη (G23), Βασκοσύνη (G30), Ὁμέ (→§12.50).

4.7. Otras etimologías griegas.

Otra posibilidad, cuyo conocimiento le agradezco a James M. Pfundstein, es poner el nombre de Gelo en relación con las glosas de Hesiquio que le preceden, y que dicen así:

γελλίζειν· γαργαλίζειν
γέλλαι· τῖλαι
γελίκη· ἕλιξ
γελλίξαι· συνειλῆσαι

LSJ indican que, a excepción de γελλίζειν, los demás lemas de estas glosas son claramente formas en que la γ sustituye a una digamma: así, γέλλαι puede ponerse en relación con el latín *vello*, «arrancar» (τῖλαι es «arrancar el pelo»). γελίκη es una formación paralela a ἕλιξ, pero vertida en la primera declinación y con la digamma inicial conservada como γ. γελλίξαι, en fin, es la forma eolia de ϝειλίξαι o ἑλίξαι.

A partir del significado que Hesiquio da a γελλίζειν, «hacer cosquillas», o bien del semantema «arrancar (el pelo)» presente en γέλλαι; o bien, aún, de la raíz «girar», sería posible aventurar etimologías como «la que hace cosquillas, la que arranca, la que gira».

La primera de estas posibilidades, «la que hace cosquillas», es menos absurda de lo que podría parecer. En el caso de Lilith, por ejemplo, tenemos testimoniada la creencia de que cuando los niños se ríen en sueños es porque la demonesa está jugando con ellos (Bril 1984: 65). La segunda posibilidad, «la que arranca» (*snatcher*, según la propuesta de Pfundstein), encaja obviamente con el carácter de una ogresa que rapta a los niños de sus cunas. La tercera posibilidad, en fin, no deja de tener su posible correspondencia en los textos que vinculan a las Yeludes con torbellinos de polvo (por ejemplo G45); cf. Ἑρμοκονέα (→§12.24).

4.8. Gelo y *gallû*.

La hipótesis de que el nombre de Gelo podía proceder del sumero-acadio, concretamente de uno de los demonios babilonios, *gallû*, fue planteada por primera vez en 1910 por el asirólogo C. Frank (1910). Posteriormente la han vuelto a plantear en sus trabajos helenistas como Burkert (1992: 82) y West (1991 y 1995: 311-4).

Para su hipótesis, Frank se apoyaba en una doble semejanza: la fonética y la tipológica, y en una alusión de Psello que, se ha entendido, podría testimoniar el origen foráneo, sirio en particular, de la palabra griega.

La primera semejanza, la de los nombres mismos, es evidente, aunque tropieza con el problema del vocalismo de la primera sílaba (puesto que las formas del nombre de Gelo con primera sílaba για- son, como hemos visto, tardías y construidas por atracción de γιαλός); Burkert (1992: 82) cita, no obstante, en apoyo de Frank casos paralelos de cambios a > e en el caso de préstamos orientales introducidos en griego, como el teónimo Azugallatu > Asgelatas y el nombre de la letra *daleth* > *delta*.

West (1991: 364) argumenta que «la primera a puede haber cambiado a e, posiblemente para facilitar la pronunciación. Puede haber habido también influencia del nombre, de sonido similar, γέλως, puesto que Hesiquio llama a Gelo con el nombre Γελλῶς.». Sin embargo, el texto de Hesiquio (G4), tal como aparece en la edición de Latte, no da Γελλῶς, sino Γελλώ —la lectura que cita West puede haberse tomado de la edición, más antigua, de Schmidt (1858)—; cuando nos encontramos con la forma Γέλλως, en el fr. de Safo (G1), esta no es nominativo sino genitivo singular. El griego, por otra parte, posee numerosas palabras con sílaba inicial γα- (v.g. γάλα, γάμμα, γάμος), por lo que resulta dudoso que un cambio /ga/ > /ge/ obedezca a «facilitar la pronunciación».

Con respecto a la semejanza tipológica, el demonio *gallû*, según indica Frank, es un espíritu que provoca enfermedades, de apariencia parcialmente teriomorfa. Los estudios posteriores han precisado más la naturaleza de *gallû*: se trata de un demonio ctónico, que se manifiesta en ocasiones en forma de toro y recorre las calles de la ciudad de noche como un chacal, dando muerte a los caminantes con que se encuentra (Langton 1951: 23; West 1995: 313).

La coincidencia o semejanza es, pues, muy genérica, mientras que las diferencias son palpables [como señala Johnston (1995: 380)]: el rol más característico de Gelo, el de atacar a los bebés, no se atribuye nunca a *gallû*; *gallû* es siempre masculino, Gelo siempre femenina.

Los intentos de sortear estas dificultades (obviadas en Burkert 1992) por parte de Frank (1910) y West (1991 y 1995) son extremadamente inconvincentes, y en alguna ocasión se basan en lecturas claramente erróneas del material griego: así, respecto a la cuestión del sexo, West se apoya en el texto de Psello (G7) para sugerir una supuesta ambigüedad sexual de Gelo, dado que Psello habla de ella como *un hombre* (*a man*). En realidad, Psello lo que hace es *negar* que Gelo pertenezca a la especie humana, que sea un ἄνθρωπος: por lo demás, se refiere a ella inequívocamente como femenina (ἡ Γιλλώ).

Frank (1910) trata de solucionar la otra dificultad (que *gallû* no aparezca como demonio infanticida) identificando a un espíritu infanticida que aparece sin nombre específico en un conjuro babilonio como *gallû*. El único argumento para tal identificación

es, precisamente, la identidad previamente establecida entre *gallî* y Gelo (puesto que Gelo es infanticida, *gallî* debió de serlo igualmente). El argumento es, pues, de una circularidad inaceptable.

Volviendo a la cuestión del nombre, Frank y después de él West se basan en una afirmación de Psello en G7, de la que ya se hace eco el *Thesaurus* de Stephanus s.v. Γιλλώ, al indicar *Mich. Psellus nomen esse ex Hebraeis deductum, fatetur*. En el texto, Psello indica que no encontró el nombre de Gelo en ningún libro, salvo en uno ἑβραϊκός [judío, no necesariamente escrito en hebreo, como ya señaló Maas (1908: 225)], cuya descripción indica que se trata del *Testamento de Salomón*:

> ὀνόματα δὲ δαιμόνων, καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλὰς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνοῦς, οὔτε παρὰ τοῖς Λογίοις, οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς τοῦ Πορφυρίου τῇ Γιλλῷ ἐντετύχηκα. Ἀπόκρυφον δέ μοι βιβλίον ἑβραϊκὸν τοῦτο τὸ ὄνομα προσέπλασεν· ὁ δὲ τὸ βιβλίον γράψας τὸν Σολομῶντα ποιεῖται ὑπόθεσιν, κἀκεῖνον εἰσάγει, ὥσπερ ἐν δράματι τὰ τῶν δαιμόνων ὀνόματα καὶ τὰς πράξεις ἀγγέλλοντα·
>
> *Y yo, que he conocido los nombres de los demonios y sus muchas propiedades sobre muchas cosas, ni en los* Oráculos *ni en los libros adivinatorios de Porfirio me he topado con Gelo. Pero para mí un libro apócrifo hebreo dio forma a ese nombre. El que escribió el libro toma a Salomón como tema, y lo saca a escena como en una obra de teatro, anunciando los nombres de los demonios y sus acciones.*

Es extraño que Psello creyese, como el texto parece dar a entender, que el nombre de Gelo apareciera por primera vez en ese libro (que además, si es, como todo parece sugerir, el *Testamento de Salomón*, no contiene en las redacciones que nos han llegado el nombre de Gelo, sino el de Obizouth, del que algunos derivan Αβιζοῦ, uno de los varios nombres que las εὐχαί atribuyen a Gelo; →§10.3). Habría que suponer que no conocía ninguna mención anterior en griego del nombre, comenzando por la de Safo.

Las formas de aoristo προσέπλασεν y προσεπέλασεν son ambas comunes en textos de esta época, y contamos con al menos un caso en que el editor de un pasaje de Eustacio sugiere enmendar la primera en la segunda (Eust. *ad Il.* 345, 8). Es tentador hacer lo mismo aquí, lo que nos daría, con un cambio mínimo, un texto mucho más coherente:

> οὔτε παρὰ τοῖς Λογίοις, οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς τοῦ Πορφυρίου τῇ Γιλλῷ ἐντετύχηκα. Ἀπόκρυφον δέ μοι βιβλιον ἑβραϊκὸν τοῦτο τὸ ὄνομα προσέπλασεν

Ni en los Oráculos ni en los libros adivinatorios de Porfirio me he topado con Gelo. Pero un libro apócrifo judío me acercó este nombre (i.e., me lo trajo a la vista).

En cualquier caso, si suponemos que Psello pensaba realmente que el nombre no era anterior a dicho apócrifo judío, es obvio que se engañaba. Su testimonio avalaría solo que a él le parecía plausible la hipótesis de un préstamo oriental; pero habría atrasado en más de diez siglos (de la época de Safo a la composición del *Testamento*) la fecha verdadera del mismo.

La hipótesis del origen babilónico del nombre de Gelo ha parecido convincente a unos, como, además de los citados Frank, Burkert y D. West, también Schermann (1909: 24-6), Perdrizet (1922: 24-5) —para quien el nombre, en cualquier caso, no es griego, y pudo haber entrado, procedente de Babilonia, a través de los hititas—, Hurwitz (1992: 40-1) —quien presenta, erróneamente, a *gallû* como femenino— y M. L. West (1997). Sin rechazarla por completo, Winkler (1931: 114), encuentra poco verosímil que un nombre de este tipo puede aislarse de los demás nombres de asustachicos o cocos griegos para atribuirle un origen oriental; Johnston (1995: 380) señala las diferencias de sexo y de caracterización entre uno y otro personaje, y puntualiza que la relación, de darse, se limitaría al préstamo lingüístico. Desde el campo de la asiriología, en fin, Ebeling (1938) se pronuncia decididamente en contra del supuesto préstamo.

4.9. Gello y *ghul.*

Sophocles (1887 s.v. γελλώ) piensa que la γιλώ medieval *is more probably connected with the ghoul of the Arabian Nights than with the Sapphic* Γελλώ. Gaster (1928: 1024) es aparentemente de la misma opinión.

En rigor, no se trata de una etimología, puesto que Gelo aparece testimoniada mucho antes que su correlato en los cuentos milyunachescos (que no sería, en cualquier caso, el *ghul*, de género masculino, sino el femenino de la misma especie, la *gula* o *algola*)[700].

Por lo demás, la figura de la algola recuerda más a otras ogresas griegas, en particular Lamia y Empusa, que a Gelo: generalmente, no ataca tanto a niños cuanto a viajeros que se aventuran en zonas peligrosas del desierto o de otros lugares, y es frecuente que se presente adoptando la forma de una joven hermosa y desvalida.

[700] Sobre ambos, véanse Vloten 1893: 178-9, Kremer 1899: 54-5, Padwick 1925, Doughty 1933: 53-4, Laoust 1949: 125-40, Cansinos Asséns 1961: I 346-8, MacDonald y Pellat 1965, Fanjul 1977: 185, 250-2, Gil Grimau e Ibn Azzuz 1988: 58-9, Desparmet 1992).

Negar la conexión de la Gelo medieval con la ya mencionada por Safo es un despropósito: la continuidad entre ambas es clara, tanto en lo que se refiere al nombre como (más importante) en lo tocante a la caracterización de ambas como demonesas enemigas de las embarazadas y puérperas y de los bebés. Una caracterización que, en cambio, no comparte la algola[701].

[701] Más cercana a Gelo está, por ejemplo, el personaje de la *afreeta*, femenino de *efrit* o *afarit*, de la que la egiptóloga Katherine Griffis escribe: «Cuando trabajaba en Egipto, a menudo escuché historias sobre la *afreeta* (demonesa o fantasma femenino), que frecuentaba la zona del desierto por la noche. A menudo se decía que esta entidad había sido una mujer que murió en el parto sin llegar a sostener a su hijo antes de morir, o una madre cuyos hijos habían muerto por alguna catástrofe natural (a menudo, perdiendo su propia vida para salvar la de los niños). Estas historias se contaban a los niños para que se mantuviesen cerca de los pueblos o tiendas por la noche, sin alejarse. En algunos casos, se veía también a esta entidad como benevolente, pues había también historias de niños que tras perderse en el desierto aparecían más tarde en buen estado, y afirmaban que les había ayudado una «mujer fantasma» —también llamada la *afreeta*» (comunicación personal de la autora).

I.3. USOS TRASLATICIOS

5. El proverbio *más amante de los niños que Gelo*.

Hay consenso en interpretar el fr. 168 Voigt de Safo (G1), Γέλλως παιδοφιλωτέρα, como un ataque contra alguna de sus rivales (v. por ejemplo Bernabé y Rodríguez Somolinos 1994: 61 y 252-3 n. 29). Con el paso del tiempo, sin embargo, la expresión se volvió proverbial (si no lo era ya antes) y, según nos testimonia el paremiógrafo Zenobio (G3), el nombre Gelo o la expresión completa se usaba para referirse a quienes, pese a amar a sus hijos, los estropeaban con su τρυφή (que, dado en el contexto, parece que debamos entender como «mimo», «molicie» o «vida regalada»).

6. Gelo como insulto.

Hay varios testimonios del uso del nombre de la demonesa como insulto dirigido contra mujeres: lo encontramos, así, en Creta, en época de la dominación veneciana (Kukulés 1940: 92); en la *Crónica* chipriota de Leontios Makhairas, unas viejas enviadas por la malvada reina Eleanora para hacer abortar por la fuerza a la dama Juana L'Aleman son denominadas por el autor γιλλοῦδες (libro II, →§234, en Dawkins 1932: 216); aparece, en fin, en el poema medieval *Πουλολόγος*, verso 417, donde la tortolilla lo aplica a la corneja:

καὶ τὸ τρυγόνιν θλιβερὰ λέγει πρὸς τὸν κορώνην
«εἰπέ μοι, κακομούσουρε, κουρώνη, τ᾽ εἶν τὰ λέγεις;
πικρόφωνε, κακόθωρε, μυριοατυχισμένη,
Αἰγύπτισσα μὲ τὸ μανδὶν, γυλοῦ μὲ τὸ καρκάλιν...»
(Wagner 1874: 191).

y la tortolilla dice con desprecio a la corneja:
«Dime, musicastra, corneja, ¿qué es eso que cuentas?
Voz amarga, fea de ver, mil veces desgraciada,
Egipcia[702] *con el manto, Gelo con la cresta...»*

En numerosas regiones de Grecia, la palabra sigue usándose como insulto para atacar a las mujeres malvadas, duras y voraces (Οἰκονομίδης 1965: 330; G47).

Los nombres de ogresas se utilizan con bastante frecuencia como insultos contra mujeres: podemos recordar cómo el esposo descontento de una comedia de Menandro se refiere a su mujer como una Lamia (L6), de qué forma Apuleyo se refiere

[702] Αἰγυπτιανή, «egipcia» aparece precisamente como uno de los nombres secretos de Gelo en varias εὐχαί (G10, G12, G28; →§11.3). La Egipcia por antonomasia es la mujer de Putifar, que por despecho acusa al casto José de violarla. En castellano se ha construido *putiferio*, interpretado paretimológicamente como «puterío».

despectivamente a las brujas tesalias y a las hermanas de Psique como lamias (L21A y L21B; cf. el uso que hace Makhairas de γιλλοῦδες) o la dudosa fama de la madre de Esquines que le granjea el mote de Empusa ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (E3).

I.4. LOS OTROS NOMBRES DE GELO

7. Tantos nombres como aspectos.

En las εὐχαί es muy frecuente que la demonesa Gelo posea varios nombres secretos, cuyo conocimiento es capital para que el talismán cobre fuerza mágica. Algo más de la mitad de las εὐχαί aquí estudiadas, dieciocho de treinta, presentan una lista de este tipo. Generalmente (en veintitrés de las treinta εὐχαί), fuera de las listas, en la parte narrativa, el nombre principal de la demonesa es Gelo, aunque en alguna ocasión aparece en su lugar otro de los habitualmente subalternos (así, στρίγλα en G16; Ὀβυζούθ en G20, Ἀβιζοῦ en G27 y G28[703]; la epilepsia en G24; otro espíritu de la enfermedad, difícil de precisar, en G25; Αὔρα en G31; Διαβολοτριβολοῦσα y Διαβολοτριοδοῦσα en G35).

El hecho de que Gelo posea numerosos nombres que son secretos debe ponerse en relación con su capacidad para presentarse con distintas apariencias en diversos momentos y para efectuar formas particulares de ataque. El hecho de que una gran parte de los nombres sean parlantes y encajen en una de estas categorías ayuda a verificar que la finalidad de la lista es poder bloquear a la demonesa en cualquiera de las formas que puede adoptar: poner a sus nombres un tope numérico es cerrar también las posibilidades de acción que se le conceden[704].

Los textos dan testimonio de la angustia que subyace a esta actividad de catálogo, y que nunca queda enteramente consolada por la seguridad que ofrece el mago o exorcista de que todas las posibilidades de acción de Gelo han sido previstas y conjuradas de antemano. La acumulación de nombres de la diablesa (de los doce o doce y medio de las versiones más antiguas hasta los setenta y dos en G16) y el hecho de que el final de la plegaria incluya en ocasiones hasta casi cuarenta nombres de santos (G11) testimonia este obsesivo *horror vacui*, la necesidad de no dejar un solo cabo suelto que restaría toda eficacia al conjuro, y de acumular sobre ella el poder benefactor de todos los valedores posibles[705].

En uno de los conjuros que componen su libro homónimo, A. García Calvo da voz a esta misma angustia al poner en labios de la muerte estos versos: «Si veinte veces tú

---

[703] En G28, el nombre *Gelo*, que no aparece en la parte narrativa, sí lo hace como el primero de la lista de nombres secretos.

[704] Sobre este punto escribe Perdrizet (1922: 22): *Le mot ὄνομα signifiant, dans la basse grécité, non seulement* nom*, mais* personne*,* individu*. Nous avons vu tantôt que dans la* Priére de saint Michael [G29]*, l'archange interpellait Gyllou en ces termes: Μυιῶν σατανομυῖα, ιβ' ὀνόματα εἶσαι, «tu es douze personnes», c'est a dire, «tu peux prende douze formes, avoir douze hypostases, à chacune desquelles correspond un nom». Il était essentiel de connaître tous ces noms, per conjurer la diablesse, quelque forme qu'elle prit.* Cf. Stewart 1991: 284 n. 5.

[705] Sin duda, no disminuiría la angustia de los usuarios de estas εὐχαί el hecho de que en varias ocasiones (G12, G16, G34, G37) la lista aparezca truncada, falta de un nombre eventualmente decisivo.

/ me llamas por mi nombre, / te engañas de veinte maneras» (García Calvo 1991b: 79, conjuro 25).

Desde el punto de vista de la interacción entre forma y significado, se aprecia en los nombres de Gelo una oscilación entre dos principios: una tendencia, muy presente en la literatura mágica, al uso de nombres ininteligibles de sabor exótico, con frecuencia construidos a partir de sílabas reduplicadas; y otra tendencia contraria hacia el uso de nombres de significado claro (que puedan entenderse como alusivos a distintas manifestaciones o formas de la ogresa).

El compromiso entre ambas tendencias lleva a formar nombres que contienen semantemas reconocibles, pero manipulados para acuñar formas expresivas, utilizando sufijos gramaticalmente anómalos. Los tipos más comunes son nominativos femeninos en -ου —no procedentes de temas en *-oi— (p. ej. Σκορπίδου: →§11.47) y formas pseudoparticipiales en -ουσα (p. ej. Σολωμοῦσα: →§11.48)[706].

También encontramos nominativos de la primera declinación en α alargados en -ν (Λυποῦσαν: →§11.30) o en η con alargamiento sigmático (p. ej. Καλής: →§11.26).

Otra tendencia interesante es a la formación de series dentro de las listas, mediante el agrupamiento de nombres que comparten una misma raíz o una misma terminación. Tomando una única lista, la de G28, encontramos ejemplos de ambos fenómenos: así, del primero los dobletes μορφου / μορφειλατου, φυγανυν / φυγοδωθς, ἀνοφης / ἀνοφεος, ταραχου / ταριχ; del segundo, la secuencia γιλου, μορφου, ταβυζου, μορφειλατου, ρινου (con rima en -ου).

Desde el punto de vista del origen, este es muy variado: hay elementos griegos y semíticos, paganos y cristianos. La mezcla es tan abigarrada que resulta totalmente inadecuado ver en estos ὀνόματα *the various names of the ancient female arch-demon* más tarde convertidos en demonios particulares, como quiere Barb (1966: 12).

8. El número de nombres.

Se trata casi siempre de un número par, tanto más elevado cuanto más tardía es la redacción del texto: los más antiguos dan la cifra de doce nombres o doce y medio[707]. Esta tradición, que es la más común, ha sufrido posteriormente innovaciones: un texto (G40D) ha aumentado el número hasta quince, dos de ellos (G15, G34) a veinte (y

[706] En los conjuros medicinales asturianos encontramos formaciones expresivas similares: sobre *percebe* y *culebra* se forman, por ejemplo, *percebún* y *culebrún* (de Llano 1972: 125).
[707] La única excepción, con un número impar de nombres (quince), es G40D, un caso anómalo por no presentar parte narrativa alguna.

medio), otros dos a cuarenta (G21, G28). Un único texto, en fin, eleva la cifra a setenta y dos (G16), mientras que otro parece haberla reducido a diez (G32)[708].

Si exceptuamos el caso de G32 (un texto, por otra parte, del que no contamos con edición, sino únicamente una descripción extremadamente somera) y de G40D (anómalo también, por incluir una lista pero no una parte narrativa), en todos los demás nos encontramos con múltiplos de cuatro, multiplicado por tres, cinco, diez o diecisiete; no parece, pues, que se trate de una mera coincidencia (sobre el cuatro como número totalizador v. por ejemplo Cirlot 1978 s.v. *Cuaternario*).

El medio que aparece como sumado a doce convierte este en el temido trece, número maldito por excelencia: si asumimos que se trata de la cifra original o más antigua, la fórmula doce y medio puede ser un modo de bordear un tabú lingüístico, del mismo modo que aún en nuestros días en la numeración de asientos o plantas de un edificio se recurre a fórmulas como «doce más uno o doce y medio» (o se salta directamente del doce al catorce). Cuando la cantidad se elevó, en algunas versiones, de doce a veinte, se conservó no obstante el medio inquietante que destruye la perfección cíclica del número par.

8.1. Diez.

No contamos con una edición del texto G32. El autor que lo describe, W. D. H. Rouse, nos dice únicamente sobre el contenido del mismo:

> *A demon, interviewed by the Archangel Michael, gives at command a list of his names: these are στρίγλα, γιλοῦ, μορφοῦ, βαριχοῦ, ἀναβαρδοῦ, βρεφοπνηκτοῦ, παραφοῦ, ψευδομένη, μανταταρένα, μαβλιστοῦ.*

En su catalogación de las distintas familias de εὐχαί contra Gelo, Greenfield (1989: 129-30) indica que los nombres que figuran en esta lista sugieren una relación de G32 con G33. Se trata de un texto cuya redacción precisa se remonta a 1799.

Respecto a versiones más antiguas, el número diez parece claramente una innovación (aunque lo hallamos en versiones no griegas de este tipo de conjuro, como la árabe recogida en Winkler 1931: 17). Tanto diez como doce son números totalizadores: el diez es la base del sistema numeral occidental, además de tener un referente obvio en los dedos de las manos. Es también el número de los mandamientos divinos bíblicos, la suma de los cuatro primeros números, la *Tetraktys* pitagórica, etc. (v. Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *diez*).

[708] En los conjuros no griegos pertenecientes a la misma tradición hallamos a veces otras cifras: así, el hebreo traducido por Gaster (1928: 1025) presenta diecisiete nombres de la demonesa (Lilith); en los rumanos se prefiere el diecinueve o, más raramente, el veinticuatro (Gorovei 1902: 523; Gaster 1928: 1009; Winkler 1931: 115-6).

8.2. Doce (y medio).

Entre los textos que contienen una lista con doce (o doce y medio) nombres de Gelo se cuentan la mayoría de aquellos que el estudio de Greenfield (1989) señala como más antiguos: G10, G12, G13, G22, G26, G29, así como otros más recientes derivados de aquellos (G33, G37, G41 —este último no estudiado por Greenfield—). G40B y G40C, que son un caso especial por contener una lista de nombres pero no una parte narrativa, presentan también doce nombres y medio (aunque en G40B el séptimo falte[709]). El número se encuentra también en conjuros no griegos de la misma tradición, como los siríacos traducidos por Gaster (1928: 1027) y Winkler (1931: 103) o los árabes que hallamos en el mismo Winkler (1931: 3, 26).

Parece, pues, que la tradición más antigua dentro de las εὐχαί daba este número de nombres a Gelo. El doce es un número asociado a varios conjuntos importantes, como las horas, los meses, los signos zodiacales, las falanges de los dedos, las doce tribus de Israel, los doce Olímpicos o los doce caballeros de la Tabla Redonda y constituye por tanto una imagen habitual de la totalidad (Cirlot 1978 s.v. *Dodecanario*; Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *doce*). El medio que se le añade en tres ocasiones (G12, G13, G26) convierte este número de algún modo tranquilizador en el inestable trece, número maldito por excelencia que es objeto en las tradiciones populares de un miedo particular (la triscaidecafobia; v. Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *trece*). Cf. Hill 1968: *Throughout the western world people can still be found numbering their houses '12 1/2,' to avoid living in number 13*.

La naturaleza del número medio ha suscitado natural perplejidad: en parte puede explicarse como modo de decir trece sin llegar a decirlo, pero ello no da cuenta de su carácter fraccionario. Este queda mucho mejor explicado por la sugerencia, que le agradezco a Ana Leal, de que originariamente el medio añadido al duodécimo nombre es un adjetivo que lo complementa, como sucede efectivamente en dos de los tres textos que presentan el número fraccionario (G12 y G26): τὸ ιβ', Μυῖα, τὸ ἥμισον, Πετωμένη —en G34 el número se ha elevado de doce a veinte, pero el medio sigue siendo el adjetivo Πετωμένη—.

8.3. Quince.

Una única lista, la de G40D, presenta quince términos. Se trata de un texto anómalo, por no contener parte narrativa sobre Gelo, solo la lista.

[709] Ello lleva al editor, Delatte, a corregir la numeración a partir del nombre octavo (que él renumera séptimo); sigo la sugerencia de Greenfield (1989: 137) de conservar la numeración del manuscrito, pues de ese modo se observan más adecuadamente las concordancias con otras listas (así, στρίλγμα en duodécima posición de G40B se corresponde con στρίγλα en idéntico puesto en G15, G16 y G29).

En un poema de Gregorio de Nacianzo (*PG* 37, 1399 ss.) se refiere la lucha de Cristo contra el Infierno (personificado como un demonio) y se le dan igualmente quince nombres.

8.4. Veinte (y medio).

Tres de los textos han elevado el número de nombres de Gelo de doce a veinte (G15, G19, G34). G34 conserva además el medio que se sumaba al número entero en tres de las εὐχαί que dan como número el doce (G12, G13, G26).

El veinte tiene relación tanto con el diez (→§8.1) —del que es duplicación— como con el doce y los demás múltiplos de cuatro (cuarenta y setenta y dos) que aparecen en los textos como número de los nombres secretos de la demonesa[710].

8.5. Cuarenta.

Dada la presencia del cuarenta como número totalizador en la tradición occidental (de los cuarenta días y noches que dura el Diluvio —Gn. 7: 4—, los años que los israelitas pasan en el desierto tras huir de Egipto —Num. 32: 13— o los días que Jesús permanece en el desierto —*Mt.* 4: 2—, la cuaresma y la cuarentena, a los cuarenta ladrones del cuento milyunachesco —Cansinos Asséns 1961: III 1379-409—[711]) parece esperable —por no decir inevitable— que el número de los nombres de Gelo, en su oscilación, se haya concretado en alguna ocasión en esta cifra.

Los dos textos que presentan este número son G21 y G28, emparentados muy estrechamente.

8.6. Setenta y dos.

Un único texto, G16, eleva el número de nombres de la demonesa hasta esta cantidad (que, como ya hemos indicado, es el producto de cuatro por diecisiete; o bien de doce por su mitad, seis —doce por su mitad, en vez del habitual doce y mitad—).

El número en sí es conocido en la tradición popular griega como significativo (v. sobre este punto Spyridakis 1940); así, Heracles tiene setenta y dos hijos (Aristófanes, *Historia animalium epitome*, 87 = Aristóteles, *Hist. animal.* 585b23). El número aparece también en textos griegos relativos a Egipto: así, los egipcios guardan un duelo de setenta y dos días por la muerte de su rey (Diodoro Sículo, *Bibliotheca* I, 72, 2 = Hecateo fr. 3a,

[710] Sobre el simbolismo del veinte v. Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *veinte*.

[711] El cuarenta aparece a menudo asociado a rituales purificatorios (cuarentena, cuaresma, etc.). Una de las primeras apariciones en este sentido, como resultado de la suma de 33 y 7, se encuentra en Levítico 12: 1-5. Sobre el cuarenta en la tradición medieval v. Meyer y Suntrup 1947 s.v. *40*; un enfoque más genérico en Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *cuarenta*.

264, F, 25, 1059 Jacoby) y son setenta y dos los cómplices de Tifón en el asesinato de Osiris (Plutarco, *De Iside et Osiride* 356B7).

En la tradición bíblica, transcurren setenta y dos estaciones entre la creación del Firmamento y la de los cuerpos celestes (Dídimo el Ciego, *In Genesin*, 24, 1 ss.); en las cinco generaciones posteriores al Diluvio, el número de los hombres se multiplica por setenta y dos (Epifanio, *Panarion* I, 175, 15 ss.); son setenta y dos las razas y lenguajes resultantes del desastre de Babel (Epifanio, *Panarion* I, 176, 5 ss.; Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 21, 142, 2), a las que Cristo manda sus discípulos (*Lc.* 10: 1, 17). Hay, en fin, setenta y dos traductores de la Biblia según la leyenda de la *Septuaginta*, (Epifanio, *Panarion* III, 500, 9-11); setenta y dos son, según algunos textos cabalísticos, las letras del nombre secreto de Dios *Shem Ha Mephorash* (Waite 1996: 16, 618; la composición de este nombre está en relación con el hecho de que los tres versículos de Ex. 14: 19-21 constan precisamente de setenta y dos letras cada uno) y setenta y dos los nombres divinos (Pradel 1907: 326 n.1).

El número aparece también en más de una ocasión en la parte narrativa de una εὐχή. En G17 y G18 la demonesa afirma: Ἐγὼ κατέχω τὰ ἑβδομῆντα δύο ἥμισυ μέλη τοῦ ἀνθρώπου. En G34, que da una lista con veinte nombres, la demonesa se identifica sin embargo como ἡ Ἀβυζοῦ ἐκ τῶν 72 ½ παθήματων τῶν ἀνθρώπων. En ambos casos volvemos a encontrar el medio fraccional del que ya hemos hablado.[712]

El número setenta y dos como suma de las enfermedades humanas se encuentra también en un conjuro editado por Vassiliev (*Anécdota graeco-byzantina* 325, 22). Otro texto de la misma colección, la *Muerte de Abraham*, contiene la siguiente afirmación: Ἀμήν, λέγω σοι ἐν ἀληθείᾳ τοῦ θεοῦ ὅτι ἑβδομήκοντα δύο θάνατοί εἰσιν (*An. Gr.-Byz.* 307, 15 ss.).

72 como el número total de las enfermedades de los hombres aparece también en un *hadith* musulmán, según el cual el Profeta dijo a Alí: «Comienza y termina tus comidas con sal, pues es un remedio contra los 72 males» (Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *setenta*).

En un conjuro popular neohelénico, el número aparece, en fin, como el de las venas de un niño al que se desea exorcizar: φύγε ἀπὸ τὰς 72 φλέβας τοῦ παιδιοῦ μου (Wachsmuth 1864: 60), y en la versión eslava del conjuro tipo Sisinio-Meletine publicada por Basset (1915: 264), el santo utiliza setenta y dos mazas de fuego para torturar al demonio que ha robado al hijo de Milintia (=Meletine).

---

[712] Pradel (1907: 288-9) edita dos 'exorcismos' (ἐξορκία los llama el manuscrito en que los contiene) en los que se recurre también la cantidad fraccionaria, setenta y dos medio, para contar a ciertos espíritus malignos que provocan las enfermedades: τὲς οβ ἥμισυ γενέες (línea 22), ἀπὸ τῶν οβ ἥμισυ ἐβγασιμάτων.

9. Clasificación de los nombres.

Los nombres que presentan las listas presentes en la mayoría de las εὐχαί pueden clasificarse de acuerdo con varios criterios: su frecuencia relativa, su significación (cuando esta es clara) y su posición respecto a otros formando bloques. En este estudio vamos a centrarnos primero en los ocho nombres más frecuentes (→§10), para después abordar aquellos otros, menos frecuentes, que son claramente parlantes (→§11), y por último aquellos que unen a su condición de infrecuentes la de, al menos en apariencia, ininteligibles (→§12).

10. Nombres frecuentes (presentes en más de la mitad de las listas).

Además del nombre mismo de Gelo (→§10.1), hay cuatro más que, con ligeras variantes, son muy comunes: Μορφοῦ / ᾽Αμορφοῦ o similar (→§10.2), ᾽Αβυζοῦ (→§10.3), Παταξαρέα (→§10.4) y un cuarto más fluctuante que oscila entre variantes como ᾽Αναβαρδαλέα y Δαρδαλοῦσα (→§10.5) (Greenfield 1989: 124-5). A estos, señalados por Greenfield, hay que añadir los nombres construidos sobre un núcleo geminado καρκαρ- o χαρχαρ- (→§10.6), los del tipo παιδοπνίκτρα o βρεφοπνίκτρα (→§10.7) y los del tipo πετωμένη o similar (→§10.8).

10.1. Gelo.

Gelo generalmente aparece a la vez como nombre principal de la demonesa y primero de la lista (así, en G10, G12, G13, G15, G19, G17, G18, G21, G22, G33, G34, G41: doce de las dieciocho εὐχαί que contienen una lista de nombres; también aparece en primer lugar en G40B, G40C y G40D, tres casos excepcionales que no contamos entre las εὐχαί propiamente dichas por carecer de parte narrativa alguna). En dos ocasiones, Gelo es el nombre en la parte narrativa y el segundo en la lista (G32, G37). En una sola ocasión no aparece como nombre principal pero figura, sin embargo, como primero en la lista (G28); en otra única εὐχή sucede al contrario: Gelo figura en la narración, pero no en la lista (G26[713]); en un último caso aislado, en fin, no figura en uno ni en otro lugar [G16; también aquí Greenfield (1989: 124 n. 72) sugiere que la forma Μεληγοῦν, primera de la lista, es quizá una deformación del nombre Gelo; →§12.45].

Si se admite que en el primer nombre de G16 ha habido una corrupción, entonces el nombre de Gelo aparece de un modo u otro en la totalidad (dieciocho) de los

[713] Greenfield (1989: 124 n. 72) apunta que el nombre que aparece en este texto como primero de la lista, Μανλοῦ, puede proceder por deformación de Gelo; en efecto, como veremos más abajo, en todos los otros casos en que el nombre Μορφοῦ o similar va en segundo lugar, el primero está ocupado por una variante de Gelo; nótese no obstante que el nombre Μαλλοῦ, «la Cabellona», aparece también en G43. →§12.40.

textos que contienen una parte narrativa y una lista de nombres, y en los tres casos (G40B, G40C, G40D) que contienen lista pero no parte narrativa.

En G12 el nombre de Gelo aparece no solo como el primero de la lista sino también como «escogido» o «puesto aparte» (ἐξαίρετον):

Τὸ μὲν πρῶτόν μου ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται Γυλλοῦ

Esta excepcionalidad puede referirse al hecho de que, de todos los nombres, este es el único que la mayoría de los hombres conocen: así, en G10 y G11 se presenta al personaje como ἡ μυσαρὰ ἥτις λέγεται Γελ(λ)οῦ; en G40A se conjura al demonio malvado e impuro llamado Abizuth y Adiuth καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἡ λεγομένη Γιλοῦ.

La dualidad entre el nombre que los hombres dan a una planta o personaje y el otro más secreto utilizado por los dioses o los hombres (a los que ha sido revelado por el espíritu en persona o por mediación divina) tiene precedentes en los dobletes que ocasionalmente presenta Homero (*Il.* I 401-5, II 813 s., XIV 290 s., XX 74; *Od.* XII 61). Recordemos que también en el episodio de la Empusa de Corinto (E12B), el narrador establece una diferenciación entre los nombres con los que el vulgo conoce a este tipo de seres (lamias o mormólices) y el verdadero, que solo Apolonio de Tiana distingue (→E§18.1).

10.2. Μορφοῦ, ᾽Αμορφοῦ y similares.

Tras Gelo, el nombre más común es aquel que aparece en varias formas, generalmente con el radical μορφ- presente de modo claro (Μορφοῦ, Μορφούς, Μορφοῦσα, Μορφωτοῦ, Μορφιλατοῦ, ᾽Αμορφοῦ, ᾽Αμορφοῦς), aunque ocasionalmente haya sufrido deformaciones por metátesis, disimilación o asimilación (Μοθρούς, Φορφοῦσα, Μουρφόντο). La distribución de las formas, por orden de frecuencia y con indicación de su posición en la lista, es la siguiente:

Μορφοῦ	2º (G21, G28), 3º (G32), 14º (G15, G19)
᾽Αμορφοῦ	2º (G29, G33, G34, G41)
᾽Αμορφοῦς	2º (G12, G26)
Φορφοῦσα	14º (G17, G18)
Μοθρούς	2º (G10)
¿᾽Εμοφοῦ	37º (G16)?
Μόρφου	35º (G16)
Μορφοῦσα	14º (G34)
Μορφωτοῦ	5º (G37)

Μορφιλατοῦ	4º (G21, 27)
[Μουρφόντο	2º (G40C)][714]

De un total de dieciocho listas de nombres, solo una (la de G13) no contiene el nombre. De las diecisiete en que aparece, nueve de ellas lo presentan en segundo lugar (G10, G12, G21, G26, G28, G29, G33, G34, G41). En todos estos casos [salvo en G26, lo que, como señala Greenfield (1989: 124 n. 73), refuerza la suposición de que el primer nombre de esa lista, Μανλοῦ, puede ser una corrupción de Γιαλλοῦ], va inmediatamente después del nombre de Gelo[715].

El puesto segundo dentro de la lista parece, pues, ser antiguo dentro de esta tradición. Ramas más tardías lo han modificado por el décimo cuarto (G15, G17, G18, G19, G34), el tercero (G32), quinto (G37) o trigésimo quinto (G16, un texto cuya luenga lista es anómala por varias razones). En tres ocasiones, variantes del nombre aparecen a la vez en la posición segunda originaria e, innovadoramente, en la décimo cuarta (G34) o cuarta (G21, G28 —dos textos fuertemente emparentados—).

Por lo que se refiere al significado, este reside en el radical μορφ-, modificado o no por el prefijo inicial privativo ἀ-, y alargado con diversos sufijos que lo vierten en diversas declinaciones (así, en -οῦ, como Γυλλοῦ; en -οῦς, con alargamiento expresivo; en -οῦσα, como ἔμπουσα) o sugieren una contaminación con otros lexemas (Μορφωτοῦ, que sugiere φώς, μορφωτικός o μορφώτρια; Μορφιλατοῦ, que recuerda φίλος).

La forma simple, Μορφοῦ, evoca la idea de «forma», o, menos probablemente en este caso, la de «hermosura» (pues apenas hay en el caso de Gelo huella alguna de la ambivalencia entre atracción y repulsión tan presente en otros casos de ogresas; nótese no obstante que Μορφοῦ es la evolución esperable de Μορφώ, epíteto de Afrodita en Esparta —Paus. 3. 15. 11— y que Καλής (→§11.26) es otro de los nombres secretos de la demonesa). Para entender el sentido del nombre, parece provechoso ponerlo en relación con el nombre del dios de los ensueños Morfeo, literalmente «el que reproduce las formas» (Sebastián Yarza 1988 s.v. Μορφεῦς), en relación especialmente a las apariciones que pueblan los ensueños (Ov. *Met.* 11, 635), y con el adjetivo μορφώτρια, «la que metamorfosea» (E. *Tr.* 437). Como Morfeo, Μορφοῦ puede aludir a la capacidad de la ogresa para aparecerse a voluntad en distintas formas, todas ellas provisionales, falaces imitaciones (cf. μορφάζω y μορφίζομαι, «imitar») de los animales u objetos cuya apariencia toma. Recordemos la frase platónica, perfectamente

[714] G40C es excepcional por incluir una lista, pero no una parte narrativa. Al referirnos al número total de εὐχαί que contienen listas, excluimos siempre a G40B, G40C y G40D por esta razón.
[715] El nombre aparece también en textos no griegos: un amuleto hebreo contra Lilith contiene una lista de los catorce nombres secretos de la demonesa: el cuarto es Amorpho (Patai 1990: 227).

aplicable al personaje: ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς (Pl. *Rep.* 380d).

La forma con partícula privativa puede entenderse como «la informe» o «la horrorosa»[716], «la indecente». En este último sentido, resulta esclarecedora la glosa de Hesiquio ἀμορφύνειν · οὐ δεόντως πράττειν, que a su vez recuerda la referencia al πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν de Glaucótea-Empusa (E3-1).

De entre las formas que presentan alteraciones del radical, Φορφοῦσα (G17, G18) es un caso claro de asimilación; Ἐμοφοῦ, si es lícito escribirlo como Αἱμαφοῦ (cf. Ἐγυπτιανή por Αἰγυπτιανή en G10), puede ser una contaminación con αἷμα (cf. αἱματοπίνουσα, número once en la lista de G29, seis en la de G41; αἱμαβίβον, número once en la de G10¸→§11.4). En la primera sílaba de Μουρφόντο (G40C) puede haberse dado un cruce con la raíz reduplicada de μουρμουρίζω.

10.3. Ἀβυζοῦ y similares.

En trece de las dieciocho listas, aparece una o varias formas de este nombre:

Ἀβυζοῦ	3º (G12, G34, G37, G41), 7º (G33)
Ταβυζοῦ	3º (G21, G28[717])
Ἀβιζούς	3º (G10)
Ἀβυζά	9º (G22)
Ἀβιζιοῦ	4º (G26)
Ἀβιδαζιοῦ	5º (G26)
Ἀβυδαζοῦ	5º (G29)
Ἀβηζατω	8º (G29)
Ἀμιξούς	4º (G22)
Ἀμιδαζούμ	5º (G22)
Βυζοῦ	3º (G13)
Βηξοῦν	2º (G16)

El nombre aparece también en la lista de G40B, que no puede considerarse una εὐχή, en tercera posición.

[716] Perdrizet (1922: 23) propone como traducción «horrible de ver».
[717] En G28 el nombre no aparece realmente: el editor lo restituye a partir del paralelo de G21. Sin embargo, las divergencias de detalle entre los nombres de las dos listas son tan numerosas que resulta imposible saber si la restitución es acertada.

Hay una tendencia acusada a situar al nombre en la tercera posición, con mucha frecuencia inmediatamente detrás de los de Gelo y Μορφοῦ (casos claros: G10, G12, G21, G28, G34, G41; casos más problemáticos: G22 —desdoblado en cuarta y novena posiciones—, G26 —desdoblado en cuarta posición, con ᾽Αμορφοῦ en segunda—, G29 —desdoblado en cuarta, quinta y octava posición, con ᾽Αμορφοῦ en segunda—, G33 —en séptima—, G37 —con Gelo en segunda—).

Parece, pues, que en una forma antigua de estas listas la tendencia era claramente a este orden inicial:

1. Gelo
2. Μορφοῦ
3. ᾽Αβυζοῦ

El nombre aparece también testimoniado fuera de las listas. Así, en G36, se alude a «todo demonio y ἀβιζοῦν». En G19 y G34, la demonesa se presenta a sí misma diciendo ᾽Εγὼ εἶμαι ἡ ᾽Αβυζοῦ. Otros textos mágicos griegos aluden también a esta demonesa, como personaje distinto de Gelo; así: Pradel 1907: 269 línea 27 (ἀβηζου), 274 línea 2 (ἔβυζον δαιμόνιον); tal vez también Delatte 1927: 90 (ἀβουζαμβά).

El núcleo de la palabra está en la raíz ἀβυζ- o βυζ-, que generalmente aparece reconocible, con las variaciones de grafía esperables por itacismo (βη, βι). En un caso, por error de copia u otra razón, se ha introducido una τ inicial: Ταβυζοῦ (G21, G28). En vez de ζ, hallamos ocasionalmente ξ: Βηξοῦν (G16). La raíz aparece también modificada, probablemente por atracción a otros lexemas, en ᾽Αβιδαζιοῦ (G26), ᾽Αβυδαζοῦ (G29) —formas que recuerdan el nombre de las ciudades asiática y egipcia de Ἄβυδος[718]— o incluso ᾽Αμιξούς (G22) —que recuerda ἀμιξία, «insociabilidad»—[719] y ᾽Αμιδαζούμ (G22; de que se trata de una variación del nombre que nos ocupa cabe poca duda por el hecho de que a dichos nombres de esta lista, ᾽Αμιξοῦς y ᾽Αμιδαζούμ, les corresponden en las listas de otros dos textos íntimamente emparentados, G26 y G29, ᾽Αβιζιοῦ, ᾽Αβιδαζιοῦ y Βυζου, ᾽Αβυδαζου respectivamente).

[718] En G40B, que contiene una lista de nombres pero no una narración, aparece una forma ᾽Αβιδα. Puede, pues, que ᾽Αβιδαζοῦ sea un cruce de ᾽Αβιδα con ᾽Αβιζοῦ: así lo sugiere el hecho de que, mientras en G40B, la secuencia es ᾽Αβιζοῦ (3º), ᾽Αβιδα (4º), en G26 es ᾽Αβιζιοῦ (4º), ᾽Αβιδαζιοῦ (5º) y en G29 Βυζου (4º), Αβυδαζου (5º). Es decir: bien estamos ante nombres distintos que, siendo diferentes en origen, se han acercado después (y entonces G40B sería el testimonio más arcaizante); o bien ante la duplicación de un nombre en dos distintos que tienden a diferenciarse (y entonces G40B sería el exponente más avanzado del proceso).

[719] En un conjuro hebreo encontramos también, dentro de los nombres de la demonesa (Lilith en este caso), la forma Amizo (Gaster 1928: 1025; Winkler 1931: 107).

Los sufijos añadidos a la raíz vierten esta en el paradigma de los nombres femeninos con nominativo en -ου, -ω y -α. El nominativo en -ου aparece, no obstante, alargado en ocasiones en formas expresivas agramaticales (-ους y -ουν; cf. la forma Μοθρούς de G10). En Ἀβιζιοῦ (G26) parece que se ha dado una contaminación del tema en -ου con el sufijo -ιος.

En general, suele admitirse la sugerencia de Maas (1908: 225) de que las formas Ἀβυζούθ, Ὀβηζθγελαουθ, Βυζοῦθ y Ὀβιζούθ que aparecen en los distintos manuscritos de G20 son variantes más antiguas, no adaptadas aún a la morfología griega, de este mismo nombre (Winkler 1931: 179-80; Οἰκονομίδης 1976: 263 y n. 2; Greenfield 1989: 116), el cual carece por el momento de etimología satisfactoria (Winkler 1931: 179), la cual habría que buscar en cualquier caso fuera del griego[720].

Merece la pena destacar que, pese a la afirmación de Psello (G7) de que encontró el nombre de Gelo en un libro que, por la descripción, apenas puede ser otro que el *Testamento de Salomón*, ninguna de las variantes conservadas recoge exactamente este nombre, aunque es posible sospechar, como sugiere Greenfield (1989: 116), que subyace en el segundo elemento de Ὀβηζθγελαουθ.

En conjuros rumanos que pertenecen a la misma tradición que las εὐχαί griegas contra Gelo encontramos en la lista de nombres de la demonesa formas como Avezuha (en quinta posición de una lista de diecinueve nombres: Οἰκονομίδης 1976: 267; cf. *ibidem* 265 n. 1; Winkler 1931: 115), Avesiha (quinta posición en una lista de diecinueve términos: Winkler 1931: 115) y Avizouha (Gorovei 1902: 523, en la *historiola* de un conjuro del tipo Miguel), que derivan claramente de Ἀβυζοῦ (Winkler 1931: 124, Οἰκονομίδης 1976: 265 n. 1). Incluso el nombre principal de la demonesa en esos textos, que suele ser Avestitza, podría ponerse en relación con Ἀβυζοῦ, como lo hace Gaster (1928: 1036), si bien su forma presente recuerda también correlatos eslavos como el serbio *vestica* y el ruso *vjescica*, «bruja» (Winkler 1921: 124).

Si el origen del nombre es oriental, como sugieren las variantes más antiguas que hallamos en G20, los acercamientos al griego no pueden pertenecer sino al campo de la etimología popular. Las grafías sugieren una posible relación paretimológica con la interjección infantil onomatopéyica βῦ y sus compuestos βύας, «búho», y βύζω, «ulular» (de donde, secundariamente, βῦζα, «búho»); cf. los nombres secretos Ὀρνομάννα (→§12.52) y Στρίγλα (→§11.50). También encajaría bien con el personaje el verbo

[720] Según Hurwitz (1992: 41, 117), tanto Gelo (*Gilû*) como Obizouth aparecen en textos hebreos como nombres secretos o místicos de Lilith. En un conjuro hebreo directamente emparentado con las εὐχαί griegas, pero en el cual Elías ocupa el lugar de san Miguel y Lilith el de Gelo, la demonesa revela sus nombres secretos al profeta; uno de ellos es, precisamente, Abito (=Ἀβιζοῦ) y otro, Abeko (Gaster 1928: 1025; cf. Winkler 1931: 107).

homónimo βύζω, «apretar», y el adverbio βύζην, «apretadamente», en referencia al modo en que ahoga a sus víctimas. La relación, sugerida por Pradel (1907: 339), con el griego moderno βυζί, «pecho», también es probable que estuviese (siempre como connotación paretimológica) en la conciencia de los hablantes: ᾽Αβυζοῦ como *Brustlose*, «la que no tiene pecho» encajaría bien como nombre de una demonesa estéril [como concede Maas (1908: 225)[721]]; pero, paradójicamente, aún lo haría mejor una lectura de Βυζοῦ como «la de (grandes) senos», pues es habitual que las ogresas sean macromastas (con senos cargados de veneno, en vez de leche materna; así, la hindú Putana: O'Flaherty 1976: 214-5; la mesopotámica Lamashtu: Scurlock 1991: 182, n. 227). Lo mismo que Lamia (→L§49.1), Gelo tiene, de hecho, grandes pechos flácidos, como tendremos ocasión de ver (→§19.11). Menos claro es que de esta raíz se pueda sacar, como hace Lawson (1964: 179), la traducción *blood-sucker*, apoyándose en βυζαίνω, «mamar» o «amamantar».

Perdrizet (1922: 22), así como Detlef y Müller (1974: 100), ponen el nombre en relación con ἄβυσσος y βυθός, señalando que en ciertos iconos rusos, se representa a la diablesa (Gelo o similar) refugiándose en el abismo para huir del arcángel san Miguel. Barb (1966: 5) va más lejos y atribuye el mismo origen a ἀβυζοῦ y al femenino ἄβυσσος: ambos provienen, en su opinión, del sumerio Abzu, asirio Apsu, nombre del Mar primordial asociado al reino de los muertos que, siempre según este autor, podría estar detrás de las Apsaras hindúes. La interpretación común de ἄβυσσος como compuesto de βυθός con α privativa, «sin fondo», sería según Barb una etimología popular, criterio que choca con el expresado por Chantraine (1968-80 s.v. βυθός) y con el uso muy común de ἄβυσσος como adjetivo con el significado, precisamente, de «sin fondo».

El abismo, en cualquier caso, tiende cuando es concebido como un personaje animado a comportarse como una demonesa muy semejante a Gelo o ᾽Αβυζοῦ: en al menos un caso, el nombre de la demonesa ha sido reinterpretado de forma inequívoca como «abismo» (cf. G31: ορκιζο σε πασαν αβυσσον και δαιμονιον, frente a G36: ὁρκίζω σε πᾶν ἀβιζοῦν καὶ δαιμόνιον).

10.4. Παταξαρέα y similares.

Nueve de las dieciocho listas aquí examinadas presentan alguna forma de este nombre, pródigo en variantes:

Παταξαρία 3º (G15)

[721] De hecho, Pradel (1907: 339) cita a una ogresa del folklore neohelénico llamada Μονόβυζα, que aparece en varias de las tradiciones neogriegas recogidas por Politis (1904: nos 11-4, 124-5). El motivo del pecho cortado o ausente se remonta, dentro de la mitología griega, a las Amazonas.

Πεζαρῆς	3º (G16)
Παζαρέα	3º (G17, G18)
Μανταταρένα	9º (G32)
Μανταζαρέα	6º (G33)
Παταξαρέα	6º (G34), 4º (G37)
Παντεξηρία	6º (G34)
Μανταρέα	8º (G41)

El nombre aparece, además, en la parte narrativa de varias εὐχαί, en un contexto peculiar que exige atención. En G21, asistimos al siguiente diálogo entre san Miguel y la demonesa:

> ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαὴλ εἶπεν αὐτῇ· «εἰπέ μοι τὸ ὄνομά σου». κἀκείνη πρὸς αὐτόν· «Παταξαρὼ καλούμαι». Ὁδὲ εἶπεν· «εἰπέ μοι πάντα τὰ σὰ πρὶν σε τῷ πυρὶ παραδώσω». κἀκείνη· «μὰ τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ καὶ τὸν ὀφθαλμὸν τὸν ἀκοίμητον καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλὸν ἀλήθειάν σοι λέξω καὶ οὐ ψεύσομαι».
>
> *El gran general Miguel le dijo: «Dime tu nombre». Y aquella le dijo: «Me llamo Pataxaró». Él dijo: «Dime todo lo tuyo, antes de que te entregue al fuego». Y aquella: «Por el trono de Dios y el ojo que nunca duerme y el brazo sublime te diré la verdad y no mentiré».*

G28, otra redacción muy similar del mismo texto, ofrece el mismo episodio:

> ὁ ἀρχιστρατηγὸς Μιχαὴλ λέγει αὐτῇ· εἰπέ μοι τὸ ὄνομα σου. Τὸ πνεῦμα λέγει· παταξαρῶ καλοῦμαι ἐν τοῖς ἀρτεμοῖς. Ὁ δὲ λέγει ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ· εἰπέ μοι τὰ κατὰ σε, πρὶν σε παραδώσω. Καὶ εἶθ᾽ οὕτως τὸ πνεῦμα λέγει· μὰ τὸ θρόνον τοῦ θεοῦ καὶ τὸν οφθαλμὸν τῶν κήτων καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν, ἀλήθεια να σοι λέγω καὶ οὐ ψεύδομαι·
>
> *El gran general Miguel le dice: «Dime tu nombre». El espíritu dice: «Me llamo Pataxaró entre los sanos». Pero le dice el arcángel Miguel: «Cuéntame lo referente a ti, antes de que te entregue». Y al punto dice así el espíritu: «Por el trono de Dios y el ojo de los monstruos marinos y el brazo sublime, te digo la verdad y no miento».*

En G22, la demonesa da su supuesto nombre sin que el ángel se lo haya pedido: τὸ γὰρ ὄνομά μου Παζαρέα καλοῦμαι. Como en G21, el ángel queda descontento, y

le obliga a revelar la lista de sus nombres ocultos, entre los cuales no figura el que Gelo ha ofrecido *motu proprio*. Otro tanto sucede en G29: τὸ ὄνομα μου, παταξαραῖα καλοῦμαι y en G26: ἐγὼ τὰ νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξαρέα καλοῦμαι.

La reacción airada del ángel, la promesa de no mentir de la demonesa tras las amenazas de aquel y el hecho de que el nombre que Gelo se atribuye en primera instancia no figure en la lista de nombres secretos que confiesa a continuación, autorizan a pensar que en estos casos se trata sin duda de un nombre falso. Identificándose de modo erróneo, la demonesa sabe que cualquier conjuro o amuleto en su contra será inútil.

No está a nuestro alcance conocer la razón precisa por la cual este nombre en concreto, aceptado en otras ocasiones en la lista de los nombres legítimos, se ha desgajado en esta rama de la tradición constituyendo un pseudónimo falaz. Puesto que no aparece en los textos que, no sin precaución, podemos suponer más antiguos (G10-14), podemos pensar que su introducción en la lista, ocupando en muchos casos uno de los primeros puestos, topó con cierta resistencia; como resultado de la misma, en algún momento del proceso de copia de este tipo de textos se optó por situarlo en ese curioso lugar de excepción. Los textos que así hacen están claramente emparentados.

El cuadro completo de variantes, incluyendo las que aparecen fuera de la lista de nombres y la que hallamos en G40B (texto con lista, pero sin parte narrativa), es el siguiente:

Παταξαρία	3º (G15)
Παταξαραῖα	fuera de la lista (G29)
Παταξαρέα	6º (G34), 4º (G37); fuera de la lista (G26)
Παταξαρώ	fuera de la lista (G21, G28)
Παντεξηρία	6º (G34)
Παταζαρέα	11º (G40B; el texto incluye lista, pero no parte narrativa)
Παζαρέα	3º (G17, G18); fuera de la lista (G22)
Πεζαρῆς	3º (G16)
Μανταταρένα	9º (G32)
Μανταζαρέα	6º (G33)
Μανταρέα	8º (G41)

El significado etimológico de este nombre es muy difícil de determinar. La relación con πατάσσω, «pegar, herir, matar», es probable que acudiese inmediatamente a la mente de los lectores del conjuro, como sugieren Pradel (1907: 340) y Perdrizet (1922: 24). Una buena razón para suponer que es así es que de hecho tenemos un juego etimológico de este tipo con el nombre de san Patapio en G13: Ἅγιε Πατάπιε

πάταξον πᾶν κακὸν, καὶ δαιμονικὸν μεσημβρινὸν, καὶ μεσονυκτικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος.

Algunas variantes parecen evidenciar la necesidad de poner en relación un nombre cuya etimología no se percibe con palabras que sí se conocen. Así, Πεζαρῆς (G16) recuerda πέζα, «pie, borde, cima». Παντεξηρία (G34), sobre παντ- y ξηρ-, podría traducirse aproximadamente como «la sequedad de todo» o «la que todo lo seca», probablemente en relación con el hecho de que la demonesa seca la leche de las madres. En las variantes que comienzan por μαντ- probablemente hay un acercamiento a la familia de μάντις, μαντεία, etc. Lo que parecería el segundo elemento de Μανταζαρέα sugiere ἄζα, «moho», o, reincidiendo en la idea de la acción sobre la leche, ἄζω, «secar, agostar».

Desde el punto de vista de la morfología, la mayoría de las formas se sitúa dentro de la primera declinación, siendo excepción Παταξαρώ, (que a su vez entra dentro de los temas en -oi habituales para nombres de mujer) y el anómalo Πεζαρῆς, con un nominativo que si, como es esperable, es femenino, resulta agramatical y expresivo.

En el nivel de los fonemas hallamos vacilación entre /p/ y /m/, /z/ y /x/. Gráficamente, dada la pronunciación del antiguo diptongo αι como /e/, hallamos una alternancia entre -αῖα y -εα.

10.5. El nombre ᾽Αναβαρδαλαία, Δαρδαλοῦσα, etc.

Trece de las dieciocho listas presentes en textos completos (y una de las tres listas que hallamos en textos incompletos, G40C) contienen lo que puede entenderse como variantes (ciertamente muy diversas) del mismo nombre. Las formas son las siguientes:

᾽Αναβαρδαλαία	10º (G13)
᾽Αναβαρδαλέα	10º (G40C)
᾽Αναβαρδοῦ	5º (G32)
Βαρδελλοῦς	6º (G12)
¿Βορδόνα	7º (G13)?
᾽Αναφαρδαλέα	9º (G33)
᾽Αναπαρδαλέα	9º (G34)
᾽Αναμαρδαλέα	8º (G21, G28)
Δαρδαλοῦσα	13º (G15, G19, G34)
Δερλαδοῦσα	13º (G17, G18)
Δαλιδοῦσα	6º (G17, G18)

A estas variantes hay que añadir ᾽Αναδαρδαλέα, que aparece testimoniada por dos veces en la parte narrativa de G15 y G19: ἡ μιαρὰ στρίγλα Γιαλλοῦ ἡ ᾽Αναδαρδαλέα (al comienzo), ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ ἡ ᾽Αναδαρδαλέα ἡ λεγομένη στρίγλα (en el diálogo de los santos con el rey).

Un núcleo βαρδαλ-, δαρδαλ- aparece reconocible en la mayoría de las formas. Es difícil saber cuál de las formas es más antigua, y si el cambio se ha dado por tanto por asimilación o disimilación. Los cambios de la primera sílaba en las formas μαρδαλ-, φαρδαλ- y παρδαλ- se dejan entender mejor desde una forma previa en oclusiva labial sonora βαρδαλ-. Suponiendo que esta forma sea el núcleo originario tendríamos una evolución de este tipo:

βαρδαλ > δαρδαλ (asimilación con la δ de la segunda sílaba; no se puede descartar un acercamiento a formas como δαρδάπτω, «desgarrar, despedazar, devorar»)
> μαρδαλ (?) > μαρμαλ (asimilación)
> παρδαλ (desonorización, por acercamiento paretimológico a παρδαλέα, «pantera»)
> φαρδαλ (desonorización y aspiración)

Junto a estos cambios se han dado otros: el núcleo ha perdido parte de la sílaba final en la forma apocopada ᾽Αναβαρδοῦς, mientras que ha sufrido un cambio en el vocalismo de la segunda sílaba (/a/ > /e/) en el caso de Βαρδελλοῦς. Βορδόνα (G13), si es que pertenece a esta familia, presenta a la vez apócope y cambio del vocalismo[722].

La forma con dos sílabas geminadas Δαρδαλοῦσα presenta una variante con el mismo cambio de vocalismo (/a/ > /e/) y metátesis de las consonantes de la segunda sílaba: Δερλαδοῦσα. Δαλιδοῦσα es una forma apocopada del mismo nombre, eventualmente cercana a δαλός, «brasas, ascuas» y al nombre Δαλιδά, que porta la demonesa en G25 (→§13.4).

Sobre μαρδαλ- puede haber surgido, por asimilación, una variante μαρμαλ-, que explicaría las siguientes formas[723]:

Μαρμαλάτ 6º (G22)

[722] Lawson (1964: 179 n.1) sugiere un origen distinto para esta palabra, a partir del latín tardío *burdo*, «milano».
[723] Así lo sugiere Greenfield (1989: 125 n. 76), quien presenta estas formas como posibles «parientes distantes» de ᾽Αναβαρδαλέα.

Μαρμαλατοῦς	6º (G26)
Μαρμαλέτα	6º (G29)
Μαρμάλου	12º (G41)

Los tres textos que presentan variantes de este nombre en sexta posición están claramente emparentados (el parentesco de G41 es más indirecto), y pueden proceder de un antecesor que tuviese μαρδαλ-. Invita a pensar que es así el hecho de que ninguno de estos textos presenta una forma con βαρδαλ- o δαρδαλ-, y en cambio sí tienen coincidencias en otros nombres y posiciones con los textos que las presentan.

En el cambio μαρδαλ- > μαρμαλ-, además de una tendencia natural a la asimilación, puede haber jugado la atracción de otras formas similares de núcleo geminado μαρμα- o μαρμαρ-, como Μαρμανίλλα (G10), Μαρμαροῦ (G13) o Μαρμάρω (G16) –y quizá también, con distorsión de la simetría, Μαραματωτούς (G10)–. La construcción de estos nombres recuerda poderosamente a formas como Μαρμαραθ y Μαρμανωθ, que aparecen en textos mágicos como las *defixiones* (Audollent 1904: 242; Perdrizet 1922: 23), o las análogas que encontramos en los papiros mágicos griegos: Μαρμαρ (*PGM* XXXV: 2), Μαρμαραοθ (*PGM* IV: 366, XII: 187, 230), Μαρμαραουθ (*PGM* IV: 366, 946), Μαρμαρεοθ (*PGM* IV: 365), Μαρμαριοθ (*PGM* IV: 1591, XII: 72, 290) o Μαρμαρουθ (*PGM* VII: 597, 608)[724]. Un paralelo más antiguo y pertinente aún es el nombre mismo de la ogresa Μορμώ.

El prefijo ἀνα- aparece añadido a un grupo que deriva de (ἀνα)βαρδ-, mientras que no se encuentra en las formas de núcleo δαρδαλ-.

Los sufijos morfológicos son los esperables para formar nombres de mujer en -α o en -ου. Sobre este último tema tenemos un nominativo sigmático Βαρδελλοῦς (G12), con lo que parece claramente un alargamiento expresivo como el del español *patatús* o *repelús* (cf. Ἀβιζούς y Μοθρούς –G10–, Ἀμιξούς –G22–; sobre un tema en -η: Πεζαρῆς –G16–).

Sobre el posible valor etimológico del núcleo βαρδαλ-, se han hecho varias sugerencias. Sin salir de las lenguas indoeuropeas, sería posible una conexión con el *hápax* de Hesiquio βαρδῆν· τὸ βιάζεσθαι γυναῖκας; o bien, como sugiere Lawson, con el latín tardío *bardala*, «alondra», lo que le permite traducir Ἀλαβαρδαλαία como *soaring like a lark in the air* (Lawson 1964: 179 n. 2).

[724] También es posible, claro está, relacionar el nombre de la ogresa con μάρμαρος, lo que permite a Lawson (1964: 179) su traducción, algo fantasiosa, como *stony-hearted*.

Fuera de Europa, contamos con la sugerencia de Perdrizet (1922: 21) de ponerlo en relación con el nombre que tiene la demonesa en el paralelo etiópico de las εὐχαί griegas, la leyenda de san Susnyos y Uerzelyâ. El paralelismo βαρδαλέα / Uerzelyâ sugeriría que hay que buscar el origen del nombre en tierras orientales; se encuentra en efecto un pájaro de nombre muy similar en la *Scala magna* del jeque Chams-al-riâsah, una obra copto-árabe del siglo IV (Perdrizet 1922: 21). Winkler (1931: 158-9) pone el nombre en relación no solo con la forma etíope, que él escribe Werzelja, sino con la copta Berzelia (sobre la cual v. Winkler 1931: 96-7) y la grecoegipcia Alabasdria (forma esta que ha sufrido una modificación atraída por el nombre de la ciudad egipcia de Alabastron, en Tebas).

Según Winkler, habría que remontarse a una forma más antigua no atestiguada, *Alabardalia, que habría evolucionado dando lugar a las variantes que conocemos (Alabasdria, Ἀναβαρδαλαία, Berzelia, Werzelja). Esta forma provendría quizás, a su vez, del nombre de la demonesa asiria Labartu (Winkler 1931: 175); el problema para este último paso es que la lectura Labartu había sido ya abandonada por los asiriólogos a favor de la hoy habitual Lamashtu, a raíz de un artículo de Ungnad, publicado poco antes del libro de Winkler (Ungnad 1925). No obstante, Barb (1966: 18 n. 58) no se arredra, y propone una posible forma con alfa añadida, *Alamashtu, no atestiguada, como origen último del nombre de la demonesa.

Winkler recoge también otra posibilidad, sugerida por Lemm en 1907 y rechazada por él, que es la de poner en contacto estos nombres con el hebreo *barzäl*, «hierro». Podría pensarse en una referencia al efecto asfixiante de la demonesa cuando actúa como pesadilla; cf. la pata de bronce de la Empusa o la pata de hierro de la Pesanta catalana (→E§33.3), y varios nombres de Gelo que pueden leerse en este sentido: Ἁρματό (→§12.11), Βαριχοῦ (→§12.14), Βαρνά (→§12.15), Μώρα (→§12.47).

10.6. Nombres de núcleo καρκαρ, χαρχαρ, etc.

Once de las dieciocho listas presentan uno o más nombres construidos sobre la geminación de sílabas guturales sordas o aspiradas con timbre vocálico /a/, o formas que pueden entenderse como derivadas de los mismos. Los textos nos ofrecen las siguientes variantes:

Καρκαρικρυ	3º (G29)
Καρκανιτο	9º (G29)
Κτάρκαρισχου	12º (G10)
Κωρκανιτους	10º (G29)
Καρανιχοῦς	3º (G22, G26)
Καράνη	7º (G22)

Καριανή	7º (G26)
Καυκάλας	39º (G21, G28)
Καρχοῦ	4º (G34)
Καρχοῦς	4º (G4, G12)
Χαρχαροῦσα	9º (G10)
Χαρχαρίστρα	5º (G33, G34)

No es necesario pensar que todas estas formas estén directamente emparentadas: algunas pueden haber surgido de modo independiente, puesto que tanto el procedimiento de geminación como el uso de consonantes guturales es propio del léxico expresivo, tanto en griego (κακός, καρχαρίας, la ogresa Καρκώ, κακκάω) como en español (*caca*, *coco*, etc.)[725].

El esquema básico es κα(ρ)κα(ρ), χαρχαρ o una combinación disimilatoria καρχ(α). Κτάρκαρισχου (69) ha modificado la primera κ convirtiéndola en un grupo más complejo κτ, mientras que Καρανιχοῦς (G22, G26) y Καράνη (G22) han simplificado al eliminar la segunda κ[726]. En Κωρκανιτου (G29) se ha modificado disimilatoriamente el timbre de la primera sílaba del grupo (al revés de lo que ocurre en Καρχοῦ), mientras que en Καυκάλας la geminación se ha producido con centro en υ (/f/) en vez de en /r/.

Las formas Καρχοῦ y Καρχοῦς pueden tener un origen disimilatorio, bien de un grupo anterior καρκα, bien, en sentido contrario, de χαρχα. A favor de la primera posibilidad está el paralelo claro con el hápax Καρκώ que aparece en Hesiquio[727]. A favor de la segunda, está el hecho de que κάρχαρος y κάρχαι provienen de **kharkhar-* (Chantraine 1968-80 s.v. κάρχαρος). Las formas con χαρχαρ presentan, según esto, la geminación en estado puro, siendo las formas sin aspiración resultado de disimilación:

χαρχαρ > καρχα(ρ) > καρχου
> καρκα(ρ) > κταρκαρ
> καρα

[725] En un conjuro hebreo claramente emparentado con las εὐχαί aquí estudiadas uno de los nombres de la demonesa (Lilith, en este caso) es Kokos (Gaster 1928: 1025) o Kakas (Winkler 1931: 107).

[726] Que Καρανιχοῦς (G22, G26) y Καρκαρικρυ (G29) son variantes del mismo nombre viene apoyado además por el hecho de que las listas de nombres de G22, G26 y G29 tienen muchísimos puntos de contacto, sobre todo en los seis primeros nombres de la lista (Greenfield 1989: 126).

[727] Καρκώ· Λάμια: →L§39D, L§33. Cf. también Karkinar, padre de Onoscélide (→E§39.1). Karkus aparece como el cuarto nombre secreto de la demonesa (Umm al-sibjan) en un conjuro árabe perteneciente a la misma tradición que las εὐχαί griegas (Winkler 1931: 17).

> κωρκα

(¿> καυκα?)

Desde el punto de vista morfológico, dejando aparte los nominativos regulares de tema en -α o los de tema en -οι (nominativo en -ω o en -ου) merecen comentario las siguientes formas: Καρκαρικρυ (G29), Καρκανιτο (G29), Κωρκανιτους (G29), Καρανιχοῦς (G22, G26), Καρχοῦς (G4, G12). La mayor parte de estos nominativos aparece concentrada en una única lista, la de G29. Las formas en -ο e -υ sugieren nominativos neutros, que no están del todo ausentes de otras listas: cf. ᾽Αναθαρθόψεον (G37), ᾽Αρματό (G15), Ζούδιον (G16), Σεληνιοτό (G17, G18), Πανστουρί (G21, G28).

Semánticamente, este núcleo gutural no puede menos que evocar, como señala Perdrizet (1922: 23), el nombre del tiburón καρχαρίας, así como otras muchas palabras del mismo origen (καρχαλέος, καρχαρόδους, κάρχαρος, etc.: «de dientes agudos, cortante»; también καρκίνος, *cangrejo*: Chantraine 1968-80 s.v. καρκίνος). El núcleo estaría en la reduplicación expresiva de un radical **khar*-, emparentado con el sánscrito *khára*-, «duro, puntiagudo» (Chantraine 1968-80 s.v. κάρχαρος). Hay, pues, una referencia inequívoca a los dientes afilados de la ogresa (cf., de Lamia, L11B: *Lamia et Bitto oxydontes*).

En Καρανιχοῦς y Καράνη (7º, G22)[728] la modificación del núcleo acerca la palabra a κάρα o κάρανον, «cabeza», y eventualmente, como señala Perdrizet (1922: 23), a un supuesto *καρανίζω, del que provendría καρανιστής, «que arranca la cabeza o la vida», que aparece en el verso 817 del *Reso* (Chantraine 1968-80 s.v. κάρα)[729]. Καυκάλας, que puede provenir o no de una forma καρκα, recuerda formas como καυκαλίας, nombre de un pájaro indeterminado (Hsch. s.v. καυκαλίας) y καυκάλιον, «vaso, copa» [καῦκα, según indica Chantraine (1968-80 s.v. καῦκος), significa también, metafóricamente, *vulva*; →§4.4, →§12.49].

[728] En el séptimo lugar de la lista de G26, directamente emparentada con la de G22 y muy similar a ella, en vez de Καράνη encontramos Καριανή: parece claramente un cruce con ᾽Αριανή, nombre que también figura en ambas listas (puesto décimo en G22, noveno en G26).

[729] Mucho menos probable parece una influencia de Karina, uno de los nombres principales de la demonesa en los conjuros árabes (sobre el personaje, v. Winkler 1931: 37, 40, 58-86).

10.7. Παιδοπνίκτρα y similares.

Nombres compuestos alusivos a la acción de la ogresa, que ahoga (πνίγει) a los niños (παιδία) y en concreto a los bebés (βρέφα) provocándoles la muerte (θάνατος) aparecen en once de las dieciocho listas. Las formas que encontramos son las siguientes:

Παιδοπνίκτρια	12º (G13)
Παιδοπνίκτρα	17º (G15, G19), 13º (G16)
Παιδοπνιγοῦ	17º (G17, G18), 4º (G33)
Θάνατος παιδίων	30º (G16)
Βρεφοπνηκτοῦ	6º (G32)
Βρεφοπνίκτρα	9º (G34), 12º (G37)
Βρεφοπνίγουσα	5º (G41), 9º (G40B[730])

A excepción de θάνατος παιδίων, construido en quiasmo con el nombre siguiente de la misma lista de G16, μητέρων ὀδυρμός (31º), las demás formas son compuestos cuyo segundo elemento es πνιγ-, (πνικ- ante τ por ensordecimiento asimilatorio; grafía errónea πνηκ-, por itacismo). Tres de los nombres se han construido añadiendo a esta base los sufijos -τρια, -τρα, mientras que otro de ellos es una forma de participio femenino en -ουσα de (βρεφο)πνίγω. Παιδοπνιγοῦ puede interpretarse como una síncopa de un participio similar, o bien ser una versión directa de la raíz πνιγ- en el paradigma de los prosopónimos femeninos de nominativo en -ου.

10.8. Πετωμένη y similares.

Once de las dieciocho listas presentes en textos completos (y una de las tres presentes en textos incompletos, G40D) presentan un nombre con el significado de «alada» o «voladora». Las formas testimoniadas son las siguientes:

Πετωμένη	12 ½ (G12, G26, G33), 20 ½ (G34)
Πετομένη	12 ½ (G41)
Πετομένος	13 (G40D)
Πετοῦσα	7º (G15, G17, G18, G19)
Πετασία	5º (G13)
Πέτα	7º (G16)

[730] Este texto se diferencia de los demás por solo contener la lista de los nombres, pero no la parte narrativa característica de las εὐχαί contra Gelo.

ζῴδιον πτερωτόν	13º (G15, G19)
Πτερουμένη	8º (G16)
Πτερωτόν	18º (G16)

Las forma más común, πετωμένη o πετομένη, es el participio regular de πετάομαι / πετῶμαι o πέτομαι, «volar». Sobre la misma raíz verbal se han construido, saliéndose ya del paradigma, Πετοῦσα y la forma apocada Πέτα. Πετασία parece un desarrollo del mismo semantema, con atracción de πέτασος, «sombrero de ala ancha» o «umbela».

Los demás nombres están construidos sobre la raíz πτερ-, «pluma« o «ala». Πτερωτόν es el neutro del adjetivo πτερωτός, «alado»; Πτερουμένη es el participio femenino de πτεροῦμαι, «estar provisto de alas, usar las alas (volar)».

Las referencias a demonios alados no son raras en los conjuros medievales griegos. Así, en uno de los editados por Vassiliev se habla, junto al espíritu de la Onoscélide y de las Nereidas, de los que vuelan en el aire en forma de animales (E56: μὴ ὀνοσκελιακὸν ἢ νεραΐδων, μὴ τῶν ἐν ζώφῳ ἀέρων πετωμένων). Una de las variantes del nombre precisa igualmente que Gelo toma la forma de un ζῴδιον volador, aunque cabe la duda de si la palabra debe entenderse aquí como «animal« o «demonio» —tal vez «demonio con forma animal»— (→§11.16). En una versión rumana se concreta una de las formas de la demonesa como cuervo (*Raben*: Winkler 1931: 115 texto 39).

En los textos más antiguos en que Πετωμένη aparece en la posición 'doce y medio' (G12, G26) lo hace complementando a Μυῖα, nombre que ocupa el puesto duodécimo (→§11.28). En G33 y G34, el sintagma μυῖα πετωμένη, que no aparece en la lista (la posición penúltima la ocupan Μιαρά y Βηματοῦσα, respectivamente), sí lo hace en la parte narrativa, cuando Gelo confiesa que se presenta como «mosca voladora» (φαίνομαι... ὡς μυῖα πετωμένη). Lo mismo sucede en G41, que tiene en penúltima posición Μαρμάλου, pero recoge en la parte narrativa la afirmación ἀπέρχομαι εἰς τὸν κόσμον... ὡς μυῖα πετομένη. En G40D, que da quince términos, πετομένος ocupa la décimotercera posición, es decir, la posición 'doce y medio' original.

El nombre tiene paralelos en las versiones no griegas del conjuro: así, en una rumana, la demonesa (Avestitza) aparece presentada como «ala de Satán» (*Flügel des Satans*, *Satansflügel*: Winkler 1931: 114-6; *l'aile de Satan*: Basset 1915: 268).

11. Nombres menos comunes de significado claro.

Dentro de las listas, aquellos nombres que aparecen en menos de la mitad de las mismas pueden clasificarse en dos grupos claros: aquellos que se entienden sin dificultad (→§11) y aquellos cuya forma no evoca, en cambio, ningún significado claro (→§12).

Abordamos la lista de ambos tipos de nombres por orden alfabético (aunque agrupando en ocasiones formas diversas, sinónimas o emparentadas, sobre un único lema).

11.1. ᾽Αγύριστη.

Aparece una única ocasión, en el puesto cuadragésimo tercero de la lista de G16.

La forma se encuentra tal cual en griego moderno: ἀγύριστος. «La sin retorno» evoca directamente la figura de la muerte irreversible (cf. en los cuentos populares europeos el Castillo de Irás y No Volverás, identificado con el reino de los muertos).

11.2. ᾽Αδικία.

Aparece en tres ocasiones: ocupa el puesto décimo en las listas de G12 y G26, y el undécimo en la de G34.

Se trata, por otra parte, de un término genérico que adquiere concreción en la multitud de vicios de la ogresa que aparecen en otros nombres: ᾽Αμελῆ (→§11.6), ῎Απιστη (→§11.7), ᾽Ατικνοῦσα (→§11.12), ᾽Αφθόνου (→§11.13), ᾽Αχορτάρη (→§11.14), Βασκανία (→§11.15), Λυδρισού (→§12.39), Μεθύστρα (→§11.32), Ψευδομένη (→§11.53), Φίλαρχος (→§11.56).

11.3. Αἰγυπτιανή, Αἰγυπτία.

La primera forma aparece en el lugar séptimo en las listas de G12 y G34 (y en noveno en G10, donde se ha deslizado un error ortográfico, como ᾽Εγυπτιανή). La segunda aparece en séptimo lugar en G21 y G28.

Darle a la demonesa una procedencia egipcia es una manifestación más de la tendencia a solapar lo sobrenatural y lo exótico, por encontrarse ambas categorías opuestas por alteridad a lo cotidiano, doméstico y profano. También a Lamia se la hace oriunda de Libia desde, al menos, Eurípides (→L§97); mientras que a Empusa se la presenta como una mujer extranjera en el episodio de Corinto (→E§37.4), y de las στρίγλες se cree que navegan de noche a las costas africanas (→§11.50).

«Egipcia» como antonomasia remite a la mujer de Putifar, y se utiliza como insulto (→§6, →§13.4)

11.4. Αἱματοπίνουσα.

Aparece en undécimo lugar en la lista de G29, en sexto en G40C y G41, y en el puesto 'doce y medio' de G37 (donde la primera sílaba ha desaparecido por apócope: Ματοπίνουσα).

En el mismo sentido de «bebedora de sangre» debe interpretarse seguramente la forma drásticamente apocopada Αἱμαβίβον, que ocupa precisamente el undécimo lugar en la lista de G10. El segundo elemento subyacente puede ser βιβρώσκω, «devorar», «tragar», o bien el latín *bibo*, «beber». Cf. las formas αἱμοβόρος, αἱμόβοτος, de sentido también similar («que se alimenta de sangre»).

Beber la sangre de sus víctimas, generalmente en varias sesiones, para alimentarse de la fuerza vital presente en ellas es conducta habitual de las ogresas (cf. por ejemplo la Empusa envuelta en una ampolla de sangre de Aristófanes, E2A). En una versión judía del conjuro contra la demonesa, esta (Lilith) se lleva a los niños y se bebe su sangre (Winkler 1931: 108, texto 27). En el caso de Gelo y otras ogresas marcadamente infanticidas (como las brujas de la literatura inquisitorial), el hecho de que la ogresa vaya mermando progresivamente la fuerza de las criaturas sirve de explicación a enfermedades de consunción rápida en que el niño palidece y muere (→§38.2). Cf., por ejemplo, una versión armenia del conjuro en la que se afirma que el demonio (el «ojo envidioso») hace languidecer a los muchachos: *Den Knaben lässt es dahinsiechen* (Winkler 1931: 105, texto 25).

Cf. Βυζοῦ (→§10.3), Καρτιφαγοῦ (→§11.28), Ῥοφοῦσα (→§11.44), Φίλαχρος (→§11.56).

11.5. Αἰῶνα.

Ocupa el puesto trigésimo octavo en la lista de G16. Esta mención del «siglo» precede a poca distancia a una larga serie de términos temporales que va del 44º al 70º, cubriendo cualquier posible aparición de la demonesa.

11.6. Ἀμελῆ.

Ocupa el puesto décimo octavo en las listas de G21 y G28. Es una forma expresiva respecto al nominativo habitual para el masculino y femenino del adjetivo ἀμελής, ἀμελές.

Puede interpretarse en sentido activo como «indiferente», en alusión a la despreocupación de la cruel Gelo por el dolor de sus víctimas[731], o bien en el sentido pasivo de «pasada por alto», «puesta en olvido», que haría referencia al modo en que la ogresa consigue ser dañina por inadvertencia, al no tomar las madres o nodrizas medidas adecuadas contra ella.

11.7. ῎Απιστη.

Ocupa el puesto cuadragésimo segundo en la larga lista de G16. Dos de las acepciones habituales de la palabra («desleal», «inesperada») cuadran perfectamente al personaje, que en las negociaciones con los santos o ángeles muestra su carácter mendaz, y que se las arregla para aparecer y hacer daño allí donde menos se la espera. Cf. ᾽Αμελῆ (→§11.6), Διδακτικός (→§11.19), Λογική (→§11.29), Ψευδομένη (→§11.53).

11.8. ᾽Απλετοῦ.

Aparece en octavo lugar en la lista de G13. Es un nominativo expresivo sobre ἄπλετος, «inmenso, inconmensurable». Este tipo de nominativos abunda en las listas: cf. ῎Αρκτου. Perdrizet (1922: 23) y Lawson (1964: 179) lo interpretan como «insaciable», presumiblemente por un cruce con ἄπληστος [cf. ᾽Αχορτάρη (→§11.14)].

Chantraine (1968-80 s.v. ἄπλετος) indica que el término se utiliza en referencia a términos como la altura, el aire, el tiempo y el oro. El segundo elemento tras la α-privativa puede estar, según Chantraine, relacionado con πέλεθρον y πλέθρον, unidad de medida.

---

[731] Cf. el Nerón del romance tradicional: «Mira Nero de Tarpeya / a Roma como se ardía. / Gritos dan niños y viejos / y él de nada se dolía» (IGRH 397; Di Stefano 1993: 230). La indiferencia ante el dolor de las madres es, por ejemplo, un rasgo importante de la caracterización de la ogresa infanticida Kishimojin, en la tradición budista: para hacer que comprenda el dolor de las madres a las que despoja, el Buda vuelve invisible a Aiji, uno de los hijos de Kishimojin. Esta, desconsolada, no para hasta averiguar qué ha sido de él: cuando comprende que ha sido el Buda quien lo ha hecho desaparecer, se dirige a él, y este le pregunta si siente mucho dolor por la pérdida de su hijo. Consciente de lo que es echar de menos un hijo, Kishimojin se reforma y se convierte en un espíritu guardián:

> *The Buddha then told her, «Kishimojin, you are suffering because you lost one of five hundred children. Can you imagine the suffering of those parents whose only child you devoured?» She replied, «I now know that their suffering must be many times greater than mine» «Kishimojin, now that you have learned the suffering of parting from beloved ones, can you continue to eat other people's children?» «Lord Buddha, have pity on me and impart a piece of your teaching.» The Buddha said, «First of all, accept my precepts and free all the people of Rajagriha from fear. If you can do so, you can see your son right here, at this very moment.» «Lord Buddha, I will follow your teaching and use all my power to protect the people of Rajagriha.» On hearing her pledge, the Buddha revealed Aiji right before her eyes* («Kishimojin» 1980).

La etimología negativa apuntaría, pues, a la razón misma que hace necesarias las listas pormenorizadas y exhaustivas de los nombres de la ogresa: su capacidad para desafiar cualquier medida o previsión y presentarse en una forma distinta e inesperada.

11.9. ᾽Απνοῦσα.

Aparece en el lugar trigésimo tercero de la lista de G16. Es claramente un trasvase a la primera declinación de ἄπνους, «que no respira, muerta». En la versión que nos explica cómo llegó a ser lo que es, Gelo aparece, efectivamente, como el fantasma de una doncella muerta (G3, G6). No obstante, parece aún más pertinente una lectura causativa del nombre: «la que deja sin respiración», lo que concordaría con las alusiones a cómo Gelo ahoga (ἀποπνίγειν: G7; πνίγω: G20, G33, G34, G41; πνίγει: G30). Cf. Παιδοπνίκτρα (→§10.7).

11.10. ῎Αρκτου.

Es el undécimo nombre en G41. El nominativo expresivo en -ου (frente al gramatical en -ος: ἄρκτος) es un fenómeno habitual en estas listas [cf. ᾽Απλετοῦ (→§11.8)].

La epifanía de la ogresa como osa es una particularidad de esta lista: no aparece en ningún otro caso. A la luz de otros vínculos con Ártemis y Hécate, puede ser pertinente remitirse a la relación de Ártemis Brauronia con este animal, especialmente en su papel como iniciadora de muchachas (sobre lo cual v. por ejemplo Vian 1977: 298, Vernant 1996: 25-8). Para otros ejemplos de forma animal de Gelo, v. Ζῴδιον (→§11.23), Μυῖα (→§11.39).

11.11. ῾Αρπαγοῦ.

Décimo nombre en la lista de G16. El nominativo en -ου, común en este tipo de textos, aparece formado en este caso sobre la raíz de ἁρπαγή o ἅρπαξ.

La etimología es, pues, la misma que popularmente se daba a ἅρπυια, «harpía»: la que ἁρπάζει, «roba» o «arrebata», en este caso a los bebés (βρέφη).

῾Αρπαγοῦ aparece como nombre de un εξωτικό en un cuento neohelénico de la localidad de Aspropótamon, en Pindos (Οἰκονομίδης 1965: 330 y n. 19).

11.12. ᾽Ατικνοῦσα, ᾽Ατεκνοῦσα.

La primera forma ocupa el puesto trigésimo segundo en la lista de G16; la segunda es la undécima en el inventario de G37.

Participio femenino activo de ἀτεκνέω, «no tener hijos». La presencia de este nombre en las listas es muy interesante, dado que confirma de algún modo la historia etiológica sobre el personaje que se encuentra en G3, G4, G6: por haber muerto virgen, sin haber tenido hijos, el fantasma de Gelo no descansa en paz y ataca a los bebés de otras mujeres. En otras palabras, las de Sarah I. Johnston, se trata de una «demonesa reproductora».

En el mismo texto de G16, los santos maldicen a la στρίγλα negándole la capacidad de dar fruto:

> ῾Η δὲ ἐψεύσαντο καὶ οὐκ εἶπε πρὸς αὐτοὺς τὴν ἀλήθειαν καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν νὰ ἀνθικαρπῆ.

Aquí la esterilidad parece un resultado de la maldad, y no su causa. Lo mismo sucede con los árboles (siempre concebidos como femeninos) a los que los santos maldicen por no delatar a Gelo. Así, en G13 el sauce es maldecido con estas palabras:

> μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα.

Sin embargo, los usuarios de las εὐχαί no podrían dejar de tener presente el episodio evangélico donde la higuera es maldecida a la vez *a ser* estéril y *por* (al menos circunstancialmente) *serlo* (*Mt.* 21: 18-22, *Mc.* 11: 12-4, 20-5).

Cf. Ξιρομαστου (→§11.41).

11.12. ᾽Αφθονου.

Este nombre, segundo en la lista de G40B, es un nominativo expresivo en -ου formado sobre el adjetivo ἄφθονος, «sin φθόνος, carente de envidia o de malevolencia». El sentido se compadece tan mal con el personaje (cuya acción contra las madres y sus hijos viene motivada precisamente por la envidia) que invita a pensar en eufemismos del tipo Euménides (por Erinias), con los que se trata de apaciguar a un demon maligno dándole un apelativo positivo, o en un valor irónico. Este segundo sentido me parece el más probable: sin salirnos de nuestro *corpus* de textos, en G39 vemos que se presenta al Diablo precisamente como ὁ ποτὲ φθονερός, «el nunca envidioso», para a continuación narrarnos la atrocidad que comete contra san Mamas movido por la envidia.

11.13. Ἀχορτάρη.

Ocupa la última y privilegiada posición, 12 ½, en la lista de G40B. Los dos elementos de la palabra (la α privativa y la raíz de χορτάζω) indican que estamos ante una forma expresiva sinónima de ἀχόρταστος o ἀχόρταγος, «insaciable».

11.14. Βασκανία.

Este nombre, segundo en la lista de G19, tiene una gran importancia. Βασκανία es el nombre que se da a una acción mágica maligna movida por la envidia. El verbo βασκαίνω es «aojar, echar mal de ojo» (cf. el sinónimo latino *in-uideo*, origen del castellano *envidiar*).

La palabra βασκανία y su sinónimo βασκοσύνη son habituales en textos mágicos de la índole de los que nos ocupan. Con frecuencia, se hace de la *Envidia* u *Ojo malvado* un personaje femenino, una diablesa a la que es posible imprecar del mismo modo que a Gelo; que es, eventualmente, un nombre o aspecto específico de esta. Así, en G23 la demonesa es presentada al comienzo como Βασκανοσύνη; san Miguel se dirige a ella primero como Βασκοσύνη y luego como Στραγγαλιά; pero tras la parte narrativa se dan los nombres de varios ángeles, encabezados por Miguel, indicando que neutralizan a Gelo y a todo espíritu maligno, masculino o femenino. En el contexto, todo parece indicar que se trata de aspectos o nombres distintos de un único personaje.

En otras ocasiones, el grado de personificación es menor, como en este fragmento de una larga tirada perteneciente a un conjuro editado por Pradel (1907: 272, líneas 12-15):

> ...πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐξελεύσατε καὶ πορίξατε πᾶσαν μαλακίαν καὶ πᾶν πνεῦμα πονηρὸν ἢ βασκανίαν ἢ φρίκην ἢ φοβερισμὸν ἢ φαντασίαν ἢ φαρμακίαν ἢ ἐπίπεμπτον ἢ φθόνον ἢ ζῆλον ἢ κατάδεσμον...

Βασκανία se une aquí a los otros términos de la enumeración por un doble lazo fonológico y semántico: por el sentido, a φθόνος y ζῆλος, dos términos abstractos afines; por el sonido, a μαλακία, φαντασία y φαρμακία. La imprecación a los ángeles para que expulsen (ἐξελαύνω) y abran un camino —de retirada— (πορίζειν) a toda enfermedad y demonio maligno nos sitúa en cualquier caso en un punto donde las fronteras entre lo animado y lo inanimado son de dudosa aplicación.

El solapamiento viene facilitado tanto por el hecho de que Gelo y el mal de ojo atacan a las mismas víctimas (bebés) como por el móvil subyacente, que en ambos casos es la envidia. La actividad de las ogresas sobrenaturales se solapa con la acción maligna de gentes vivas que trasmiten veneno, intencionadamente o no, con la mirada. Una misma muerte o enfermedad infantil puede atribuirse a una u otra causa: la diferencia es a menudo importante, porque, mientras las ogresas o demonesas son seres sobrenaturales y (con contadas excepciones[732]) solo pueden ser atacadas mediante palabras, símbolos y materias cargadas de una δύναμις apotropaica (exorcismos o amuletos), en cambio las responsables del aojamiento son de carne y hueso y es posible desfogar contra ellas la ira de la familia. Las observaciones de Hogbin (1996: 57), sobre el fenómeno entre los indígenas de Wogeo, Nueva Zelanda, son extrapolables a muchos más casos, incluido el que nos ocupa:

> *The infant-mortality rate is high, and many ailments that to us would be trivial often prove fatal. At such times, although the parents are at first apt to attribute the death to the black arts of an enemy* [βασκανία, φαρμακία, etc., en nuestro caso] *and clamor for aid in taking revenge, the bulk of the population is content to accuse the souls, a reaction that has the comforting effect of absolving them from the dangerous obligation to pick a human culprit.*

Entre un culpable cargado de poderes mágicos, pero tangible, y otro sobrenatural la relación parecería ser disyuntiva y excluyente. Los textos y amuletos mágicos los solapan, sin embargo, con frecuencia: así, el *oculus inuidiosus* no tiene por qué pertenecer siempre a una bruja o comadre, sino que puede ser una emanación o prolongación de una demonesa, como sucede en dos casos analizados por Perdrizet (1922: 25-7).

En el primero, un fresco que decoraba la pared de un convento del siglo IV en Baouit, en el sur de Egipto (Perdrizet 1922: 14 fig. 6), un personaje a caballo, identificado como Sisinio (el mismo santo vencedor de Gelo en nuestras εὐχαί), atraviesa con su lanza a una figura femenina tendida en el suelo, cuyo nombre aparece escrito en griego como Αλαβασδρια[733] (una demonesa). Sobre el cuerpo de esta se encuentra un ojo atacado por un escorpión, dos serpientes, un ibis, un puñal y otras dos armas puntiagudas.

En el segundo ejemplo, una medalla talismánica, una cara muestra a Salomón, montado a caballo, atravesando con una lanza crucígera el cuello de una demonesa

[732] La excepción puede darse cuando exorciza a los demonios un chamán que es capaz de verlos y tocarlos, luchando con ellos en lo que parece un combate cuerpo a cuerpo (tal vez, paradójicamente, espíritu contra espíritu). En las tradiciones neogriegas, el ζούδιαρης, especialista rural en el exorcismo de εξωτικά,aparece en ocasiones entregado a una pugna de este tipo (así en Πολίτης 1904: nº 577).

[733] →§10.5 sobre su probable relación con uno de los nombres de Gelo, Ἀναβαρδαλέα.

innominada, humana de cintura para arriba y escamosa en la parte inferior, que yace tendida en tierra. Acompaña a la imagen la fórmula apotropaica:

φεῦγε, μεμισιμένι (*sic*), Σολομὼν σε διόκι, Σισίννιος, Σισιννάριος.

En el reverso de la medalla, se representa la misma idea (la victoria sobre la demonesa) con otro grupo de imágenes: la demonesa sigue estando en tierra, vencida, pero sobre su cuerpo hay un gran ojo al que atacan, desde abajo, un ibis, una serpiente y un escorpión; por los lados, dos leones; y desde arriba, tres cuchillos. Sobre el ojo está escrito φθόνος, y la escena está rodeada por la fórmula σφραγὶς Σολομόνος, ἀποδίοξον πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ φοροῦντος.

En uno y otro caso, el *oculus inuidiosus* y la demonesa están íntimamente ligados: atacar a la una es atacar al otro. Salomón alanceando a Gelo y los animales que atacan al ojo son, literalmente, cara y cruz de una misma moneda, dos visiones del mismo suceso. El ojo pertenece a la demonesa, se le considera el medio mágico que esta utiliza para obrar el mal (Perdrizet 1922: 30).

A estos dos ejemplos figurativos podemos añadir un conjuro como el neohelénico G42: este se presenta como exorcismo γιὰ τὴ βασκανία, pero en su transcurso dicha palabra no aparece, y en cambio se exorciza con estas palabras a una forma de Gelo:

φύε κακὸ Γελλουϊκὸ, νέϊκο τσ᾽ ἀντρίστικο

Huye, Geluikó malo, hembra y macho.

Fuera de Grecia, hallamos por ejemplo la creencia de que la Luna aoja involuntariamente a los niños, debiendo el *alunamiento* ser objeto de un ritual en que el oficiante se dirige a Luna en segunda persona para ordenarle que devuelva a la víctima *la color* que le ha quitado (→§11.46 sobre Σελήνη como nombre de Gelo).

Este tipo de representaciones nos permiten entender mejor que Βασκανία sea uno de los nombres secretos de Gelo, o que Gelo y Βασκανοσύνη alternen a poca distancia como nombres del mismo personaje. La semejanza entre ambas, percibida desde antiguo por los usuarios de conjuros medicinales, es la misma que lleva en nuestros días a un etimólogo como Filinda a forzar una relación etimológica entre la demonesa y el mal de ojo (→§4.6.).

11.15. Βηματοῦσα y similares.

Dentro de los nombres que aparecen en menos de la mitad de los textos, es uno de los más habituales. Sus variantes aparecen distribuidas de este modo:

Βηματοῦσα	20º (G15, G17, G18, G19, G34)
Βηματοῦ	2º (G15)
Βηματήτω	22º (G16)
Δηματοῦ	2º (G17, G18)

El nombre, formado sobre βήμα, «paso», y βηματίζω, «pasear, caminar», recuerda por tanto otros más antiguos de significado similar, como νυκτοφοῖτις, «la que vaga de noche» (epíteto de Hécate en el himno recogido por Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35. 5). Cf. en el puesto décimo cuarto de la lista de G16 Νυκτοπατοῦσα (→§11.40).

La forma Δηματοῦ, que ocupa el segundo puesto en G17 y G18 frente a Βηματοῦ en su pariente inmediato G15, es una confusión, probablemente por un error de lectura en la copia, que da una lectura aparentemente relativa a δῆμος. La comparación permite en este caso descartar la forma como errónea. [Cf., no obstante, la referencia a la στρίγγ᾽ ἀπὸ λαῶν (→§11.50) y el nombre Λαοιδράκενα(→§12.35)].

11.16. Βορβόρα.

Nombre noveno en la lista de G40D. La palabra está construida claramente sobre βόρβορος, «fango, cieno», y debe pues traducirse como «la fangosa». Los nombres referentes a la suciedad o la impureza abundan en las listas que nos ocupan. Cf. μιαρά (→§11.37), ᾽Απηλόδησα (→§12.8).

En el nivel fónico, por su construcción expresiva mediante sílabas geminadas, se trata de un nombre idóneo, semejante a los de núcleo δαρδαρ, καρκαρ, etc. (→§10.5, →§10.6). Chantraine (1968-80 s.v. βόρβορος) sugiere que a la misma raíz expresiva puede pertenecer βορβορύζω, «sonarle a uno las tripas». Siendo Gelo una devoradora, esta connotación de Βορβόρα tampoco le sería extraña.

11.17. Δαδουχίμη.

Este epíteto ocupa el lugar vigésimo cuarto en G21 y G28. Está formado sobre δᾳδουχέω, «llevar una antorcha», δᾳδοῦχος, «portador de antorcha». En la religión antigua, estas formas pertenecen a un contexto iniciático: δᾳδουχέω τὰ μυστήρια (Them. *Or.* 5. 71a) equivale a «celebrar los misterios»; δᾳδοῦχος era un cargo hereditario del sacerdocio eleusino (X. *HG* 6.3.3, Arist. *Rh.* 1405a20; Tz. *Schol. ad Ranas* 369).

Puede ser una referencia a la luminosidad sobrenatural de la ogresa (cf. la glosa de Hesiquio: *δᾳδουχῶν· διαλάμπων. SPn φωτίζων SP), como la del rostro de Empusa, que brilla flamígero (→E§33.1). Es muy interesante el paralelismo que hace el sofista del siglo IV d.C. Himerio entre la luz de la antorcha del δᾳδοῦχος y la de las λαμπάδες de Erinias y Ποιναί en el Hades:

> τελεῖται μέν, ἀλλ' ἐν τῷ κάτω τεμένει, οὐ πατρὸς μυσταγωγοῦντος, ἀλλά τινος οἶμαι σκυθρωποῦ καὶ πικροῦ δαίμονος· οὐ τὸ δᾳδούχων πῦρ βλέπει, ἀλλὰ τὰς Ἐρινύων καὶ Ποινῶν λαμπάδας.
>
> *Es iniciado, pero en el territorio sagrado de abajo, y no guiado en la iniciación por su padre, sino (creo) por algún demon sombrío y cruel. No ve el fuego de los portadores de las antorchas, sino las lámparas de las Erinias y las Furias.*

Luciano, dos siglos antes, presenta en el Hades a una de las Erinias, Tisífone, con este diálogo entre Micilo y Cinisco (*El tirano*, 22, 14) donde se juega con el mismo paralelismo:

> ΜΙΚΥΛΛΟΣ
>
> Εὖ λέγεις· ἔμβαλέ μοι τὴν δεξιάν. εἰπέ μοι —ἐτελέσθης γάρ, ὦ Κυνίσκε, δῆλον ὅτι τὰ Ἐλευσίνια— οὐχ ὅμοια τοῖς ἐκεῖ τὰ ἐνθάδε σοι δοκεῖ;
>
> ΚΥΝΙΣΚΟΣ
>
> Εὖ λέγεις· ἰδοὺ γοῦν προσέρχεται δᾳδουχοῦσά τις φοβερόν τι καὶ ἀπειλητικὸν προσβλέπουσα. ἦ ἄρα που Ἐρινύς ἐστιν;
>
> *MICILO*
>
> *Bien dicho. Dame tu diestra. Dime —pues eres un iniciado, Cinisco, es evidente, en los misterios de Eleusis—. ¿No te parece similar lo de aquí a lo de allá?*
>
> *CINISCO*

Bien dicho. ¡Mira! Una mujer con antorcha avanza con mirada aterradora y amenazante. ¿Será una Erinia?

Gelo es, pues, semejante a estos démones del Hades que llevan antorchas, así como a la propia Hécate (también σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα, cuando la encuentra la diosa en el *Himno a Deméter* 52), y a los sacerdotes mediadores entre lo sagrado y los iniciandos en Eleusis[734]. Aunque el marco de referencia de las εὐχαί es una cultura donde todos estos elementos ya no están activos, Δαδουχίμη parece un modo de aprovechar parte de esa tradición pasada y hacer de ella una figura siniestra que evoca ritos paganos misteriosos y siniestros. Pervive, en cualquier caso, la idea de que la ogresa, al tiempo que es oscura, posee una luminosidad que no es la natural del sol, sino la vacilante del fuego.

Cf. Σελήνη (→§11.46), Φλεγομώ (→§11.57), Φωτοῦσα (→§11.59).

11.18. Διδακτικός.

Este nombre, trigésimo cuarto en las listas de G21 y G28, es sencillo de traducir («didáctico, instructivo»), pero difícil de interpretar. No se entiende bien de qué modo cuadra en el retrato de la ogresa, aunque puede tal vez ponerse en relación con otros nombres que ponderan su sabiduría [como Σοφωτάτη (→§11.49), que ocupa el puesto trigésimo en esos mismos textos] o la muestran haciendo un uso hábil de las palabras [Λογική (→§11.29), Ψευδομένη (→§11.53)].

11.19. Ἑβδοβάλεος, Ἑβδοβάλεως.

Estas dos variantes, meramente ortográficas, del mismo nombre ocupan el lugar vigésimo noveno en las listas de G21 y G28, respectivamente. Aunque se trata de un *hápax*, la etimología no es complicada: ἑβδο-, «siete», y βαλ-, «disparar»: «la que dispara siete veces».

El simbolismo numérico está abierto a muchas interpretaciones: puede ser meramente intensivo o referirse por ejemplo a un ataque de fiebre o alguna otra dolencia que se prolonga durante una semana. Recordemos también que en algunos de los textos Meletine se retira a una torre después de que Gelo le haya robado los siete hijos que había tenido hasta entonces.

11.20. Ἐπικατάρατη.

[734] Sobre este aspecto de la diosa Hécate v. Von Rudloff 1999: 102-6 y Brown 1991: 46-8.

Ocupa el puesto vigésimo octavo en la lista de G16. «Maldita» es uno de los nombres más sencillos de esta lista, pues se corresponde con los epítetos μυαρά y μυσαρά que aparecen en la parte narrativa de los conjuros: se enfatiza que la ogresa es un ser execrable, al que se quiere alejar mediante el poder mágico de la palabra. El conjuro entero tiene, en efecto, el valor de una oración de mal-decir que sirve para ahuyentar a la ogresa.

Cf. Μιαρά (→§11.37).

11.21. Ζερβατοῦ.

Nombre vigésimo sexto en la lista de G16. Este nominativo expresivo en -ου deriva con toda probabilidad del griego moderno ζερβός, ζερβή, ζερβό, «izquierdo, zurdo». Las connotaciones de lo *siniestro* encajan perfectamente en el retrato de la ogresa.

11.22. Ζῴδιον, Ζούδιον.

La primera forma aparece adjetivada, ζῴδιον πτερωτόν, en el puesto décimo tercero de las listas de G15 y G19; la segunda aparece en el décimo noveno lugar de la G16.

La explicación que dan los diccionarios de griego moderno (así, Μανδάλα 1993, Ανδριώτη 1992) a las formas ζώδιο y ζούδι (derivadas del diminutivo ζῷδιον, de ζῷον: «figurilla de animal, adorno, animal diminuto, signo zodiacal») seguramente es menos pertinente aquí que el sentido especializado que toma la palabra ζούδια en el folklore neohelénico, como «demonios teriomorfos» (de donde el ζούδιαρης, mago experto en el combate contra estos seres, tal como aparece en la tradición 806 de Πολίτης 1904).

Gelo es, pues, un «demonio (alado) con forma animal». Cf. Πετωμένη (→§10.8), Μυῖα (→§11.39), Στρίγλα (→§11.50).

11.23. Todas las subdivisiones del tiempo.

La lista de G16, excepcional por su longitud (setenta y dos nombres), presenta un largo bloque de veintiséis nombres cuya uniformidad semántica y sentido de totalidad aconseja tratar en conjunto. Esta sublista comienza en el puesto 44 y termina en el 70.

῾Ημέρα 44º (G16)

Νύκτα	45º (G16)
῾Ώρα	46º (G16)
Στιγμὴ τῆς ὥρας	47º (G16)
Χρόνου	48º (G16)
Μηνιοῦσα	49º (G16)
᾽Εβδομάδα	50º (G16)
Κυριακή	51º (G16)
Δευτέρα	52º (G16)
Τρίτη	53º (G16)
Τετράδη	54º (G16)
Πέφτη	55º (G16)
Παρασκευή	56º (G16)
Σαββάτο	57º (G16)
Δώδικα μηνῶν	58º (G16)
Μαρτιανή	59º (G16)
᾽Απριλιανή	60º (G16)
Μαϊανή	61º (G16)
᾽Ιουνιανή	62º (G16)
᾽Ιουλιανή	63º (G16)
Αὐγουστιανή	64º (G16)
Σεπτεμβριανή	65º (G16)
᾽Οκτωβριανή	66º (G16)
Νοεμβριανή	67º (G16)
Δεκεμβριανή	68º (G16)
Γενουαρινή	69º (G16)
Φλεβουαρινή	70º (G16)

Este pormenor puede entenderse como un desglose pormenorizado del término Αἰῶνα (→§11.5) que aparece un poco antes (puesto trigésimo octavo) o de Χρόνου (puesto cuadragésimo octavo). La división comienza en las dos mitades del día: día y noche. Después se divide en una unidad menor, la hora, y esta a su vez en el instante (στιγμή), de duración indeterminada. Se retrotrae al término general para tiempo, Χρόνου (nominativo expresivo de χρόνος) y a continuación se refiere al mes y a la semana. Los días de esta se enumeran de domingo a sábado (siguiendo la numeración tradicional que hace del lunes el día segundo: Δευτέρα), y a continuación siguen los doce meses, de marzo a febrero (comenzando, pues, el ciclo anual en primavera).

Mediante este expediente se completa una lista excepcionalmente abultada: se añade a los nombres de la ogresa recibidos de la tradición un subconjunto o lista de

sentido completo, el cronológico. La idea que preside esta inclusión es la de evitar la presencia de la ogresa en todos y cada uno de los momentos posibles: de hecho, la lista de los meses lo es en realidad de los avatares de la ogresa como «la de marzo», «la de abril», etc., con formas adjetivales femeninas. También Μηνιοῦσα es una forma animada: «la mensual». Hay, pues, una vacilación entre enumerar los nombres de las partes del tiempo tal cual (como en el caso de los días de la semana) y construir adjetivos femeninos sobre los nombres de dichas partes, que se traduzcan como «la de...».

Sobre la necesidad de especificar todos los momentos en que el ataque demoníaco es posible como requisito para la eficacia de un exorcismo, v. Stewart 1991: 216-7.

Cf. Αἰώνα (→§11.5), Μεσημβρία (→§11.35), Σαββατοῦσα (→§11.45).

11.24. ῞Ησκιον τῆς νυκτός.

Es el nombre décimo sexto en la lista de G16. «La sombra de la noche» se entiende aquí como un principio animado, que se camufla con facilidad entre las sombras inanimadas de la noche. Politis (1980: 506-8) da información muy interesante sobre la «sombra» (ἥσκιος) en el folklore griego, mostrando que con frecuencia sirve como sinónimo de στοιχειό, «fantasma», si bien «sombra» tiene un sentido más amplio que incluye toda manifestación diabólica. Es, especialmente, la aparición nocturna, νυχτερινὸν φάσμα. En el Epiro, ἡσκιώματα es un nombre de τὰ ἐξωτικά, los seres sobrenaturales.

La sombra es causa de enfermedades: ἡσκιώνομαι es «sufrir de un ataque demoníaco» o «enfermar» por la misma razón.

Gelo, pues, es ἥσκιον en más de un sentido: como alma en pena, como aparición nocturna y como demonio causante de enfermedad y muerte.

Su vinculación con la noche, reforzada en este caso por el vínculo sombra-oscuridad, es un rasgo común a las ogresas, los fantasmas y los seres maléficos. Cf. otros nombres como Νυκτοπατοῦσα (→§11.40), Μελάνι (→§11.33).

11.25. Καλής, Καλησόνα.

Estas formas aparecen en los puestos sexto (G40D) y quinto (G16) respectivamente. La primera es claramente una forma expresiva de καλή, «hermosa». La segunda parece un desarrollo de la primera, con un sufijo que permite un nominativo regular por la primera declinación.

«Hermosa» parece un apelativo impropio para un ser como Gelo, cuya fealdad es enfatizada repetidamente en los textos. Es posible que se trate de una asimilación con un personaje bien conocido del folklore griego, ἡ Καλὴ τῶν ὀρέων, «la Bella de las montañas», que aparece con frecuencia en los textos mágicos (*An. Atheniensia* 119, 12; 122, 27; 245, 33; 600, 15).[735] También llamada ἡ Δέσποινα τῶν ὀρέων, «la Señora de las montañas» (*An. Athen.* 600, 6), se trata de un personaje inquietante, en el que algunos han querido ver una transformación de Ártemis, y cuya pervivencia se encuentra probablemente en la βασίλισσα τῶν βουνῶν, «reina de los montes», o las κουρίτσια τοῦ βουνοῦ, «muchachas del monte», del folklore más reciente (Delatte y Josserand 1934: 221, Lawson 1964: 166-71).[736] El papiro mágico *Bononiensis* 3632 contiene una ilustración en la que el personaje aparece representado como una mujer de largos cabellos que lleva una corona, con cola de pez y garras en los pies (tomo la imagen de Barb 1966):

Καλές κυράδες, «buenas señoras», es de hecho nombre de las Yaludes en el folklore neohelénico de la isla de Miconos (Stewart 1991: 162). La tendencia propiciatoria y eufemística que explica este nombre no es otra que la que hizo antaño de Hécate ἡ Καλλίστη (Barb 1966: 17 n. 35) o hace aún hoy de ὁ καλός ἄνθρωπος un nombre común del Diablo en griego moderno (Πολίτης 1874: 425).

[735] En *An. Atheniensia* 122, 27 el texto del manuscrito dice Καλὴ τῶν Ὀφέων, «la Bella de las Serpientes», pero la comparación con conjuros similares ampara la corrección en ὀρέων.

[736] Sobre la Bella de las Montañas, v. Patera (2015: 284-5), que señala que en una versión tardía de la historia de Alejandro Magno se llama así a la hermana del rey, la cual se vuelve inmortal tras beber de la fuente de la inmortalidad.

Fuera de Grecia, hallamos el nombre de «Hermosa» en un conjuro rumano emparentado con la tradición de los conjuros contra Gelo. En él, se trata de un demonio o demonesa que causa las cataratas y va acompañada por las «damas del viento», *Windmaids* (Gaster 1928: 1005). En un conjuro hebreo contra Lilith, que incluye una lista de los doce nombres secretos de la demonesa, encontramos el nombre, tomado en préstamo del griego sin traducción: Kali (Patai 1990: 227).

11.26. Καλύπτουσα.

Aparece así en quinto lugar en las listas de G17, G18. En el mismo puesto de las listas de G15 y G19 encontramos Καλαπτοῦσα, que parece, pues, una deformación o error de copia.

Este participio femenino activo de καλύπτω, «esconder, cubrir», no puede menos de recordarnos el nombre de la ninfa que retiene a Odiseo en su isla, Calipso, que también suele interpretarse como «la que cubre o esconde» (Chantraine 1968 s.v. καλύπτω).

El nombre resulta especialmente adecuado si se considera que Gelo es a veces vista como una sombra [Ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25)]: como tal cubre a sus víctimas, causándoles enfermedad y, eventualmente, la muerte.

11.27. Καρτιφαγοῦ.

Este nombre compuesto, décimo en la lista de G41, presenta un segundo término inequívoco: φάγω. El primer término es, muy probablemente, κάρτος = κράτος, «fuerza, vigor». Gelo es así «la que devora el vigor» de sus víctimas, mediante su acción vampírica, a través de la sangre o de las *mantecas* de los niños.

Cf. Αἱματοπίνουσα (→§11.4), Βυζοῦ (→§10.3), Ῥοφοῦσα (→§11.44).

11.28. Λογιτόν, Λογική.

Ambos nombres aparecen en undécima posición, el primero en las listas de G15 y G19, y el segundo en las de G17 y G18.

El sentido de estos derivados de λόγος es, con toda probabilidad, peyorativo. Gelo es «palabrera», como se demuestra en el intento de engañar al arcángel Miguel con un nombre falso (G21, G22, G26, G28, G29), o de dar largas a los santos para evitar devolver a los niños que ha robado.

Cf. ῎Απιστη (→§11.7), Διδακτικός (→§11.19), Σοφωτάτη (→§11.49), Ψευδομένη (→§11.53).

11.29. Λυποῦσαν.

Esta forma expresiva del participio activo femenino de λυπέω, que ocupa el puesto décimo en la lista de nombres de G*37,* tiene un significado inequívoco: «la que aflige, la que daña». Tanto sus víctimas directas, los niños, como las indirectas (las madres) sufren en efecto por su causa; o, visto de otro modo, hacen recaer sobre ella la culpa de una desgracia que, de no contarse con Gelo, no habría más remedio que asumir como propia o volcar hacia Dios o la fortuna.

Cf. ᾽Αδικία (→§11.2), Βασκανία (→§11.15), Μητέρων ὀδυρμός (→§11.36).

11.30. Μαβλιστοῦ, Μαυλιστοῦ.

Son las formas décima y novena en las listas de G32 y G40C, respectivamente: la diferencia entre ambas es meramente ortográfica. Delatte y Josserand (1934: 232) interpretan convincentemente el nombre a la luz del gr. moderno μαυλιστής: *la débaucheuse*, «la alcahueta», epíteto que explican por referencia a la acción de la demonesa acercando a hombres y mujeres en las iglesias en G21 (v. en contra G23, donde Gelo aparece *separando*, no uniendo, a hombres y mujeres; pero es posible que no haya contradicción, si las uniones que favorece son las ilícitas y las que disuelve son las socialmente aprobadas).

11.31. Μεθύστρα.

Nombre undécimo en la lista de G33. Que una de las formas de Gelo sea «la borracha» recuerda el modo en que Lamia, en la versión racionalizada de Diodoro, cae en la bebida tras la pérdida de sus hijos (→L§114.3). Si el nombre admitiese una lectura causativa («embriagadora») podríamos ponerlo en relación con el uso que hacen Empusa y Lilith del vino para seducir a sus víctimas (→E§42.3); este aspecto seductor es extraño a Gelo, pero puede ponerse en relación con otro nombre de la misma lista, ᾽Ορχήστρα (→§11.42).

Surge sin dificultad en la imaginación la idea de que la ogresa se embriaga en este caso con la sangre de sus víctimas. Por otra parte, la predisposición endémica a la borrachera es una vieja acusación misógina contra las mujeres, como puede verse en las comedias aristofánicas. La ogresa, centro magnético en el que se concentran todos los vicios (comenzando por la genérica ᾽Αδικία; →§11.2), no puede dejar de presentar también este.

11.32. Μελάνι.

Nombre trigésimo sexto en la lista de G16. Esta forma neutra del griego moderno ha adquirido un valor específico: «tinta»; como manifestación de la ogresa cuadraría más el sentido genérico de μελανός. Cabe dudar si no tenemos un error en la copia, respecto a una forma femenina del adjetivo: μελανή, «la oscura, la negra» (cf. tb. el valor del neutro τὸ μέλαν en Sophocles 1900 s.v. μέλας 2 (b): = σκότος, *darkness*).

Barb (1966: 16 n. 23) indica que los demonios femeninos, en especial el útero personificado, son con frecuencia invocados como μελαίνη μελαινομένη. «Oscura» como la tinta encaja bien con otros nombres de Gelo, como «sombra de la noche» [ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25)] o «la que cubre» [καλύπτουσα (→§11.27)][737].

11.33. Μελχισεδέκ, Μελχησεδέκ.

No es fácil comprender cómo este personaje bíblico ha llegado a aparecer como uno de los nombres de la ogresa. Una y otra forma aparecen en décimo tercera posición en G21 y G28, respectivamente. La primera forma es la correcta, mientras que la segunda es un error común por itacismo.

Melquisedec fue según la tradición rey de Salem y sacerdote de El Elyon, puesto desde el cual bendice a Abraham (Gn. 14: 18-20). El hecho de que no se mencione en este pasaje bíblico su genealogía ni la fecha de su muerte dio lugar después a muchas especulaciones. San Pablo (Heb. 5, 5-10, 7) utiliza la figura de Melquisedec, que sin ser de la familia de Leví es sacerdote, para justificar que igualmente Jesús es sacerdote en la misma línea, no por linaje sino por especial designio divino. En las leyendas talmúdicas se le da, en cambio, a Melquisedec una genealogía bien concreta, al identificársele con Shem, uno de los hijos de Noé (Rappoport 1995: I 260; *Genesis Rabba* 44).

Más pertinente en nuestro caso puede ser el comienzo de la entrada que le dedica la *Suda* (s.v. Μελχισεδέκ):

> Μελχισεδέκ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ καὶ βασιλεὺς τῶν Χαναναίων. οὗτος κτίσας πόλιν ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ Σιὼν ἐπωνόμασεν αὐτὴν Σαλήμ, ὅ ἐστιν εἰρήνης πόλις· ἐν ᾗ βασιλεύσας ἔτη ριγ′ ἐτελεύτησε δίκαιος καὶ παρθένος. ἀγενεαλόγητος δὲ εἴρηται παρὰ τὸ μὴ ὑπάρχειν ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀβραὰμ ὅλως μηδὲ γενεαλογεῖσθαι τὸ παράπαν.

[737] En las medidas contra el mal de ojo aparece también el negro; así, en Rumanía: «Para combatir el mal de ojo (deochin) es frecuentísimo también emplear, sobre todo cuando se trata de niños pequeños, el benghin o mancha negra producida con ceniza o barro y que se imprime en la frente de las criaturas a las que se quiere preservar del terrible mal» (Cortés Vázquez 1955: 31).

Melquisedec, sacerdote de Dios y rey de los cananeos. Habiendo fundado este una ciudad en el monte llamado Sión, la llamó Salem, esto es, la ciudad de la Paz. Habiendo reinado en ella ciento trece años murió justo y virgen. Se le ha llamado «sin genealogía» por no ser del linaje de Abraham en absoluto ni dársele genealogía alguna.

Melquisedec, pues, muere virgen como Gelo, sin dejar descendencia. Este es, seguramente, el nexo que los une: una asociación especialmente llamativa, porque en la literatura judía Melquisedec aparece identificado o asociado con cierta frecuencia precisamente con Miguel, el oponente angélico de Gelo, como dirigente de los ejércitos celestes (Davila 1996). [Pero esta no es la única paradoja notable que proporciona la visión panorámica de la tradición a la que pertenecen las εὐχαί: aún más llamativo es el hecho, señalado por Greenfield (1989: 93 n. 17) y Winkler (1931: 127-50), de que Meletine, víctima en las versiones helénicas, se identifica en cambio con la demonesa que mata a los niños en algunos conjuros no griegos].

Cf. ᾽Ατικνοῦσα (→§11.12).

11.34. Μεσημβρία.

Este nombre, undécimo en la lista de G41, décimo quinto en la de G40D (con alargamiento expresivo: Μεσημβρίας), es uno de los más interesantes, pues liga a Gelo con la tipología del *demon meridianus*, «demonio del mediodía», de la que ya hemos hablado extensamente en relación con Empusa (→E§38.1).

Es muy frecuente que los exorcismos griegos se refieran a la actividad especialmente insidiosa de los demonios a mediodía y a medianoche (Stewart 1991: 216).

11.35. Μητέρων ὀδυρμός.

Nombre trigésimo primero en la lista de G16. «El lamento de las madres», probablemente por la muerte de sus hijos a mano de la ogresa. En efecto, va precedido en la misma lista por θάνατος παιδίων (→§10.7). Gelo trae, así, la muerte a los hijos y la desdicha a las madres.

Cf. Λυποῦσαν (→§11.30).

11.36. Μιαρά.

Ocupa el duodécimo lugar en las listas de G33 y G34, el primero en la de G37, el cuarto en la de G41. El mismo adjetivo, que admite varias traducciones («execrable, abominable, inmunda, profana, sacrílega»), acompaña regularmente al nombre de la demonesa en la parte narrativa de varios textos (G12, G13, G15, G16, G19, G22, G26, G29, G33, G34, G37, G38, G40D). En G41 el adjetivo está reforzado con la raíz παντ- : παμμίαρον γύναιον. En G10 y G11 aparece el sinónimo μυσαρά[738].

La posición en primero o duodécimo lugar es privilegiada: quienes introdujeron el nombre debieron pensar, no sin razón, que este nombre no podía faltar por estar unido íntimamente a la demonesa. Después de todo, en muchas ocasiones, en la parte narrativa de los textos se la llama sencillamente ἡ μιαρά, sustantivizando el adjetivo.

El sentido del adjetivo es el de señalar una impureza extrema. Hesiquio, por ejemplo, define el neutro plural μιαρά como μεμιασμένα, ἀκάθαρτα. Dicha impureza puede provenir por ejemplo de una mancha de sangre, o bien del contacto de los muertos con los vivos, como sugiere la referencia del mismo Hesiquio a los días de las Antesterias, en que las almas de los muertos subían al mundo de los vivos, como μιαραὶ ἡμέραι (μιαραὶ ἡμέραι· τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν αἷς τὰς ψυχὰς τῶν κατοιχομένων ἀνιέναι ἐδόκουν).

En la comedia y en los oradores es un insulto habitual (Chantraine 1968-80 s.v. μιαίνω). En los textos cristianos, μιαρός es también un insulto, aplicado con frecuencia a autores u opiniones paganos o heréticos. Así, la *Suda* s.v. Πρόκλος se refiere a los ataques de Proclo contra los cristianos diciendo que puso en movimiento su lengua inmunda y soberbia (κατὰ Χριστιανῶν τὴν μιαρὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλῶσσαν κινήσας); en los concilios de los primeros siglos, por ejemplo el de Éfeso del año 431, hallamos referencias frecuentes a las doctrinas condenadas por heréticas (las de Nestorio, en este caso) como μιαρὰ δόγματα (*Concilia Oecumenica* 1, 1, 1, p. 34; 1, 1, 3, p. 65; 1, 1, 4, p. 32; 1, 1, 5, p. 16; 1, 1, 7, p. 4, 106, 148).

La noción de impureza aparece varias veces en la caracterización de las ogresas: así, el tiburón, la comadreja y Lamia lo son por —supuestamente— parir por la boca; un escolio nos dice que la razón por la que se llamaba Empusa a la madre de Esquines, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (E3), vale tanto como decir que lo era ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι Ἔμπουσα (E3-1) o bien (ἐκ τοῦ) πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια (ποιεῖν) (E3-2).

[738] Una variante de este último adjetivo, μυσερά, aparece en un amuleto bizantino contra Gelo editado por Barb (1964: 13).

En el caso de Gelo, μιαρά señala su pertenencia, como la herejía y el paganismo, a un ámbito irrecuperable, completamente opuesto a la voluntad de Dios. Si es μιαρά, no hay con ella otra postura aceptable que la de impedirle por completo la entrada, como se actuaría con un objeto fétido cargado de miasmas (μίασμα es de hecho pariente inmediato de μιαρά: cf. Chantraine 1968-80 s.v. μιαίνω), por ejemplo el cadáver putrefacto de un apestado; o bien, si ya ha entrado, buscar el modo más expeditivo de librarse de su presencia.

El nombre tiene paralelos en las versiones no griegas del conjuro: así, en una rumana la demonesa se llama «espíritu impuro» (*unreiner Geist*: Winkler 1931: 114); en otra, armenia, se denomina al demonio (masculino en este caso) «malo e impuro», «maldito e impuro» (*böse Unreiner*, *verfluchter Unreiner*: Winkler 1931: 104, texto 22); en una siria, la ogresa es «el espíritu maligno e inmundo», *der böse und unsaubere Geist* (Winkler 1931: 103, texto 20).

Sobre la noción de impureza en el pensamiento griego, v. Vernant 1954, Douglas 1991, Parker 1983 (con amplia bibliografía).

Cf. Βορβόρα (→§11.7), Ἐπικαταράτη (→§11.21).

11.37. Μοῖρα, Μοιραδού.

Ambos nombres son contiguos en la lista de G16, en cuadragésimo primero y cuadragésimo lugar respectivamente. La forma simple es el nombre común en griego para «parte, suerte, sino» o bien, personalizada, para la diosa del Destino. Con frecuencia se entiende en sentido negativo, como «desgracia, muerte». Otro de los nombres de Gelo, Κλωσσαρία, deriva quizá de Κλωθώ, una de las tres Moiras (→§12.32).

La forma Μοιραδού es, como tantos otros nombres de la ogresa, un hápax expresivo, construido sobre el sustantivo simple o, más probablemente, formado a partir del adjetivo correspondiente μοιραδίος, «fatal». Cf. Χαροῦσα (→§11.60).

11.38. Μυῖα.

Ocupa uno de los puestos principales, el duodécimo, en G12 y G26. En ambos casos va complementada por el adjetivo que aparece en la posición ‘doce y medio’, πετωμένη. En G40B, que contiene los nombres de Gelo pero no la parte narrativa característica de las εὐχαί, ocupa el puesto décimo con la grafía equívoca Μηα.

En la parte narrativa, Gelo aparece también en alguna ocasión como «mosca voladora». En G12 la demonesa toma esta forma para introducirse en el castillo de

Meletine. En G29, el arcángel Miguel se dirige a ella llamándola μυιῶν σατανομυῖα. En G33, G34 y G41 ella misma afirma que una de sus formas es la de μυῖα πετομένη, exactamente la combinación que forman los nombres 12º y 12º 1/2 al final de las listas de G12 y G26. También fuera de Grecia, en versiones rumanas del conjuro, hallamos que la demonesa *verwandelt sich in Fliege* (Winkler 1931: 115, textos 38 y 39) o en mosquito, *Mücke* (Winkler 1931: 116 texto 40).

La creencia popular en que los demonios pueden tomar con frecuencia la forma de moscas está bien atestiguada (Perdrizet 1922: 21; *Legenda aurea* CXLV: *frequenter daemones circa nos volitant sicut muscae*). Uno de los demonios del folklore judeocristiano, diabolización de un dios cananeo, es de hecho conocido con el nombre de Belcebú (Beelzebub, Βεελζεβούλ), «Señor de las moscas», según la traducción de la Septuaginta: Βααλ μυῖαν θεὸν (2*Re* 1: 2-16.). La importancia de este demonio llega a ser tal que en el Nuevo Testamento (*Mt.* 12: 24, Mc 3: 22, *Lc.* 11: 15), se le denomina ἄρχων τῶν δαιμονίων, cargo que se le reconoce también en el *Testamento de Salomón* (2: 9, 3: 5-6). Merece la pena notarse que, según nos dice Epifanio, autor eclesiástico de los siglos IV/V, el traductor Aquila y sus seguidores consideraban a Belcebú ἄρχοντα τῶν νεκρῶν (Epiph. Const. *De mensuribus et ponderibus* 86, 11). En una versión rumana del conjuro contra la demonesa, su décimo octavo nombre secreto es precisamente *Berzebuti* (Winkler 1931: 115); en otra, se la presenta como Avestita, ala de nuestro emperador el señor Belcebú: *Avestita, Flügel unseres Kaisers des Herrn Beelzebub* (Winkler 1931: 116).

La metamorfosis en mosca no es, por otra parte, patrimonio exclusivo de los demonios: también se atribuye, por ejemplo, a las brujas tesalias en el *Asno de oro* de Apuleyo, II, 22: *et aues et rursum canes et mures immo uero etiam muscas induunt.*

Cf. Πετωμένη (→§11.8).

11.39. Νυκτοπατοῦσα.

«La que camina de noche». Este nombre, décimocuarto en la lista de G16, recuerda poderosamente a los adjetivos de sentido muy similar aplicados a diosas paganas. Así, se invoca como νυκτεροφοῖτι, «la que vaga de noche», a Hécate en el himno recogido por Hippolyt. *Ref. Omn. Haer.* 4. 35. 5; en uno de los himnos órficos es Ártemis la que recibe el apelativo de νυκτερόφοιτε (Orph. *H.* 36. 6). Otra variante del mismo adjetivo, νυκτίφοιτος, se aplica a Ártemis en Ant. Lib. 15. 2, y se utiliza también para referirse al στρίγλος, un ave nocturna, cuyo nombre recuerda inmediatamente el de la *strix* o στρίγλα (Hsch. s.v. στρίγλος· τὰ ἐντὸς τοῦ κέρατος. νυκτίφοιτον. καλεῖται δὲ καὶ νυκτοβόα. οἱ δὲ νυκτοκόρακα).

Otro sinónimo, νυκτιπόλος, se emplea para adjetivar a Brimo en A.R. 3. 862, a Ártemis-Hécate en Corn. *ND* 72, a Hécate en A.R. 4. 829 y Nonn. 44. 195. Un coro del *Ión* de Eurípides, vs. 1048-9, se dirige a Enodia como ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις. En la *Helena* del mismo autor, Menelao cree estar ante un νυκτίφαντος πρόπολον Ἐνοδίας cuando se encuentra con su esposa (v. 570).

Aún en el siglo XII *Nocticula* es, según el eclesiástico Juan de Salisbury, el nombre de la diosa con la que vuelan de noche las brujas (*Policraticus* II, 17).

Al andar de noche, Gelo se sitúa pues en el mismo espacio tenebroso y lunar donde la tradición coloca a diosas como Hécate (Ártemis, Enodia), a las aves nocturnas de mal agüero y a las brujas (enemigas, como ella, de los niños).

Cf. Βηματοῦσα (→§11.16), Ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25), Μελάνι (→§11.33), Σελήνη (→§11.46).

11.40. Ξιρομαστου.

Ocupa el sexto lugar en la lista de G40B. Ξιρο- debe, con toda probabilidad, enmendarse en ξηρο-, «seco», y el segundo elemento de la palabra es μαστός, «pecho». Tenemos, pues, otro nominativo expresivo en -ου construido sobre un nombre en -ος.

En principio, tanto «la de pechos secos» como «la que seca los pechos» son apelativos adecuados para Gelo: pero debe preferirse sin duda alguna la segunda interpretación, causativa, a la luz de la confesión de la propia demonesa en muchos de los textos. Así, en G19 leemos que bebe la leche de las mujeres y sus pechos se abrasan:

> ἐγὼ πίνω τὸ γάλα τῶν γυναικῶν καὶ ἀποφρύσσουν οἱ μαστοὶ αὐτῶν.

En G21 y G28, no se habla de calor sino de frío. Gelo enfría la leche materna:

> ἐγὼ ποιῶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν ψυγῆναι. (G21)

> ἐγὼ ποιῶ τῶν γυναικῶν γάλα ψύχειν. (G28)

En G33 y G34 frío y calor se combinan: Gelo enfría a las jóvenes, las marchita y seca su leche:

> ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψήνω καὶ μαραίνω καὶ τὸ γάλα των ξηραίνω.

En G22, la acción se describe como un cierre que impide el fluir del líquido[739]:

ἐγὼ ποιῶ αὐτὰς καρδίαν πονέσαι, γάλα σφῖξαι.

En G29 y G41, el término utilizado es precisamente «secar», ξηραίνω:

ἐγὼ ὑπάγω πιάσαι γυναικῶν καρδίαν καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνων. (G29)

γυναικῶν γάλα ξηραίνω (G41)

En G37, la demonesa «seca» las fuentes, entrampa a las vírgenes, provoca abortos y abrasa la leche materna:

πήγας καὶ λίμνας ξηράνω καὶ παρθένους μηχανήσω καὶ τὰς ἐγγαστρωμένας γυναῖκας ἀποβληθὲν καὶ τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω.

Incapacitada para ser madre por su muerte temprana, carente por tanto de leche en sus pechos, Gelo desea que las mujeres a las que ataca tampoco puedan amamantar a sus hijos. En otras ocasiones, las ogresas sustituyen a la madre y amamantan a los niños: en esos casos, sus pechos están llenos e hinchados, pero no de leche, sino de veneno (así, la hindú Putana: O'Flaherty 1976: 214-5; la mesopotámica Lamashtu: Scurlock 1991: 182, n. 227).

Cf. Ἀτικνοῦσα (→§11.12), Βυζοῦ (→§10.3), Παντεξηρία (G34).

11.41. Ὀρχήστρα.

Este nombre, octavo en las listas de G33 y G34, no debe interpretarse literalmente como «orquesta», sino como apócope de ὀρχήστρια: «la que baila» (cf. la vacilación entre Παιδοπνίκτρια y Παιδοπνίκτρα, →§10.7). En la lista de G33 hay una rima entre tres términos: Χαρχαρίστρα (5º), Ὀρχήστρα (8º) y Μεθύστρα (11º). En la de G34 la rima se da entre Χαρχαρίστρα (5º), Ὀρχήστρα (8º) y Βρεφοπνίκτρα (9º). El deseo de hallar la rima (consonante en G33) puede haber condicionado la elección del sustantivo en vez del adjetivo.

En el folklore neohelénico, la danza y la música están especialmente asociadas a las Nereidas, a las que se oye a veces pasar a medianoche en dirección a las montañas,

[739] En G30, Gelo obstruye también el fluir de un líquido, en este caso el agua de las fuentes: ἐγὼ ὑπάγω πηγὰς ὑδάτων ἀποκλεῖσαι.

donde bailan acompañadas por el tambor y el violín. La danza de las Nereidas es temible por contagiosa:

> *In Doxario there was a girl who could see the nereids and the lamias (they are the same). These creatures are very beatiful and they dance very well. The girl wanted to go out with them whenever she saw and heard them. Her brothers had a hard time keeping her inside the house, for she kept saying, «Oh, listen to them singing. Look at their dance. I want to go with them».* (Blum y Blum 1970: 115).

Las ogresas, relacionadas con frecuencia con la música, lo están a veces también con la danza: así, en un poema popular neogriego que ya hemos tenido ocasión de ver, la Lamia de la costa reta a un joven pastorcillo a tocar la flauta mientras ella baila. Ganará quien resista más tiempo (Πολίτης 1871: 204; →L§120.14):

> —Λάλα το, Γιάννη μ᾽, λάλα το, λάλα το σουραῦλι·
> κι᾽ ἄν ἀποστάσῃς στὸ χόρο, γυναῖκα νὰ μὲ πάρῃς.
> κι᾽ ἄν σ᾽ ἀποστάσω λάλημα τὴ στάνη σου νὰ πάρω.
>
> *—La flauta, Yanis, tócala, tócala tú la flauta.*
> *Si al baile me cansaras, ten que por mujer me ganas.*
> *Pero tus reses tomaré si al canto te agotara.*

En este tipo de historias, la música suele tener una connotación sexual, y la capacidad sobrenatural de la ogresa para agotar a su pareja expresa el temor a un deseo femenino voraz e inagotable. Solo cuando el pastor logra dormir a la ogresa (como sucede en algunas versiones del romance de la Serrana de la Vera), logra salir indemne del encuentro (→E§42.2).

Estas connotaciones son extrañas al personaje de Gelo, que fuera de esta lista no aparece nunca marcada como seductora o atractiva (a diferencia de otros personajes como Lamia o Empusa). No es el único caso en que la lista de G33 atribuye rasgos a Gelo que no se encuentran fuera de ella, y que son en cambio más o menos comunes en otras ogresas. También el nombre Μεθύστρα, undécimo en la lista, tiene como hemos visto referentes en la borrachera de Lamia o en el vino que Empusa da a Menipo, pero no en los demás textos sobre Gelo.

Podemos concluir que en la lista de G33 (y en menor medida en la de G34, emparentada con ella) se han introducido rasgos propios de una *seductora diabólica*, los cuales casan mal con el personaje de Gelo en concreto, aunque no disuenan con el tipo más general de la ogresa. En versiones no griegas del conjuro aparecen alguna vez referencias también aisladas en este sentido, por ejemplo la afirmación de que la

demonesa seduce a las mujeres (*betört die Frauen*) que hallamos en una versión rumana (Winkler 1931: 115)[740].

11.42. Πελαγία.

Aparece en sexto lugar en la lista de G13. La imagen de una Gelo «marina» recuerda inmediatamente a la Λάμια τοῦ γιαλοῦ, «Lamia de la playa», del folklore neohelénico (Πολίτης 1871: 204), así como a las «mujeres marinas» que resultan ser Onoscélides en los *Relatos verídicos* de Luciano[741]. Hasta qué punto se asociaba a Gelo con la costa lo testimonia el hecho de que en ocasiones su nombre se siente como derivado de γιαλός, y se escribe acordemente (→§4.3)

La vinculación de Gelo al mar es, además, un rasgo recurrente de los textos. En las oraciones donde Gelo se enfrenta a san Sisinio (y a uno o más de sus hermanos), los santos la encuentran casi siempre junto al mar (G10, G11, G12, G13, G15, G19). En G10 y G11, la demonesa se arroja al mar para huir de la persecución (en G13, G15 y G19 se convierte, además, en pez). En G12 intenta llegar al agua pero es atrapada antes de poder hacerlo. El episodio de la huida al mar aparece también en las versiones rumanas, como esta aportada por Gaster (1928: 1017), en la que el olivo confiesa a los santos que persiguen al espíritu maligno:

> *Yes, I have seen him plunging into the sea, and he is playing with the fishes of the deep.*

En tres de las oraciones donde el valedor es san Miguel, este no desciende, como es habitual en las demás εὐχαί de este tipo, del cielo, sino del monte Sinaí (G21, G27, G28). Este dato, raro en las versiones griegas, es habitual en cambio en otras foráneas. Así, en las hebreas se asegura que la demonesa (Lilith) habita en las cercanías del monte, en el Mar Rojo, al que huyó tras abandonar el Paraíso (Winkler 1931: 107, texto 26; Hurwitz 1992: 190-1); en un conjuro germánico, tres ángeles se encuentran con la

---

[740] El baile aparece como causa inmediata de la conversión de una mujer embarazada en demonesa reproductora en la leyenda budista sobre la ogresa infanticida Kishimojin:

> *Once there was a cowherd in Rajagriha. Soon after he married, his wife conceived. At that time the townspeople held a large gathering to welcome a sage who happened to visit Rajagriha. Among the townspeople were five hundred men who set out to attend. On their way to the gathering they met the cowherd's wife who was carrying a big pot of milk. They said to her, «Why don't you join our dancing and have a good time with us?» Forgetting that she was carrying a baby, she danced with abandon, which caused her to miscarry. The five hundred men left, not caring for the agonized woman. She resolved to take revenge on them at any cost. She exchanged the milk for five hundred pieces of fruit. Just at that moment, she happened to see the sage walking nearby, so she offered him the fruit and made a frightful pledge: «By the benefit of offering this, I wish to be reborn in Rajagriha and kill all the children of the towns people by eating them.» This evil wish caused her to be reborn as Kishimojin* («Kishimojin» 1980).

[741] En una versión judía del conjuro contra la demonesa (Lilith), esta habita «en las islas del mar», como las Onoscélides lucianescas (Gaster 1928: 1029).

demonesa (llamada aquí Agripina) cuando bajan del Sinaí (Winkler 1931: 120 textos 44, 45). También en una versión rusa, recogida por el mismo Winkler (1931: 116 texto 41), san Sisinio ve a la demonesa (en este caso, las doce hijas de Herodes, espíritus de la fiebre), en un pilar de piedra cerca del Mar Rojo (*auf einer Säule aus Stein in der Nähe des Roten Meeres*).

La vinculación de los demonios de la enfermedad con el mar aparece también en los conjuros en castellano y otras lenguas contra la Mala Rosa, estudiados por Pedrosa (1993: 128, 135, 137), conjuros que muestran una notable semejanza (y un probable parentesco) con la tradición general en la que se inscriben las εὐχαί griegas. Dentro de la tradición griega, destaca por su antigüedad el conjuro del siglo III d. C. contra la demonesa de la migraña, Antaura, por desgracia fragmentario, que dice lo siguiente (texto griego tomado de Kotansky 1991: 113):

πρὸς ἡμικράνι<ο>ν ᾽Ανταύρα
ἐξῆλθεν ἐκ τῆς
θαλάσσης, ἀναβόησεν ὡς
ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς.
ὑπαντᾷ αὐτῇ ″Αρτεμις ᾽Εφεσ[ία]·
«᾽Ανταύρα, πο[ῦ]
ὑπάγ{ι}εις ἡμικρ[άνιο]ν;
[μ]ὴ οὐ[κ ε]ἰς τὰν . . . . »

Para la migraña. Antaura salió del mar; gritó como un ciervo; chilló como una vaca. Se encuentra con ella Ártemis Efesia: «¿Antaura, a dónde llevas la migraña? No a...».

En los textos griegos sobre Gelo hay aún más referencias al mar. En G21 la demonesa se atribuye, entre otros cometidos malignos, el de enviar al mar la marejada, para hacer zozobrar los barcos (ἐγὼ πέμπω τῇ θαλάσσῃ κλύλυνα ποντίζειν τὰ πλοῖα); en G28 se expresa de modo muy similar, aunque en este caso sea discordia (μάχην) lo que envía con tal cometido (ἐγὼ πέμπω τῇ θαλάσσῃ μάχην ποντίζειν τὰ πλοῖα). En G34, personifica al mar, al afirmar que lo enfurece para hundir las naves (ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν εἰς τὸ καταποντίσαι τὰ πλοῖα). El motivo aparece fuera de las versiones griegas: así, en una abisinia, a la demonesa (Ainat) le basta mirar a un buque para hacer que vuelque: *Blickt sie auf ein Schiff, so wirft sie es um* (Winkler 1931: 95, texto 16).

El mar se asocia simbólicamente a la muerte (v. bibliografía sobre este punto en Barb 1966: 17 n. 45), y por tanto no es de extrañar que con frecuencia las ogresas lleven allí sus víctimas, como en el caso de los piojos que, según se cree en Poitou, retuercen los cabellos de los niños rebeldes hasta hacer con ellos una cuerda, con la que los arrastran

hasta el río o el mar (Amades 1957: 265). Otras veces, los restos de monstruos son arrojados al agua para terminar de dispersar la fuerza maligna presente en ellos (Irving 1990). Así sucede con Gelo en G31 y G36, donde el mar aparece, junto a los ríos, como el lugar donde Dios dispersará a la demonesa, tras hacer llover fuego del cielo sobre ella [ἐπιβρέξει ἐπὶ σε κ(ύριο)ς ὁ Θ(εὸ)ς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπίσει ἐπὶ ποταμὸν καὶ ἐπὶ θάλασσαν: G31; ἐπιβρέξει ἐπὶ σὲ Κύριος ὁ Θεὸς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπίσει σε ἐπὶ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὴν θάλασσαν: G36]. En un conjuro neogriego contra el demonio de la ictericia, se le ordena a este *go and plunge into the deepest waters of the sea and never return* (Stewart 1991: 228). En un conjuro rumano contra el demonio que provoca las cataratas, la Virgen María hace que las tres hermanas del Sol arrojen al espíritu maligno fuera de los ojos del enfermo y que, tras romperlo en mil pedazos, vaya a parar al mar, llevado hasta allá por los cuernos de los bueyes (Gaster 1928: 1007). En Siebers 1983: 174-5, una secuencia semejante se encuentra aplicada al *jettatore* o fascinador que arroja sin quererlo el mal de ojo[742]. «Vete al mar» es, en fin, una maldición habitual para alejar al búho, ave de mal agüero, en el folklore tunecino (Barb 1966: 18 n. 60).

Una variante curiosa, vagamente reminiscente acaso de las versiones en que la ogresa y la madre de los niños tienden a confundirse en un solo personaje, es la eslavo-rumana aportada por Gaster, en la cual es la propia Meletia (=Meletine) quien va a la orilla del mar y encuentra allí un refugio para dar a luz a su sexto hijo:

> *When Meletia was to give birth to another child, Meletia, frightened of the Devil, run away until she came to the sea shore. There she found a leaden cave covered with lead and the doors of lead, wherein she placed food for a year sufficient to keep three women, as she had taken two servants with her to attend her* (Gaster 1928: 1016).

11.43. Ρουροῦσα, Ῥοφοῦσα.

Ρουροῦσα, que aparece en el puesto décimo noveno de la lista de G15 , G17, G18 y G19, y Ῥοφοῦσα (nombre décimo octavo de G34) parecen, por posición y semejanza formal, variantes del mismo nombre.

Ρουροῦσα, con duplicación silábica, está formado de modo similar a los nombres de núcleos καρκαρ, δαρδαλ, etc. Ῥοφοῦσα, aunque probablemente emparentada con las otras dos formas, tiene un significado peculiar, como participio de

[742] La cita pertenece a un cuento de Teófilo Gautier, *Jettatura*, cuyos materiales están tomados en gran medida de la tradición popular napolitana a través de dos obras cultas: la *Cicalata sul fascino* de Niccolo Valeta y la *Mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano* de Andrea de Jorio (Siebers 1983: 177-80).

ῥοφέω, «tragar, engullir». Gelo devora, en efecto, a los niños (en especial, bebe su sangre: →§11.4 y come sus μυελοί: G10, G23, G30, G41, su hígado y οἰκονομία: G5).

Cf. Αἱματοπίνουσα (→§11.4), Καρτιφαγοῦ (→§11.28), Φίλαχρος (→§11.56).

11.44. Σαββατοῦσα.

Este nombre, décimo octavo en G15, G17, G18 y G19, décimo séptimo en G34, puede interpretarse de modo distinto según se ponga en relación con el sábado (y, eventualmente, con la costumbre judía de celebrarlo) o con el *sabbath* o aquelarre de las brujas[743].

Otra interpretación plausible es poner Σαββατοῦσα en relación con los femeninos σαββάτωσις y σαββώ, que designan una enfermedad de la ingle.

Con respecto al sábado en el folklore neohelénico, escribe Natsouli (1987: 83) Τὸ Σάββατο εἶναι ἡ ἡμέρα τῶν φαντασμάτων. Es, además, día predilecto de las brujas (la conexión con el sabbat brujeril es clara) y la superstición advierte que no se deben cortar telas para vestidos ese día, ya que se convertirán en σάβανα, «sudarios».

Al situar a Gelo en relación con el día y/o con la fiesta de las brujas se la coloca en el territorio de los enemigos de Cristo, sean judíos o brujas: todos ellos son acusados de matar a los bebés de los cristianos.

Sobre Gelo y las divisiones del tiempo, →§11.24.

11.45. Nombres relativos a la luna (Σελήνη).

Siete de las dieciocho listas presentan un nombre alusivo al astro nocturno. Las formas atestiguadas son las siguientes:

Σελήνη	15º (G19)
Σεληνινούς	6º (G10)
Σεληνητό	15º (G15)

[743] En realidad, a despecho de que se hayan propuesto para él muchas etimologías pintorescas, es sumamente probable que el nombre de la asamblea de las brujas derive del día festivo judío (Caro Baroja 1966: 120; Robbins 1988 s.v. *aquelarre*); con el mismo trasvase de sentido, en los dialectos del Delfinado y de Saboya están testimoniadas en el siglo XIV *snagoga*, «danza nocturna con seres míticos imprecisos» y *synagogue*, «reunión de herejes», ambas derivadas de la *sinagoga* judía (Ginzburg 1991: 80). La asociación de los «asesinos de Cristo» con demonios, herejes y brujas es habitual en el folklore (Ginzburg 1991: 63-80; con frecuencia se les acusa, como a las ogresas, de matar y devorar niños (Russell 1995b: 93).

Σεληνιοτό	15º (G17, G18)
Σεληνοῦ	7º (G29)
Σεληνούς	8º (G22)
Ἑλληνοῦς	8º (G26)

La raíz σελην- se conserva claramente en todas las formas, salvo la última, que sin embargo, por forma y colocación, no puede ser otra cosa que una deformación en la copia, seguida de (o causada por) acercamiento a la raíz ἑλλην-, «griego». Los nominativos en -ου (gramaticales) y en -ους (expresivos) pertenecen a tipos que ya hemos visto repetirse muchas veces en estas listas. Las formas en -το parecen nominativos neutros, pero los hipotéticos adjetivos de origen verbal a los que pertenecerían no tienen uso alguno, fuera de estas listas.

La vinculación con la luna, que podría ser polisémica, queda delimitada y aclarada por el resto de los datos que tenemos sobre el personaje. Hay que pensar en la luna identificada con Ártemis y con Hécate; en la aparición de Empusa a Apolonio, que tiene lugar ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ (E12A); en la confesión de Onoscélide de que, generalmente, anda por la luna (*Testamento de Salomón*: →E§38.2); en la escena pergeñada por Luciano en que junto a Hécate aparece una Luna totalmente empusea que cambia de forma (Luc. *Philops.* 14). Una luna, en fin, asociada de modo nítido a lo femenino, lo sobrenatural y lo siniestro; la misma luna que, según las creencias del folklore extremeño, actúa como una ogresa del tipo de Gelo, robando la fuerza vital (el «color») de los jóvenes:

Luna, lunera,
que por aquí pasaste,
el color de Fulano
te lo llevaste[744].

La Luna tiene una larga tradición como ogresa o asustachicos. Sobre su función en este sentido en Cataluña escribe Amades (1957: 267):

> *Las madres de la Tierra Alta sienten recelo de que los pequeñuelos, y en especial las niñas, salgan fuera de techado las noches de luna llena, pues creen que el satélite les chupa la vida y les absorbe la salud. Si se orina a la vista de la luna, los rayos de esta se adentran en el cuerpo y ocasionan graves transtornos. Por efecto de estas creencias amenazan a los niños, diciéndoles que la luna se los llevará consigo. En Bot aseguran que en el relieve del satélite se ven las figuras de*

[744] Agradezco sobremanera a mis alumnas del Instituto *Vegas Bajas*, de Montijo, curso 98-99, en particular a Inmaculada Vargas Díaz, haberme confiado el texto de esta oración o conjuro tradicional dirigido a la luna. Motiva el conjuro la creencia de que la luna, inadvertidamente, causa efectos semejantes al mal de ojo: astenia y debilidad, los cuales solo pueden curarse dirigiendo un triple rezo a la misma acompañado de una práctica ritual (echar tres gotas de aceite en un vaso de agua).

una madre que peina a una niña que se resistía a dejarse peinar y que siempre que su madre lo intentaba lloraba desesperadamente; y la luna se la llevó consigo para que su castigo sirviera de eterno ejemplo a las niñas lloronas que no dejan que las peinen. La luna como espantachicos también aparece en Cerdaña, en el Ripollés, en el Lluçanés, en la Garrotxa y en el Empordá, todas ellas comarcas pirenaicas. Parece que quizá pueda recordar cultos selenitas, probablemente propios de regiones montañosas.

En un poema del poeta argentino Carlos Carlino, *Canción de cuna para un niño del campo*, encontramos una variación de la nana normalmente protagonizada en las versiones peninsulares por el Coco, la Mora o la Loba en que es la Luna quien castiga a los niños insomnes:

Duérmase querido,
que la luna suele
llevarse a los niños
cuando no se duermen.

En los exorcismos griegos son frecuentes las referencias a demonios cuya aparición está ligada a las distintas fases lunares; la luna llena se asocia además a los ataques epilépticos (Stewart 1991: 217; →§13.3).

Cf. Δαδουχίμη (→§11.18), Νυκτοπατοῦσα (→§11.40), Φωτοῦσα (→§11.59). Sobre la relación de la luna con la epilepsia, →§13.3. Sobre el poder maléfico de la luna como sede de demonios y causante de enfermedades en Grecia v. Πολίτης 1874: 434-5.

11.46. Σκορπίδου.

Ocupa el lugar trigésimo noveno en la lista de G16. Estamos ante un nominativo expresivo en -ου construido sobre la raíz de σκορπίζω, «desparramar, dispersar»: una de las fechorías de Gelo es, en efecto, dispersar el trigo de la era y convertirlo en polvareda (G33: ἐγὼ σκορπίζω τὸν σῖτον ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ). A su vez, una de las fórmulas que condenan a este tipo de seres malditos es esparcirlos hechos ceniza (así, p. ej., en G31 y G36; →§28.3, →§40.2).

11.47. Σολωμοῦσα y similares.

Las siguientes formas, claramente emparentadas, aparecen atestiguadas en las listas:

Σολωμοῦσα 16º (G17, G18)

Σαλματοῦσα	16º (G15, G19)
Σολωμονῆ	6º (G21)
Σολωμονῆν	6º (G28)

A excepción de Σαλματοῦσα, todas las demás formas presentan con claridad la raíz Σολωμ-, que evoca el nombre propio Σολομῶν o Σαλομῶν, Salomón. La escritura de la vocal de la segunda sílaba como ο u ω no altera la pronunciación; de hecho, encontramos Σολωμῶν en el texto atribuido a un autor tan culto como Orígenes (*Fragmenta in Ps. 39, 8*).

La relación de estos nombres con Salomón es tan clara que cuesta entender por qué Winkler (1931: 114, 152) prefiere interpretarlos como variantes de Σαλώμη, Salomé, la hija de Herodes. Por más satisfactorio que pudiera resultar desde el punto de vista del sentido, tal interpretación se ve contradicha por el vocalismo de la primera sílaba en ο en todos los casos, salvo en Σαλματοῦσα, que ha sido atraida por otros semantemas (la candidata más obvia sería el adjetivo Σαλματίς, «salmantina»; ¿acaso habría llegado hasta los copistas y redactores del conjuro la fama de Salamanca como lugar de prodigios demoníacos?)[745].

Por otra parte, «Salomónica» tiene pleno sentido como nombre de la demonesa. En el *Testamento de Salomón* encontramos Ὀβυζούθ, el mismo nombre que luego reencontramos en las εὐχαί, en la forma Ἀβυζοῦ (→§10.3), como uno de los nombres de Gelo. Lilith, la Reina de Saba y la Karina, tres formas de demonesa vencidas por Salomón y frecuentemente identificadas entre sí, están tan cercanas a Gelo que, de hecho, ocupan su lugar en las versiones hebreas y árabes del tipo de conjuro al que pertenecen las εὐχαί griegas. En una versión armenia de este tipo de conjuro, el demonio (el «ojo envidioso») declara que va «sobre el hacha y su mango, sobre Salomón y su trono, sobre el niño en su cuna»:

> *Ich gehe* (...) *auf das Beil und seinen Griff,*
> *Auf den Salomo und seinen Thron,*
> *Auf das Kind in der Wiege*
> (Winkler 1931: 105, texto 25).

Todos los demonios, en fin, están genéricamente ligados a Salomón por la leyenda que asegura que este tuvo dominio sobre ellos y los encerró en ollas de cobre que arrojó al mar, así como por la copiosa literatura mágica cuya autoría le atribuye la tradición. Para más información sobre Salomón como valedor contra demonesas, →E§53.2.

[745] En un conjuro rumano del tipo Miguel traducido por Gorovei (1902: 524) la demonesa tiene como tercer nombre *Solnomia*, lo que probablemente debe interpretarse como una corrupción de *Solomonia*.

Hay, por otra parte, ejemplos paralelos en el folklore eslavo: Janiewitsch (1910: 628) transcribe un cuento ruso del siglo XVII sobre «la posesa Salomonia». una mujer atacada por un viento maligno. En este caso es la víctima y no la agresora la que lleva un nombre relativo a Salomón, pero, como veremos en el caso de Meletine, no es extraño que la ogresa y la mujer a la que agrede tiendan a asemejarse o cambiar papeles. La posesión de la una por la otra supone, de hecho, que temporalmente no son sino una única y misma persona.

Cf. Σοφωτάτη (→§11.49).

11.48. Σοφωτάτη.

Docta en los secretos del abracadabra.
(Valle-Inclán, *Cortesana de Alejandría*).

«La sapientísima». Este nombre, trigésimo en las listas de G21 y G28, recuerda el nombre común *saga* aplicado a las brujas, así como la fama de sabia de la Reina de Saba, que propone a Salomón varios enigmas para poner a prueba su sabiduría[746].

En el *Satiricón* de Petronio, cap. 63, Trimalción termina su relato sobre *striges* con la admonición: *rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt* (S9A). En *plusscia* tenemos un correlato bastante exacto de σοφωτάτη (→S§16.1).

La sabiduría excesiva tiene en el folklore un sesgo frecuentemente siniestro, en especial cuando se aplica a mujeres. Así, Del Real (1975: 23-4), describe una creencia prácticamente idéntica a la de Gelo «sapientísima» que ahora nos ocupa:

> *En el ámbito gallego... la palabra «sabia» es negativa: habla de esa persona que «sabe demasiado», que te anticipa las segundas intenciones, que te puede hacer daño porque tiene un poder que tú no tienes y que es, evidentemente,* plus scia*. La descripción de las* plus sciae*, de las sabias, coincide aquí con personas que tienen un carácter realmente vampírico, que absorben la sangre o las vísceras de las personas. Por algo uno de los nombre gallegos de la bruja es* chuchona*, esto es, chupadora.*

[746] Sobre lo primero, v. por ejemplo Apuleyo, *Apología* 31, 18, *Metamorfosis* 1.8.11 y la definición de Pomponio Porfirio, *Commentum in Horatii Carmina* I, 27: *Sagae sunt praecantatrices, quae uel arcessere carminibus mala hominibus possunt uel expellere*; sobre lo segundo, el pormenorizado estudio de Lassner 1993.

En el Nuevo Testamento (*Sant.* 3: 15) se establece una interesante diferencia entre la sabiduría demónica (δαιμονιώδης σοφία) y la divina, «la que baja de lo alto». Gelo es claramente una experta en el primer tipo, la sabiduría que viene de abajo.

Cf. Ἄπιστη (→§11.7), Διδακτικός (→§11.19), Λογική (→§11.29), Σολωμοῦσα (→§11.48), Ψευδομένη (→§11.53).

11.49. Στρίγλα.

Figura en nueve (G13, G15, G16, G17, G18, G19, G29, G32, G37) de las dieciocho listas, y se trata de uno de los nombres más importantes. Aparece con la misma forma en las ocho listas, salvo en G17 y G18, en donde aparece alargado en Στριγγλαφοῦ. En G40, que incluye lista pero no parte narrativa, aparece en el puesto undécimo en la forma Στριλγμα.

El mismo hecho de su posición indica su relevancia: cerrando la lista en dos de los textos, en la posición 12 ½ (G13) o 12 (G29, G40B); conservando el puesto clave duodécimo, originariamente definitivo, en listas que han aumentado el número a veinte o setenta y dos (G15, G16, G19); abriéndola, en fin, en primera posición en G32 y solo en G37 ocupando una posición menos marcada, la séptima.

A las menciones en las listas deben sumarse las que se dan en la parte narrativa del conjuro: en G16, es el nombre principal de la demonesa; en G15 y G19, adjetiva a Gelo: ἡ μιαρὰ στρίγλα Γιαλλοῦ ἡ Ἀναδαρδαλέα, ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ ἡ Ἀναδαρδαλέα ἡ λεγομένη στρίγλα y sirve para referirse a ella sin dar su nombre (ἡ ἀκάθαρτος στρίγλα). Lo mismo sucede en G17 y G18: ἡ στρίγλα ἡ (γ)υαλοῦ[747].

La figura de la στρίγλα es compleja. En griego antiguo encontramos las formas στρί(γ)ξ y στρίγλος; esta última, según Hesiquio, se refiere a un tipo de ave nocturna (Hsch. s.v. στρίγλος· τὰ ἐντὸς τοῦ κέρατος. νυκτίφοιτον. καλεῖται δὲ καὶ νυκτοβόα. οἱ δὲ νυκτοκόρακα), y pervive en el griego moderno στριγλοποῦλι (Lawson 1964: 180 y n. 4) y στρίγγλος (Blum y Blum 1970: 96-8). Con idéntico origen, seguramente onomatopéyico a partir del grito del ave (Chantraine 1968-80 s.v. 1 *στρίγξ), hallamos en latín la forma *strix*, referida a igualmente a un ave nocturna, pero claramente sobrenatural en este caso, que ataca a los niños y devora sus entrañas. El léxico científico ha recogido, por su parte, el valor ornitológico del término al crear sobre él la denominación de *estrigiformes*, aplicada entre otras aves nocturnas a la lechuza.

[747] En G8, conjuro sin parte narrativa, entre varios personajes malignos que pueden haber causado la enfermedad objeto de exorcismo se nombra al στρίγγος y a la στρίγγα. En el contexto no queda claro si se alude a personajes humanos (brujos) o sobrenaturales.

En la antigüedad hay duda, expresada por Ovidio en los *Fastos*, 6. 131-68, sobre si las *striges* son realmente aves o si se trata más bien de brujas que han tomado esa forma para atacar a sus víctimas. La duda se resuelve en la Edad Media a favor de la segunda alternativa: de *strix* proceden, de hecho, varias palabras para designar al personaje de la bruja: *stria* en el latín tardío, *strega* en italiano. En cuanto a la στρίγλα griega, sobre cuyo origen se han planteado varias hipótesis[748], hay cierto acuerdo en que su caracterización como bruja que se transforma en ave procede de la *strix* latina. También parece claramente influida por las concepciones latinas, no en el nombre pero sí en la traza, la *bruja* española, de la que el diccionario de la Real Academia Española aún conserva como acepción en desuso la de «lechuza, ave nocturna».

El complejo de creencias sobre estas aves está recogido (parcialmente) en los motivos B 147.2.2.2. (pájaro de mal agüero), D 153.2 (hombre transformado en búho), D 1812.5.1.27.1 (el ulular, mal augurio), E 423.3.5 (*revenant* como búho), E 613.2 (reencarnación en búho), G 211.4.4 (bruja en forma de búho) del *Motif-Index* de Thompson.

Sobre el grito de estas aves de ultratumba y la relación estrecha que mantienen con las ogresas y aparecidos hemos hablado ya extensamente en E§36.1 (con bibliografía). Más adelante, en el capítulo cuarto, nos detendremos con detalle en las *striges* latinas. Ahora nos centraremos únicamente en las tradiciones específicamente griegas sobre la στρίγλα, por ser las más cercanas a los redactores y usuarios de las εὐχαί sobre Gelo.

Sobre la στρί(γ)ξ, lo mismo que sobre στρίγλος, tenemos alguna referencia como ave, sin indicación de ninguna creencia popular específica asociada con ella (lo que no excluye el que la hubiera). Así, el gramático Herodiano, del siglo II d. C., escribe en su *De prosodia catholica* 3, 1, p. 396:

> Φίξ, Σφίξ, στρίξ καὶ στρίγξ εἶδος ὀρνέου, ὅπερ τινὲς καὶ διὰ τοῦ λ γράφουσι στλίξ.

Teognosto, gramático del siglo IX, menciona también a στρίξ o στλίξ como nombre de pájaro (*Can.* 41, 132 = *Anecdota Oxoniensia* II, 41, 132):

---

[748] Puede que su nombre derive directamente del griego στρίγλος; pero se ha sugerido también que podría ser un préstamo latino, a partir de *strigula*, diminutivo de *strix* [como defienden Oliphant (1914: 50 n. 3) y Lawson (1964: 180)], o bien proceder de un cruce de στρίξ < lat. *strix* con Τρίγληνος = Hécate (Ath. 7. 126), como propone Filinda (1984: 37-8); o aun, como también fantasea el mismo autor, podría provenir por falso corte de πῶς τριγλίζει > στριγλίζει, de donde στρίγλα, según el modelo de πῶς τρίζει > στρίζει, πῶς φαντάζει > σφαντάζει (pero, dejando aparte lo alambicado de la explicación, la única aparición de τριγλίζειν, explicado en Hsch. como κατὰ μίμισιν ἐπὶ τῶν γελώντων, no es muy prometedora desde el punto de vista del sentido).

στρίξ, εἶδος ὀρνέου. εὕρεται δὲ τοῦτο καὶ στλίξ μετὰ τοῦ λ.

La primera mención a las στρίγγες con un sentido más complejo que el ornitológico (mujeres malvadas que vuelan, presumiblemente convertidas en aves nocturnas) aparece en una obra contemporánea de la de Herodiano, el *De verborum significatione*, p. 314, del gramático latino Festo:

> *Strigem (ut ait Verrius) Graeci* στρίγγα *appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant. Itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci:*
>
> συρριντα πομπειεν νυκτικομαν στριντατολαον ὄρνιν
> ἀνωνύμιον ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας.

El texto de este conjuro, maltratado por la tradición manuscrita, fue enmendado, gracias a la labor de Escalígero, Bergk, Müller y Smyth, hasta lograr un texto legible (cit. por Oliphant 1913: 146):

> Στρίγγ᾽ ἀποπεμπεῖν νυκτιβόαν, στρίγγ᾽ ἀπὸ λαῶν,
> ὄρνιν ἀνωνυμίαν ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας.
>
> *Aleja a la strix que grita en la noche, aleja del pueblo a la estrige, ese ave que no puede nombrarse, (aléjala) a las rápidas naves.*

Como la propia Gelo, la στρίγξ es objeto aquí de un exorcismo. El hecho de que no se la pueda nombrar junto a las naves, sugiere que era de mal agüero para la navegación: cf. la referencia a cómo Gelo, Πελαγία en alguna de sus manifestaciones, envía la tormenta o el oleaje para hundir los barcos.

Que, siguiendo el modelo de la *strix*, la στρίγλα atacaba además a los niños era creencia ya asentada en la época (por desgracia, indeterminada) en que el autor del escolio a Aristides, *Panathenaikos* I, 102. 5 (L86A) la identifica con Lamia, indicando que στρίγλα era el nombre común en su momento, en el habla vulgar (ἰδιωτικῶς), para tal personaje:

> ἡ μὲν Λάμια Λίβυσσα γέγονε γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ δὲ ὁ Ζεὺς ἐμίγη. καὶ ἡ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ' αὐτῆς. διὸ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος γέγονε, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία διέφθειρεν, ἣν νῦν φαμὲν ἰδιωτικῶς στρίγλαν.

Junto a estas referencias de lexicógrafos y escolios, tenemos otras en prosa narrativa. Así, el pasaje del *Asno* pseudolucianesco, 12, en que una bruja se transforma, usando un ungüento mágico, en κόραξ νυκτερινός (cf. la glosa de Hesiquio: στρίγλος· ...οί δὲ νυκτοκόρακα). En el pasaje correspondiente de Apuleyo, *Met.* 3, 21, la metamorfosis es en búho, *bubo*.

También es interesante el capítulo 21 de las *Metamorfosis* de Antonino Liberal, de finales del siglo II o principios del III. La protagonista, Polifonte, por optar como Hipólito por el culto de Ártemis desdeñando el de Afrodita, es maldecida por la diosa y condenada a amar a un oso. Los hijos resultantes de tal amorío resultan ser dos ogros que devoran a los extranjeros con que los que topan. Zeus envía a Hermes para matar a toda la familia, pero por intercesión de Ares la pena es conmutada por la de metamorfosis en pájaro. Polifonte es convertida en una στύξ, un pájaro similar en nombre y propiedades a la στρίγξ: [cf. Hsch. s.v. στύξ· ...ὁ σκώψ τὸ ὄρνεον; Chantraine (1968-80 s.v. στυγέω, Στύξ) sugiere que la palabra tomó ese sentido por contaminación con στρίγξ]. En su nuevo estado, Polifonte canta de noche, sin comida ni bebida, mantiene la cabeza baja y las patas en alto [alusión esta que hace pensar a Oliphant (1913: 135) en un murciélago en reposo] y es mensajera para los hombres de guerra y discordia:

> καὶ ἐγένετο Πολυφόντη μὲν στὺξ φθεγγομένη νυκτὸς ἄτερ σίτου καὶ ποτοῦ, τὴν κεφαλὴν ἴσχουσα κάτω, τοὺς δὲ πόδας ἄκρους ἄνω, πολέμου καὶ στάσεως ἀνθρώποις ἄγγελος.

Sin salir del siglo II, en las *Fábulas* de Higino, capítulo 28, encontramos que Oto y Efialtes son castigados por su ὕβρις con un tormento singular: se encuentran en los infiernos, atados con serpientes a una columna, dándose mutuamente la espalda. Sobre ellos, posada sobre la columna, hay una *styx*, presumiblemente [como sugiere Rubio Fernaz (1997: 224 n. 91)] para chuparles la sangre[749]:

> *ad inferos dicuntur hanc p<oe>nam pati; ad columnam auersi alter ab altero serpentibus sunt deligati; est styx inter, columnam sedens ad quam sunt deligati.*

Si resumimos estas referencias, vemos que nos hablan de un ave de mal agüero, cuya forma adoptan ciertas brujas, y es impuesta por los dioses a Polifonte como castigo por su progenie antinatural con un oso; torturadora infernal y asesina (como Lamia) de niños, la temen especialmente los marinos y se la aleja mediante conjuros.

[749] Según Lawson (1964: 181), el στριγλοποῦλι, forma moderna del στρίγλος que hemos visto en Hesiquio, merodea por los dominios de Jaros, el señor de los Infiernos. La conexión con este στύξ infernal parece clara.

En Gelo encontramos también la mayor parte de estos rasgos: su presencia trae mala suerte (resulta fatídica), cambia de forma a voluntad, se encuentra castigada entre el mundo de los muertos y el de los vivos por no haber tenido descendencia adecuada, mata a los niños, es temida por los marinos, cuyos barcos hunde, y es alejada mediante conjuros.

Nada tiene, pues, de raro que ya Politis (1871: 176-7) sostuviese una confluencia temprana entre ambas creencias populares, la relativa a *striges* y la relativa a Gelo. Dicha confluencia se hace explícita en las εὐχαί medievales, al adjetivarse a Gelo como στρίγλα y convertirla en uno de sus nombres secretos. También se enuncia con claridad en el texto del siglo VIII atribuido a Juan Damasceno (G5), que identifica Στρύγγαι con Γελοῦδες.

La caracterización posterior de la στρίγλα (también στρίγγλα o στρίγκλα) en el folklore neohelénico retiene muchos puntos de contacto con Gelo, si bien también se aparta en puntos decisivos. El nombre se utiliza con frecuencia en el uso común como insulto dirigido contra mujeres viejas y malvadas (Μανδάλα 1993 s.v. στρίγκλα; cf. el uso figurado en castellano de *bruja* y *harpía*). En sentido propio (Πολίτης 1871: 172-92; Lawson 1964: 180-4, Κυριακίδης 1965: 200-1 —resumo sucintamente estos pasajes, que en gran parte se repiten unos a otros—), designa a aquellas ancianas miserables que sellan un pacto con Satanás y se entregan desde entonces a hacer el mal, atacando especialmente a los niños recién nacidos que aún no han sido bautizados y a las mujeres. Viven sobre todo en los montes y en ciertos lugares como la isla de Mikonos. Tienen largas uñas puntiagudas. Actúan a escondidas, de noche, y con frecuencia la comunidad ignora su verdadera condición. En las comarcas costeras, se cree que se embarcan por la noche y navegan hasta África, regresando cuando se hace de día. Devoran las entrañas de sus víctimas mientras duermen, sin dejar sin embargo marca alguna en la piel; aunque al despertar parecen indemnes, mueren, sin embargo, al poco tiempo a resultas del ataque (cf. Apuleyo, *Met.* I 13-19). Las niñas que nacen en los doce días que van de la Navidad a la Epifanía se convierten en στρίγλες, de modo paralelo a como los niños se convierten en καλικάντζαροι, un tipo de duendes[750]. Se toman medidas apotropaicas (portazos, golpes) para expulsarlas ritualmente de la habitación donde duermen los niños, y se mantiene una vigilancia atenta hasta que el bebé recibe el bautismo.

Los puntos de contacto son claros: las víctimas de Gelo y de las στρίγλες son las mismas [niños recién nacidos, hasta que un valedor (Adrastea al cumplir un año, aún en época de Psello: G7; el Dios cristiano, tras el bautismo) los protege y quedan integrados definitivamente en la comunidad]; las στρίγλες pueden serlo, como Gelo, por anomalías en el ciclo reproductor (en este caso, nacer en una fecha nefasta)[751]; tanto la

[750] Sobre los καλικάντζαροι v. por ejemplo Κυριακίδης 1965: 190-3.
[751] En G46, la tradición referente al sino de los niños que nacen en Navidad establece de hecho que las

demonesa como las brujas son nocturnas y devoran las entrañas de sus víctimas, provocando una muerte por consunción; su presencia es mayor en zonas costeras; en ambos casos se dispone de medios apotropaicos para alejarlas.

No son menos evidentes las discrepancias: mientras que Gelo es considerada habitualmente bien como el fantasma de una joven muerta prematuramente (→§15), bien como algún tipo de demonio (→§16), las στρίγλες suelen ser viejas que aún viven, e incluso llevan una vida normal durante el día (cf. →§17); en la otra versión del origen de las στρίγλες, se nace con esa condición, mientras que las doncellas devenían Gelo o γελοῦδες en el momento de su muerte; mientras la una proviene de una cosmovisión pagana, de la que quedan abundantes restos en su caracterización, las otras están plenamente cristianizadas (explicándose sus poderes como consecuencia de un pacto con el Diablo); Gelo, en fin, conserva características zoomorfas que, parodójicamente, las στρίγλες han perdido casi totalmente.

El folklore neohelénico nos ofrece otro desarrollo divergente del mismo personaje, el στρίγγλος, masculino de στρίγγλα. Resulta inevitable ver en él la evolución del στρίγλος mencionado por Hesiquio. Como el χαμοδράκι (→§11.52), se trata de un ser sobrenatural casi siempre maligno que ataca al ganado, provocándole el ánthrax, y a los pastores; a eso se une (eco probable de su antigua naturaleza como pájaro de mal agüero) el hecho de que emite en la noche un grito turbador, que unos describen como ronco y profundo, y otros como el llanto de un niño. Dicho grito anuncia una desgracia o muerte inminente. Cuando se manifiesta de modo visible lo hace como perro, cerdo o gato, con frecuencia cambiando velozmente de una forma a otra; también puede vérsele como una figura semihumana en la parte superior, pero peluda de cintura para abajo. En ocasiones se explica su naturaleza diciendo que se trata del alma en pena de un niño que murió sin bautizar, o bien que nació del coito de un desaprensivo con el cadáver de una hermosa muchacha que halló inerme en la playa. Se le aleja recurriendo a insultos, lo más bastos posible, o bien con oraciones y amuletos (Blum y Blum 1970: 96-8).

Este tipo guarda una relación más lejana con el ciclo temático de Gelo: hay puntos de contacto, como la capacidad metamórfica y la situación liminar entre la vida y la muerte (brillantemente fabulada en la versión que sitúa su nacimiento en un acto de necrofilia). El rasgo del grito nocturno, extraño por lo que sabemos a Gelo, lo acerca a la tradición antigua de las *striges* (→S§14.4) y al chillido espectral de la Empusa, del que ya tratamos (→E§36.1). El recurso al insulto apotropaico también nos recuerda a la Empusa (→E§50.2). El ataque a las reses recuerda claramente a los χαμοδράκια, sobre los cuales hablaremos inmediatamente (→§11.52).

---

niñas que ven la luz en tales circunstancias se convierten en Γιαλοῦδες (en vez de, como es más habitual, en στρίγγλες). La identificación se expresa en este caso por la alternancia en la misma función (tal como Hécate y Lamia, aunque nunca identificadas expresamente, lo están en cierta medida al aparecer en tradiciones alternativas como madres de Escila).

En conclusión, los dos tipos principales que nos ocupan, el de Gelo y el de la στρίγλα, están lo bastante cercanos como para asociarse o incluso superponerse en ocasiones; pero tienen suficientes características distintas (e incluso incompatibles) como para aparecer con aún mayor frecuencia en la creencia popular como personajes distintos. Cuando la asociación se da, es porque se toman rasgos de la στρίγλα y se atribuyen a Gelo: nunca, hasta donde sabemos, en sentido contrario. Gelo puede manifestarse como στρίγλα, pero esta es solo una de sus formas posibles.

Cf. Ζώδιον (→§11.23), Πετωμένη (→§10.8).

11.50. Σωματοῦσα.

Este nombre, décimo sexto en la lista de G34, es una formación transparente, sobre la raíz σωμα(τ)- y un sufijo -ουσα, analógico de los participios femeninos, habitual en este tipo de nombres (cf. ἔμπουσα, etc.).

Un nombre de este tipo está abierto a varias interpretaciones: si se toma σῶμα con la acepción de «cadáver», tendríamos una alusión al carácter de Gelo como fantasma o *revenant*. Este, sin embargo, sería solo uno de los aspectos posibles de la ogresa, que tiene muchos otros (especialmente zoomorfos).

Otra posibilidad, que encaja quizá mejor en el retrato del personaje, es interpretar σῶμα en su valor genérico de «cuerpo», y ver en Σωματοῦσα una referencia a la capacidad metamórfica de Gelo para tomar un cuerpo perceptible por los sentidos. Favorece esta interpretación la expresión paralela que la Onoscélide utiliza para presentarse a sí misma en el *Testamento de Salomón* (E16A) y que reaparece en un texto mágico posterior (E51): πνεῦμα σεσωματοποιημένον (→E§25.2).

11.51. Χαμοδράκαινα.

Este nombre, noveno en la lista de G13, responde a un personaje común en el folklore griego, el χαμοδράκι (presumiblemente de χάμω, «en el suelo» y δρακ-, «dragón, serpiente», como sugieren Ανδριώτη (1992 s.v. χαμόδρακας) y Μανδάλα (1993 s.v. χαμοδράκι)[752]. Χαμοδράκαινα es el femenino natural de χαμόδρακας y χαμοδράκι.

[752] Tampoco sería disparatado pensar en el gr. moderno χαμός, «muerte, pérdida, jaleo» (< gr. medieval tardío χαιμός, del medieval χάνω, a su vez del aoristo ἐχάωσα, de χαόω, «arrojar al abismo o infierno»: Chantraine 1968-80 s.v. χάος, Ανδριώτη 1992 s.v. χαμός), lo que nos daría la lectura «dragón de la muerte». Cf. Χαμορδού (→§13.3).

El χαμόδρακας es, según Μανδάλα (1993 s.v.), un dragón grande (μεγάλος δράκοντας). La misma autora considera que se trata de una forma de aumentativo construida sobre χαμοδράκι, que es por tanto el término de referencia.

Los χαμοδράκια, también llamados σμερδάκια, son εξωτικά (criaturas sobrenaturales) pastoriles. Se los compara con Pan o los sátiros, pues son, como ellos, lujuriosos; se presentan generalmente en forma de perro, para cazar al ganado. Se cree que al alcanzar a sus presas provocan en ellas una enfermedad que las fulmina (el ántrax). Los pastores buscan en el cadáver una marca amoratada, que es la que ha dejado el χαμοδράκι al atrapar a su víctima. El mecanismo de esta enfermedad es bastante análogo a la muerte súbita infantil de la que se culpa a Gelo: la víctima pierde rápidamente vitalidad y muere en seguida. La conexión con los niños muertos prematuramente es clara: en algunas zonas se cree que los χαμοδράκια son hijos ilegítimos a los que sus madres ahogan en secreto y entierran en lugares desiertos o arrojan a un barranco: por eso se aparecen de noche en forma de bebés monstruosos, con el pelo largo y grandes dientes, que lloran o arrojan fuego por la boca. En otros lugares se piensa que son los fantasmas de turcos muertos, y se aparecen donde hubo cementerios de turcos. Para combatir los ataques de estos seres, se recurre a la ayuda de algún experto: por ejemplo, tres sacerdotes, que bendicen el terreno y colocan una cruz para repelerlos; o un ζούδιαρης, un sanador rural que sabe ver a los ζούδια, los demonios, y que arroja al χαμοδράκι luchando con él cuerpo a cuerpo (Πολίτης 1904: nos 560-89; Codellas 1945: 242 ss.; Κυριακίδης 1965: 189-90; Blum y Blum 1970: 98; Stewart 1991: 169).

Las analogías de los χαμοδράκια con el personaje de Gelo explican bien que se les haya asociado. En realidad, estos εξωτικά se parecen tanto a Gelo (son como ella almas en pena, por muerte prematura; se manifiestan con frecuencia con forma animal; actúan en la noche; son objeto de exorcismo; matan a sus víctimas causándoles una enfermedad fulminante; tienen el pelo largo; arrojan fuego) como a sus víctimas (los niños que devienen χαμοδράκια son ahogados y enterrados poco después de nacer, sin bautismo). El doble parecido no tiene nada de sorprendente, pues es muy frecuente en el folklore que las víctimas de una entidad maligna devengan ejemplares del mismo orden tras sufrir su ataque.

11.52. Ψευδομένη.

Ocupa el lugar octavo en la lista de G32, y el noveno en la de G41. El calificativo de «mentirosa» está plenamente justificado en el texto de algunas εὐχαί en las que la demonesa intenta engañar a san Miguel sobre su nombre: dice, en efecto, ser Παταξαρώ (G21, G28), Παζαρέα (G22), Παταξαραῖα (G29) o Παταξαρέα (G26). Sobre este nombre, →§10.4.

El engaño sobre la propia identidad es una estrategia común de los seres sobrenaturales, cimentada sobre la creencia del poder del nombre. Mientras no sea correctamente identificado, ni un mago ni un exorcista tendrán poder sobre él. Aun los partidarios paganos de la teurgia advierten de la molesta tendencia de los espíritus a mentir sobre su nombre y rango (Luck 1995: 209-10). En los episodios ejemplares de Apolonio de Tiana, su capacidad para exorcizar a varios seres espirituales va indisolublemente unida a su capacidad para reconocerlos. Solo él ve a la Empusa, por ejemplo, como lo que es en realidad (→E§53.1).

En las versiones en que es perseguida por san Sisinio, el motivo del engaño aparece tanto implícita- [no otro es el móvil de las metamorfosis con las que intenta despistar a sus perseguidores y la condición aparentemente imposible que pone para devolver a los niños (que los santos devuelvan la leche materna)], como explícitamente [en las frases de G13 en que se alude a su deseo de engañar (πλανῆσαι) a los santos].

En varios textos del tipo Miguel, la demonesa utiliza el mismo verbo para confesar que, por así decir, fue por lana y salió trasquilada, al pretender dañar al Niño Dios: ὅτε γὰρ ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθον αὐτὴν πλανῆσαι καὶ εὑρέθην πλανημένη (G22); ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ᾽ ἐστράφην πεπλανημένη (G26); ὅταν ἔτεκεν ἡ ὑπεραγία θεοτόκος τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐ<γὼ ἵνα> αὐτὴν πλανέσω καὶ οὐκ ἠδυνήθη καὶ ἀπεστράφηκα ἐγὼ πλανωμένη (G29); Καὶ ὡς ἔτεκεν ἡ Κυρία Θεοτόκος τὸ<ν> λόγον τῆς ἀληθείας εἰσῆλθον πόνοι σὲ αὐτὴν καὶ ἐγὼ ἔστρεψα πλανερή (G37).

Gelo, en definitiva, miente de palabra y miente de hecho al adoptar formas falaces. Cf. Ἄπιστη (→§11.7), Διδακτικός (→§11.19), Λογική (→§11.29), Σοφωτάτη (→§11.49).

11.53. Ψυχρανωσπάστρια.

Este nombre, undécimo en la lista de G13, aparece así en el texto griego editado por Alacio, aunque en la traducción latina el mismo autor lo transcribe como *Psychoanaspastria*.

Lawson (1964: 179) prefiere la forma sugerida en la traducción latina, y la corrige en Ψυχανασπάστρια, que interpreta como *snatcher of souls* (de ψυχή y ἀνασπάω): «la que arranca (o absorbe) el alma». Un nombre de ese estilo encaja, desde luego, sin problemas a una demonesa que causa la muerte de sus víctimas y, por tanto, hace salir el alma de sus cuerpos.

La versión del texto griego, Ψυχρανωσπάστρια, es un compuesto de dos términos bien relacionados con Gelo: ψυχραίνω (ψυχραν-), «enfriar» y σπάστρια, «la que desgarra», presumiblemente las carnes de sus víctimas.

Con respecto a la primera idea, en un texto del que poseemos dos redacciones muy semejantes, Gelo declara efectivamente ser la que enfría la leche de las madres: ἐγὼ ποιῶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν ψυγῆναι (G21), ἐγὼ ποιῶ τῶν γυναικῶν γάλα ψύχειν (G28).

Cf. Ἁρπαγοῦ (→§11.11).

11.54. Φανταζούτω.

Este nombre, que ocupa el vigésimo primer lugar en la lista de G16, es una construcción expresiva sobre φαντάζομαι, «aparecerse». La demonesa (στρίγλα, en G16) tiene en efecto la virtud de tomar a voluntad la forma que desee (dentro de un abanico de posibilidades que estas listas pretenden, precisamente, cerrar) para aparecerse a sus víctimas.

Cf. Μορφοῦ (→§10.2), Σωματοῦσα (→§11.51).

11.55. Φίλαχρος, Φίλαρχος.

Ambos nombres aparecen ocupando la posición trigésimo octava en dos textos íntimamente emparentados, G21 y G28, respectivamente. La forma φιλάρχος, «ansiosa de poder», está bien atestiguada en griego, aunque no se ve claro de qué forma se aplica a Gelo (que, aun obrando en contra de la voluntad de Dios, no deja de reconocer su autoridad al dejarse expulsar en Su nombre, y en ningún caso intenta, al modo satánico, suplantarle en su puesto).

Φίλαχρος parece un simple error de copia por metátesis de las consonantes. Una interpretación del segundo elemento como χρώς, «piel, carne», nos daría un sentido pertinente e interesante, «la que ama la carne (humana)», pero es implausible (nos dejaría un primer elemento φιλα-, que habría que explicar por falso corte de algún compuesto previo de φιλ- más una raíz empezada en α, como φιλ-άνθρωπος).

11.56. Φλεγομώ, Φλεγυμών.

Otro caso en que las listas de G21 (Φλεγομώ) y G28 (Φλεγυμών) disienten en los detalles de un nombre, en este caso el décimo.

El sentido reposa claramente en φλεγ- / φλογ- (φλέγω, φλογίζω), por lo que, a despecho de los sufijos expresivos (en el caso de φλεγομώ estamos ante un apócope de φλεγομένη), la traducción ha de ser «la ardiente», sin excluir un valor causativo («la que inflama, la que hace arder»).

La referencia tanto a la fiebre de las víctimas como al carácter ígneo de la propia ogresa parece clara. En G12 la demonesa confiesa sus nombres πυρὶ φλεγομένη; en G33 y G34, toda ella es fuego: ὅλη ὑπῆρξε πῦρ; en G37, sus ojos son relucientes como llamas del horno y arroja fuego por la boca: οἱ οφθαλμοὶ αὐτῆς ᾽πίδηλοι ὡς φλόγα καμίνου καὶ ἡ φλόγα αὐτῆς ἤρχεντον ἔξωθεν τοῦ στόματος αὐτῆς. Cf. las descripciones paralelas que encontramos en versiones no griegas del conjuro. Así, en tres rumanas *Feuer kommt aus ihren Augen, ihrem Munde, ihrem Körper* (Winkler 1931: 115, texto 38); *aus ihrem Munde kommt eine Feuerflamme* (Winkler 1931: 115, texto 39); *Sie hat... Hände wie Feuer* (Winkler 1931: 116 texto 40). En una versión armenia, el demonio (masculino en este caso) *hatte feurige Augen* (Winkler 1931: 104 n. 22); en otra, abisinia, se nos dice de la demonesa (Ainat) que *aus ihrem Gesicht geht eine Feuerflamme hervor* (Winkler 1931: 95, texto 16).

En G23 y G30 la demonesa (Βασκανοσύνη o Βασκοσύνη) hace además arder las eras: ἅλωνας ἐκκαῦσαι. Esta es la única referencia a un valor causativo en los textos: que el nombre aluda también a la fiebre parece razonable. No hay ninguna referencia al síntoma en los conjuros griegos, pero sí en otros de la misma familia, del tipo Miguel.

Así, en una versión armenia, el demonio (el Al) quema las orejas de las embarazadas: *Er sitzt auf der Schwangeren, sengt ihre Ohren* (Winkler 1931: 104, texto 24). En el conjuro ruso recogido en Winkler 1931: 116, texto 40, el lugar de Gelo lo ocupan de hecho *zwölf Jungfrauen..., die Fieberkrankheiten, die Töchter des Herodes*. La segunda de estas demonesas es la Ardiente, *Feurige*, y, según la traducción de Basset (1915: 272 n. 1), al ser interrogadas sobre su actividad, responden que han sido enviadas,

entre otras cosas, para hacer que un fuego interior abrase a los cristianos (*Nous sommes envoyées por le tsar Hérodes, dans le monde, au milieu des chrétiens, pour briser leurs os, refroidir leurs cheveux, faire que leurs veines se contractent et qu'un feu intérieur les brüle*). Es útil recordar que fiebre y fuego vienen expresados en griego por el mismo término, πῦρ (aún en griego moderno, πύρα o πυρετός es «fiebre», junto a πυρ, «fuego»).

Este carácter ígneo de Gelo φλεγομένη recuerda el de Empusa, tal como Jantias la describe en *Ranas* (E2B): Πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον.

Una de las etimologías propuestas para Gelo es, precisamente, «la resplandeciente» (→§4.2).

11.57. Nombres que contienen el radical φυγ-.

Como en otras ocasiones, las listas de G21 y G28 nos ofrecen un par contiguo de términos asociados por poseer el mismo elemento inicial:

Φυγαδάνη	25º (G21)
Φυγανύν	25º (G28)
Φυγοδόθ	26º (G21)
Φυγοδώθς	26º (G28)

La familia de palabras formadas sobre la raíz φυγ-, «huir», es claramente la base de estos nombres. En el caso de Φυγαδάνη, la construcción se ha efectuado sobre φυγάδας, «fugitivo», mientras que Φυγανύν es muy probablemente una construcción expresiva sobre φυγγάνω = φεύγω.

Φυγοδόθ o Φυγοδώθς presenta una terminación οθ, de sabor semítico, lo que no es extraño por la abundancia de nombres de sabor hebreo de este tipo en los textos mágicos griegos (v.g. ἀβαωθ: *PGM* I 36; III 147, 491; IV 1375, 1413, 1626; V 134; XIX 4; XXII 15. Sobre la θ parasitaria al final de muchos nombres mágicos v. Barb 1957). La sigma final de Φυγοδώθς parece un intento de regularizar morfológicamente la palabra, para incluirla en la tercera declinación. En la génesis del nombre puede que se encuentre, como en Φυγαδάνη, el radical φυγαδ-, al que se ha añadido la terminación semítica, produciéndose después una asimilación del timbre de la sílaba medial al de la última. Tampoco se puede descartar que las dos últimas sílabas se hayan reinterpretado como una forma expresiva de ὁδός.

Nombres con el significado genérico de «la fugitiva» encajan bien con aquellos textos, los del tipo Sisinio-Meletine, en que la demonesa huye efectivamente de los santos; aunque tanto G21 como G28 son textos del tipo san Miguel, puede que los nombres surgieran en referencia a una leyenda del primer tipo.

11.58. Φωτοῦσα.

Este nombre, octavo en las listas de G15 y G19, es una construcción expresiva en -ουσα sobre φωτίζω, «iluminar».

La referencia a Gelo como «iluminadora» debe ponerse en relación con otros dos nombres ya comentados: Δαδουχίμη (→§11.18) y Φλεγομώ (→§11.57). La luz de la demonesa no es, en cualquier caso, la de sol, simbólicamente positiva, sino la de la luna, las estrellas o el fuego. Cf. la afirmación, en versiones rumanas del conjuro, de que sus ojos son como estrellas (*ihre Augen sind gleich Sternen*: Winkler 1931: 115 texto 39; *Sie hat Augen wie Sterne*: Winkler 1931: 116 texto 40; cf. Gorovei 1902: 523). Solo en una ocasión, hasta donde sabemos, se comparan con el sol, y aun entonces es con un sol muy peculiar, el todavía sangriento del alba: *Ihre Augen leuchten rot wie die aufgehende Sonne* (versión abisinia del conjuro, en la que la demonesa recibe el nombre de Ainat: Winkler 1931: 95, texto 16). En el mismo conjuro se les compara también con el relámpago, *der Blitz*.

El nombre tiene paralelos en las versiones no griegas del conjuro: así, en una rumana, el décimo quinto nombre secreto de la demonesa es *Fosfor* (¿=Φωσφόρος? El nombre siguiente, décimo sexto, es precisamente *Lutzifer*) (Winkler 1931: 115).

11.59. Χαροῦσα.

Ocupa el puesto noveno en las listas de G15 y G19. El nominativo expresivo, del tipo ἔμπουσα, rima dentro de las mismas listas con otros nueve nombres: Καλαπτοῦσα (5º), Σαλιδοῦσα (6º), Φωτοῦσα (8º), Μηρατοῦσα (10º), Δαρδαλοῦσα (13º), Σαλματοῦσα (16º), Σαββατοῦσα (18º), Πουροῦσα (19º) y Βηματοῦσα (20º).

La palabra está construida sobre Χάρος, evolución del antiguo Χάρων, Caronte (Ανδριώτη 1992 s.v. χάρος). Tiene valor tanto de nombre propio (Χάρος es la Muerte personificada, el señor de los muertos, que acude al lecho de muerte de los que agonizan para llevarse las almas: v. Lawson 1964: 98-117, Stewart 1991: 9, 15-6) como de nombre común, «muerte».

Χαροῦσα puede traducirse como «letal, mortífera», un apelativo que hace justicia a la actividad exterminadora de Gelo.

12. Nombres poco comunes ininteligibles o de significado dudoso.

De entre los nombres menos frecuentes de Gelo, hay una parte importante que se resiste, al menos a primera vista, a la atribución de un sentido claro. No hay semantemas reconocibles, o los que aparecen no dan ningún sentido pertinente. Aun en estos casos, algún tipo de indagación es posible, pero los resultados deben considerarse provisionales y muy conjeturales.[753]

Veremos a continuación estos nombres, por orden alfabético, y con indicación, en los casos en los que es posible, de los semantemas con que, con mayor o menor probabilidad, pueden ponerse acaso en relación.

12.1. ᾿Αδελαρχοῦ, ᾿Αδελαρξοῦ.

La primera forma ocupa el lugar undécimo en la lista de G21; la segunda, idéntico puesto en la de G28.

Asumiendo un segundo elemento ἀρχ, queda la duda sobre el primero, ἀδελ-. Todas las palabras griegas que comienzan por ἀδελ- pertenecen a la familia de ἀδελφός, a excepción de ἀδέλεσχος = ἀδόλεσχος, «charlatán».

En G25 se menciona una enfermedad llamada ἀδελφικόν, sobre cuya identificación no hay acuerdo:

> ῞Αγιε Πατάπιε ὁ καὶ ἐπάταξας τοὺς δαίμονας πάταξον καὶ τὸ ἀδελφικὸν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα

Cualquiera que sea la interpretación correcta de este ἀδελφικόν, de entre las varias recogidas por Perdrizet (1922: 37 n. 3)[754] o de otras que pudieran plantearse, es tentador ver en ᾿Αδελαρχου la que gobierna (ἄρχει) este mal.

---

[753] Wójcik-Owczarek (2010: 80) dice de estos nombres ininteligibles de Gelo que parecen ser una suerte de abracadabra (*seem to be a kind of a magic «hocus-pocus»*), es decir, que se utilizan sin conciencia de su sentido original, si es que alguna vez lo tuvieron. No obstante, como demuestra Alberto Bernabé a propósito de la fórmula mágica denominada 'las letras efesias' (*aski kataski*), en la evolución de los textos mágicos griegos es común que palabras con significado claro evolucionen hasta convertirse en *voces magicae*, como resultado de la preferencia por el juego fónico a expensas del significado (Bernabé 2013: 93). La propia expresión *hocus pocus* deriva del latín *hoc est corpus*, como recuerda Edmonds (2013: 101 n. 8).

[754] Así, un mal de amores incestuoso de un hermano por su hermana (como quería Fournier), un nombre más de la epilepsia (como sugirieron Benigni y Pétridès) o un mal de cadera [como prefiere Pradel (1907: 80)].

Si esta interpretación es correcta, es posible que uno de los textos nos aclare la naturaleza del misterioso mal, al referirse a lo que Gelo suscita entre los hermanos. No es, desde luego, pasión erótica (algo que encajaría mal con lo que sabemos del personaje), sino odio fratricida. Leemos en G41:

ἀδελφοὺς ποιῶ σφαγῆναι

A esta actitud de Gelo, disolviendo los lazos del amor fraterno, se opone en cambio la solidaridad de los santos con su hermana Meletine, una solidaridad que confirma la validez de esos mismos vínculos familiares. La relación, no obstante, dista mucho de ser idílica, como lo muestra el hecho de que Meletine se niegue a abrir la puerta, y cuando su hijo muere (precisamente a consecuencia de haber dejado entrar a sus hermanos) les reprocha con razón el haber hecho caer sobre su casa tal desgracia (G10-G19; sobre G14, cuyo texto no ha sido publicado, no cabe certeza de en qué medida coincide con los demás textos en este punto). En algunas versiones no griegas, el parentesco no impide la hostilidad más total: cuando Sisinio acude en auxilio de las desdichadas madres, descubre que es precisamente su hermana la causante de las muertes, y actúa en consecuencia, aniquilándola (Greenfield 1989: 93 n. 17, Winkler 1931: 95-6 texto 17; 127-50).

El tema de la hostilidad entre hermanos, central en algunas versiones de la historia, aparece solo insinuado en los textos griegos que nos ocupan: en cualquier caso, es verosímil (si no probable) que ᾽Αδελαρχοῦ sea un modo de aludir a dicha hostilidad, vista como consecuencia de la actuación de Gelo.

12.2 ᾽Αλαμουσανη.

Ocupa la quinta posición en la lista de G40D. Tal vez sea posible un acercamiento a ἀλάομαι, entendiendo ᾽Αλαμουσανη como ἀλωμένη, «la que yerra, la que vaga» o bien «la que carece». Tanto el vagar por lugares desiertos como el carecer (de descendencia) son rasgos pertinentes del personaje.

12.3. Nombres que contienen τροφ-.

Cuatro de los nombres menos comunes contienen, al menos en apariencia, esta raíz:

᾽Ακεντροφοῦ	3º (G33)
᾽Ανετροφοῦ	3º (G34)
᾽Ακετροφοῦ	3º (G34)
Τροφοπανίκτρα	5º (G40C)

Las tres primeras formas están claramente emparentadas entre sí. Sobre el posible primer elemento nada cierto puede decirse: ἀνετροφοῦ sugiere ἀνατροπή, «destrucción, ruina». Si esta relación es cierta, τροφ- sería aquí una aspiración expresiva de τροπ-. Pero más probable parece que debamos remitirnos a ἀνατροφή, «alimento, educación» y el correspondiente ἀνατρέφω, «criar, hacer crecer». Por esta vía llegaríamos al papel de las ogresas como nodrizas letales, que intentan dar muerte al niño que se les confía.

En Ἀκεντροφοῦ, parece que tenemos un cruce entre ἄκεντρος, «sin aguijón, sin fuerza», y τροφ-. Puede subyacer una interpretación causativa (Gelo como la que roba el vigor); también puede ser útil recordar la definición que da Hesiquio del zángano o abejorro (κηφήν) como μυῖα ἄκεντρος, ἀργή, μὴ γεννῶσα. La última expresión cuadra perfectamente a Gelo, cuya esterilidad forzosa es explicación última de su maldad, y que tan frecuentemente se presenta como μυῖα πετωμένη.

En el caso de Τροφοπανίκτρα, el segundo elemento parece un nombre de agente formado sobre πανικός, «pánico». Según la interpretación que se de a τρόφος, podríamos traducirlo como «la que aterra a las nodrizas» o «la nodriza aterradora». Delatte y Josserand (1934: 232) proponen acercar el término a Παιδοπνικτρια, corrigiendo el segundo término para poder leer Τροφοπνικτρία, *étrangleuse de nourrices*.

Algún texto conteniendo este nombre u otro similar debe haber viajado, a través de la tradición oral o escrita, desde Grecia hacia Centroeuropa, pues en una versión germánica de este tipo de conjuro, una de las siete demonesas exorcizadas se llama precisamente Troppho (Winkler 1931: 120 texto 45).

12.4. Ἀμάς o Ἀνάς.

La primera variante ocupa el cuadragésimo y último lugar en la lista de G21; la segunda cumple el mismo papel en la directísimamente emparentada de G28.

Sobre el significado, si lo tiene, del nombre, nada podemos decir con certeza. Es intrigante comprobar, en cualquier caso, que el mismo nombre (Anas) aparece en una versión rusa del conjuro, pero esta vez como nombre de un ángel (Winkler 1931: 116, texto 41). Gaster (1928: 1031) sugiere, quizá demasiado ingeniosamente, que se trata de Satanás, escrito St. Anas (¿en qué lengua?).

12.5. ᾽Αναθαρθόψεον.

Este nombre, noveno en la lista de G37, parece a primera vista claramente parlante, y podría interpretarse tentativamente como «aquella cuya mirada» (o «apariencia») «se reaviva», partiendo de ἀναθαρρέω y ὄψις. Pero es al menos igualmente posible que se trate de una variante aislada del nombre ᾽Αναβαρδαλέα (→§10.5), nombre que ocupa la octava posición en G21 y G28, como sugiere Greenfield (1989: 125 n. 76). Puede que ᾽Αναθαρθόψεον sea una elaboración sobre este nombre, intentando dotarlo de sentido al aproximarlo a raíces reconocibles.

12.6. ᾽Ανηγου.

Ocupa el octavo lugar en la lista de G40D. Si pensamos que la grafía es correcta, la forma sugiere ἀνηγέομαι, «contar, relatar»; pero si consideramos el fenómeno común de itacismo, no es menos probable una relación con ἀνοίγω, «abrir» («prender», aplicado al fuego). También cabe pensar en las formas de pasado, con aumento, de ἀνάγω, lo que da un sentido óptimo: «la que se lleva» (a sus víctimas).

12.7. ᾽Ανωφῆς y similares.

Encontramos las siguientes variantes, claramente emparentadas por forma y posición:

᾽Ανωφῆς	27º (G21)
᾽Ανοφῆς	27º (G28)
᾽Ανόφεως	28º (G21)
᾽Ανόφεος	28º (G28)

Parece muy probable que se trate de un apócope de ἀνωφελής, «inútil, dañina». Las variantes, no obstante, sugieren que el sentido del nombre, tal vez no muy claro para los copistas, se ha deslizado, interpretándose el segundo elemento como ὄφις, ὄφεος, «serpiente».

12.8. ᾽Απηλόδησα.

Es el último nombre, septuagésimo segundo, en la larguísima lista de G16.

Si se respeta la grafía, apenas se puede pensar en ἀπηλιώτης, el viento del este o solano; si se piensa en un posible itacismo, es posible referirse a ἀπεῖλον, aoristo de

ἀφαιρέω, cuyas acepciones cuadran bien al personaje: «quitar, arrebatar, estorbar». Las dos últimas sílabas quedan, sin embargo, sin explicación.

El mismo fallo aqueja a una posible relación con formas de pretérito o del tema de perfecto de ἀπαλλάσσω, «echar fuera, partir, morirse».

Lo más verosímil es que se trate de una costrucción sobre πηλῶδης, «fangoso, cenagoso, sucio», con una ἀ- no privativa, meramente expletiva.

12.9. ᾽Αρατος.

Décimo cuarto nombre en la lista de G40D. El editor, Delatte, sugiere en el aparato crítico que puede ser una corrupción de ῎Αρκτου (undécimo en G41). La propuesta no resulta necesaria si pensamos en ἀρατός, «maldito, cargado de maldiciones» (cf. ᾽Επικαταράτη, vigésimo octavo en la lista de G16). Cf. Βορβόρα (→§11.17).

12.10. ᾽Αριανή y similares.

Encontramos las siguientes formas, claramente emparentadas por posición y forma (siendo Βριανή el único caso dudoso):

᾽Αριανή	7º (G10), 10º (G22), 9º (G26)
Βριανή	5º (G12)
Καριανή	7º (G26)

La forma más común, ᾽Αριανή, podría ponerse en relación con ἀρή = ἀρά, «maldición, perdición, ruina» (cf. ᾽Επικαταράτη, vigésimo octavo en la lista de G16, y ᾽Αρατος, décimo cuarto en G40D).

Καριανή parece una corrupción de este nombre, con atracción hacia κάρα y sus derivados. La forma también puede explicarse desde el complejo de nombres en καρκα(ρ) (→§10.6).

En cuanto a Βριανή, sea o no una variante de este nombre, no tiene etimología clara.

12.11. ᾽Αρματό.

Cuarto nombre en la lista de G15. Probablemente de ἄρμα, «carga, fardo» [cf. Βαριχοῦ (→§12.14), Βαρνά (→§12.15)], mejor que del griego moderno ἁρμα < ἅρμα, «carro» o ἁρμα < latín *arma*.

12.12. ᾽Ασβλητούς.

Aparece en décima posición en la lista de G10. Se puede pensar en la raíz βλ / βαλ, «arrojar», cf. βλητέον, «que debe arrojarse»; βλῆμα, «herida». Si en ασ- debemos entender una partícula privativa, el nombre podría traducirse «la que no puede ser herida» (por ser un espíritu) o «la que no es posible arrojar» (expulsar). Si no, es posible que la significación sea activa: «la que dispara o hiere»; pero queda sin explicación el elemento inicial (¿expletivo?).

Otra posible explicación sería ponerlo en relación con ἀσβολάω, «ennegrecer», ἀσβόλη, «hollín». En este caso es preciso pensar en una síncopa, fenómeno que por otra parte no es infrecuente en los nombres de Gelo (aunque la síncopa suele afectar a los elementos finales o iniciales).

12.13. ᾽Αχνή μολήν.

La primera palabra de este nombre compuesto, vigésimo cuarto en la lista de G16, se entiende sin dificultad: «la imperceptible, borrosa o vaporosa».

La segunda palabra, en cambio, no tiene una lectura sencilla. A despecho de la grafía, que podría ser itacista, cabe pensar en μολύνω, «ensuciar, contaminar», cf. Μιαρά, ἀκάθαρτη.

Otra posibilidad es que se trate de una deformación expresiva de μολοῦσα, participio de aoristo de βλώσκω, «llegar». La combinación «la que llega imperceptible» es, desde luego, sumamente satisfactoria desde el punto de vista del sentido.

12.14. Βαριχοῦ.

Aparece en dos ocasiones: en cuarto lugar en la lista de G32, en tercero en la de G40C. A despecho de la escritura con ι, se trata muy probablemente de una construcción expresiva sobre βαρύς, con el sentido de «pesada, agobiante». Cf. ᾽Αρματό, Βαρνά.

La interpretación del nombre como «pesadilla» o «pesadez» se ve reforzada por el hecho de que Psello se refiere a Βαρυχνάς, un personaje femenino al que identifica con

Efialtes, y que para él no es sino una personificación de los problemas que surgen en la cabeza como resultado del ardor de estómago o de alimentos mal digeridos. Allatius añade que Βαρυχνάς es el mismo personaje que Βαβουτσικάριος. La *Suda* cierra el círculo al identificar a Efialtes con Βαβουτσικάριος (Lawson 1964: 22 y n.2, 166; v. también Πολίτης 1874: 438-40).

Menos probable, aunque sugerente, sería una relación con βᾶρις, «torre». En la práctica totalidad de las εὐχαί del tipo Sisinio-Meletine, esta se oculta en una torre en la que Gelo consigue sin embargo entrar (G10, G11, G12, G13, G15, G16, G17, G18, G19: →§29.3). Lamia estaba también vinculada a las torres en los cuentos infantiles romanos (→L§83).

12.15. Βαρνά.

Ocupa el octavo lugar en la lista de G12. Probablemente se trata de una variación sobre la raíz de βαρύς, con el sentido de «pesada, agobiante». Cf. ᾽Αρματό (→§12.11), Βαριχοῦ (→§12.14).

12.16. Βαταξία.

Aparece en segundo lugar en la lista de G19. El significado es oscuro: la posible relación con βάτος, «zarza», tiene en su favor el hecho de que la misma aparece como aliada de Gelo, encubriéndola frente a los santos, en G13, G15 y el propio G19.

12.17. Γουφοκτήρ, Γοβφοκτήρ.

Estas formas, cuya disparidad es solo ortográfica, ocupan el puesto vigésimo tercero en las listas de G21 y G28, respectivamente.

No hay ninguna relación nítida con semantemas del griego antiguo o moderno, pero es posible especular. Con el primer elemento, tanto γοφός, «cadera», como γόβα, «escarpín», apenas ofrecen en principio otra cosa que un parecido formal; más prometedor es pensar en las formas dialectales neogriegas testimoniadas en chipriota γούφα (< ὑφή), «telar», y sobre todo γούφα (< italiano *guelfa*), nombre de una suerte de almacén subterráneo. En la cita que ofrece Giankoullis (1994 s.v. γούφα) para ejemplificar el uso de la palabra se alude significativamente a la γούφα como refugio de la puérpera aún manchada de sangre: και εβάλαν την λειχουσαν εις την γούφαν ήτζου ματωμένη.

En cuanto al segundo elemento, con un leve cambio meramente ortográfico, φωκτήρ podría entenderse como nombre de agente de φώγω, «asar, tostar». También

es posible que derive directamente de la forma, atestiguada también en chipriota, φόκος (< fr. *fougon*), «fuego, incendio» (Γιαγκούλλης 1994 s.v. φόκος).

«La que abrasa la γούφα» (refugio de las recién paridas) o «la que abrasa la cadera» es una traducción meramente conjetural, pero no descabellada teniendo en cuenta la caracterización del personaje. Podríamos estar ante una referencia a la fiebre de la puérpera, un fenómeno nada infrecuente.

12.18. Ἡ Διγητού.

Es el nombre vigésimo noveno en la lista de G16. Podría pensarse en una combinación de δι, «dos», y γητεύω, «hechizar, encantar». El «doble hechizo» puede tener un sentido literal o meramente intensivo.

12.19. Δομισάκ, Δομησάκ.

Estas dos variantes ocupan el puesto trigésimoquinto en las listas de G21 y G28, respectivamente. Por su final en -ακ el nombre tiene un aire hebreo (cf. Ἰσαάκ), pero la raíz podría ser griega: δομή, «construcción, edificio». El sentido de este término en relación con la demonesa está nada claro, por lo que es probable que la verdadera etimología deba buscarse fuera del griego. Aunque remota, resulta tentadora una conexión con el sumerio *dumusag*, «primogénito».

12.20. Δυριμιτάτη.

Aparece en trigésimo segundo lugar en las listas de G21 y G28. Aunque la terminación es la de un superlativo regular griego, el primer elemento parece más cerca del latín *dirimo*, «separar», que de ninguna raíz griega (a no ser δύρομαι, forma poética de ὀδύρομαι, «lamentar»: cf. Μητέρων ὀδυρμός). Traducciones como «la que separa en grado sumo» o «la lamentadísima» tienen un valor meramente conjetural.

12.21. Δυσλαδοῦσα.

Ocupa el décimo quinto lugar en la lista de G34. Podría entenderse, a partir de δυσ- y λάδι, «aceite», como «la mal aceitada» o «la del mal aceite». El aceite tiene un empleo privilegiado en los sacramentos de la iglesia ortodoxa, y la ausencia del mismo puede ser una alusión a la carencia de los sacramentos que hacen de alguien parte integrante y válida de la sociedad. Llamativamente, en G45 las Γιαλλοῦδες o Γελλοῦδες aparecen aplicando el εὐκέλαιο o εὐχέλαιο, unción sacramental con aceite (uno de los siete Misterios de la religión ortodoxa), para curar a quienes en verano sufren ampollas como consecuencia de la exposición al calor extremo.

Sin embargo, es muy posible que se trate simplemente de una variante de la familia de nombres con núcleo δαρδαλ < βαρδαλ (Δαρδαλοῦσα, Δερλαδοῦσα, Δαλιδοῦσα), que ha evolucionado para acercarse a semantemas reconocibles (→§10.5).

12.22. Ἐγούστρια y Ἐγήστηα.

Ambas formas aparecen en la larga lista de G16, en las posiciones trigésimo tercera y trigésimo cuarta respectivamente. Podría tratarse de deformaciones de εγωίστρια, «egoísta» (en femenino), aunque esta palabra es un galicismo, del fr. *égoiste*.

12.23. Ἔνδίκαος.

Nombre vigésimo primero en las listas de G21 y G28. El referente aparente ἔνδικος, «justo», resulta inadecuado por sentido, acentuación y fonética. No tenemos, pues, una explicación etimológica adecuada para este nombre.

12.24. Ἑρμοκονέα.

Este nombre, décimo noveno en las listas de G21 y G28, podría estar formado sobre los semantemas έρμος < ἔρημος, «desierto», y κονία, «polvo»: «la que llena de polvo los sitios desiertos» o «la del polvo de los lugares desiertos» son formas muy satisfactorias en cuanto al sentido. Pero el espíritu áspero de ἑρμο-, si no es un mero error ortográfico normal en un momento en que su escritura no responde a fonema alguno, parece exigir otra raíz del tipo de ἑρμίς, «pie de cama» o ἕρμα en alguna de sus acepciones: «apoyo, sostén, defensa, roca, escollo, montón de tierra, túmulo». Una referencia al mundo de los difuntos, al polvo de los túmulos o de las tumbas, tendría sentido como nombre de Gelo, aunque parece una explicación demasiado sofisticada.

12.25. Ζαδερώ, Ζερδερωδιός.

La posición (vigésima) tanto en G21 como en G28 y el hecho de que ambas listas coinciden milimétricamente salvo variantes menores hace pensar que estamos sin duda ante formas divergentes de un mismo nombre, cuya interpretación es difícil.

El prefijo ζα- tiene el valor de «enteramente» en varios términos, como ζάθεος; en el segundo elemento podemos estar ante δέρω, «desollar». Si la identificación es correcta, tendríamos a «la que desuella por completo» a sus víctimas.

12.26. Ἠλυσώ, Ἡλησώ.

Las dos formas, divergentes en cuestiones de ortografía pero no de pronunciación, aparecen en la posición décimo séptima de G21 y G28, respectivamente.

La relación con Ἠλύσιον (πεδίον), «el Elíseo, los campos elíseos», no parece probable por el sentido y el contexto religioso del conjuro[755]. Más prometedor, aunque tampoco concluyente, es un posible vínculo con ἦλυσις, «marcha, ida».

12.27. Θουνηακου.

Ocupa el tercer lugar en la lista de G40D. Sin etimología conocida[756].

12.28. Ἰεβαραχήα.

Nombre vigésimo séptimo en la lista de G16. Sin etimología conocida.

12.29. Καναβαλης, Καναβαλη.

Las dos formas aparecen contiguas en la lista de G40D, en undécimo y duodécimo lugar respectivamente. Aunque aparezcan como nombres distintos, son evidentemente variantes (la forma en -ης expresiva, la otra gramatical) del mismo nombre.

Parece claro un segundo elemento βαλ-, «arrojar», pero es menos sencillo determinar el primer elemento: κάνη o κάννα, «caña», da una traducción («la que arroja cañas») que, sin ser absurda, cuesta relacionar con el personaje; de algún modo, el nombre parecería aludir al ataque de Gelo contra sus víctimas, sentido como golpe de un proyectil (¿invisible?) que causa dolor en el cuerpo.

Alternativamente, podría pensarse en una deformación de κανίβαλη, «caníbal, antropófaga».

12.30. Κεραμηδοτραχούσα.

Ocupa el octavo lugar en la lista de G40C. El primer elemento, κεραμήδο-, debe considerarse una variante ortográfica de κεραμίς, κεραμίδος, «teja, ladrillo». El

[755] Sobre los Campos Elíseos, v. Gómez Espelosín 1994: 156-9.
[756] Quizá pueda tener alguna relación con el latín *thunnus*, «atún». Recordemos que Gelo se convierte en pez (→§23.7).

segundo elemento, τραχοῦσα, puede ser una forma derivada de τραχεῖα, «ruda, dura, cruel» o de τράχω = τρέχω, «correr, recorrer».

La segunda opción permite una traducción sugestiva: «la que corre por las tejas», lo que supondría que cualquier ruido en el tejado (de algún animal, de la lluvia) puede ser interpretado como manifestación de la demonesa que se acerca a herir a quienes viven en la casa.

12.32. Κλωσσαρία.

Este nombre, décimo noveno en la lista de G16, debe seguramente interpretarse como perteneciente a la familia de κλωθώ, κλῶσις, κλῶσμα. «Tejedora» es un epíteto que evoca inmediatamente a las Κλῶθες, hilanderas del destino humano, y en concreto a Κλωθώ, una de las tres Moiras, y precisamente aquella que preside el nacimiento. Uno de los nombres de Gelo es, precisamente, Μοῖρα (→§11.38).

Κλωσσαρία parece una demonización de esta deidad, una de las que se ocupan del niño recién nacido. Sobre las Moiras en el folklore neohelénico, v. Lawson 1964: 121-30.

Alternativamente, podría pensarse en una formación sobre γλώσσα > *κλώσσα, con ensordecimiento de la consonante inicial. El nombre aludiría entonces a las lenguas de doble filo, que por medio del elogio excesivo, de la maldición o del conjuro amenazan a la madre y al bebé.

12.33. Κύριλλος.

El significado de este nombre, tercero en las listas de G21 y G28, es claro: *Cirilo* es un nombre propio de sabor cristiano bien conocido, «señor» o «del Señor» (YHWH). Qué sentido pueda tener como nombre de Gelo es, en cambio, una cuestión ardua: si acudimos a la *Suda*, encontramos una entrada dedicada a Cirilo de Heliópolis, un diácono que sufrió una muerte truculenta en tiempos de Juliano el Apóstata: sus enemigos le abrieron el vientre y se comieron su hígado (ἐπὶ δὲ Ἰουλιανοῦ τούτου τὴν γαστέρα διατεμόντες τοῦ ἥπατος ἀπεγεύσαντο). Quizá la analogía entre este tormento y la acción de Gelo sobre sus víctimas esté detrás de este nombre secreto («(la que hace lo que le hicieron a) Cirilo»).

12.34. Λαγονητήπα.

Ocupa el lugar décimo séptimo en la larga lista de G16. Puede ponerse en relación con el gr. antiguo λαγών, «cavidad, hueco, vacío», «ingle» o con el moderno

λαγόνες, «ijares». Menos probable parece el vínculo con λαγώς, «liebre»; aunque no pueda descartarse una relación con su derivado en gr. mod. λαγωνικό, «perro sabueso» (en principio, «perseguidor de liebres»). También parece en exceso lejano, pese a una posible adecuación semántica, el adjetivo λάγνος, «corrompido, lascivo, lúbrico».

Dos parecen las opciones más razonables: bien una referencia anatómica (ingles, ijares) al lugar donde se hace sentir (en las puérperas o en los bebés) el ataque de Gelo; bien una referencia a su habilidad para rastrear y alcanzar a sus víctimas, semejante a la de un sabueso.

12.35. Λαοιδράκενα.

Ocupa la posición crucial 12 ½ en la lista de G40C. El segundo elemento, δράκαινα, aparece con un error ortográfico (ε por αι) que no afecta a la pronunciación. El primer elemento parece ser λαός, aunque la ι queda en ese caso inexplicada.

La traducción «serpiente del pueblo» es aventurada. Cf. no obstante, en el conjuro popular contra la στρίγξ ya citado, la advocación de esta como στρίγγ᾽ ἀπὸ λαῶν (→§11.50) Podemos estar ante una variación anómala del nombre más común Χαμοδράκαινα (→§11.52).

12.36. Λευδοῦ.

Este nombre, sexto en la lista de G16, no tiene ningún significado discernible a primera vista: puede tratarse de una deformación o modificación de alguna raíz griega que en esta forma no resulta reconocible.

12.37. Λόλη.

Ocupa el noveno lugar en la larga lista de G16. A despecho de la ortografía y de la acentuación, puede tratarse sencillamente del femenino de λωλός: «loca, desatinada, necia». De no ser así, la etimología resiste de momento todo escrutinio.

12.38. Λουθούντω.

Nombre vigésimo tercero en la lista de G16. Probablemente se trata de una forma apocopada y de nominativo expresivo formada a partir de ἀκολουθοντ-, el participio de presente de ἀκολουθόω, «acompañar». Una apócope similar, κλουθώ, se da en el chipriota (Γιαγκούλλης 1994 s.v. κλουθώ).

12.39. Λυδρισοῦ, Λυδρισει.

Estas formas ocupan el noveno lugar en las listas de G21 y G28, respectivamente. Etimología y significado son oscuros: contando con la homofonía de υ, οι e ι por itacismo, se podría aventurar alguna relación con λοιδόρησις, «ultraje, injuria»: cf. el nombre Ἀδικία (→§11.2).

12.40. Μανλοῦ.

Es el primer nombre de la lista de G26. La comparación con otras listas claramente emparentadas con esta, en particular las de G22 y G29, que presentan alguna variación de Gelo en esa posición, lleva a Greenfield (1989: 124 n. 72) a sugerir que puede tratarse de una corrupción a partir de Γελλοῦ: pero no explica cómo ni por qué pudo haberse dado dicha corrupción.

Otra sugerencia de Greenfield (1989: 124 n. 72 y 126) es restituir una grafía Μαυλοῦ: ello nos llevaría a sospechar que estamos ante una apócope de Μαβλιστοῦ o Μαυλιστοῦ, otro de los nombres de la ogresa.

Una tercera posibilidad es que se trate de una variante de Μαλλοῦ, «la Cabellona», nombre de demonesa que aparece inmediatamente después de Gelo en G43. El pelo largo es un atributo común de las demonesas, y en concreto de Gelo, como se enfatiza en muchos de los textos (G20, G22, G26 —el texto que contiene el nombre que nos ocupa—, G33, G34, G37, G40A, G41: →§19.2)[757].

12.41. Μάρξα.

Este nombre, cuarto en la lista de G16, puede quizá estar relacionado con μάργος, «loco, voraz, ansioso» y μαργάω, «estar furioso». Entenderíamos entonces Μάρξα como una forma apocopada de μαργήσασα, «la que está furiosa».

12.42. Μαραναντός, Μαρανήμ.

Estas dos formas, cuarta en la lista de G40D y undécima en la de G22, respectivamente, parecen desarrollos expresivos de la raíz μαραν-, presente μαραίνω, «consumir, agotar, marchitar, secar». Estamos, pues, ante otra referencia al modo en que la demonesa va mermando la vitalidad de sus víctimas.

[757] Sobre la Cabellona o Mechuda, espanto del folklore colombiano, v. *Cocoweb* s.v. *Mechuda*, Ocampo López 1996: 183-6. Más referencias a demonesas y ogresas de larga cabellera: → E§55.

El verbo μαραίνω aparece con cierta frecuencia en los textos del tipo Miguel, en la sección donde la demonesa confiesa sus actos (o presume de ellos); así, en G19: ἐγὼ ψήνω καὶ μαραίνω καὶ θολαίνω τοὺς ὀφθαλμούς; en G30: ἐγὼ ὑπάγω (...) κάλλη μαρᾶναι; en G33: ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψύχω καὶ μαραίνω; en G34: ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψήνω καὶ μαραίνω.

Cf. el nombre Μιαρά (→§11.37).

12.43. Μαρετοῦ.

Este nombre, octavo en la lista de G37, puede ser una apócope de un nombre basado en la raíz μαραν-, del tipo *Μαρανετοῦ, en cuyo caso puede agrupársele con Μαραναντός y Μαρανήμ (→§12.41). Si la conexión no es válida, la etimología permanece por el momento desconocida.

12.44. Μεταξό.

Séptimo nombre en la lista de G40C. Parece la síncopa de un compuesto, de primer elemento μετα-; la forma más cercana del griego antiguo es μεταξύ, «entre, en medio de»; del moderno, las de la familia de μετάξι, «seda».

Lo más satisfactorio probablemente sea pensar en las formas de aoristo de μετάγω, «transladar»: Μεταξώ puede entenderse como una síncopa expresiva de μετάξασα, «la que traslada» (a sus víctimas, del mundo de los vivos al de los muertos). También puede aventurarse una lectura como «la que está en medio, la que interfiere»; cf. la etimología de Empusa (→E§10.2, E§11.3).

12.45. Μεληγούν.

Es el primer nombre en la atípica lista de G16, la única que presenta setenta y dos nombres. Como en el caso de Μανλοῦ, la comparación con otras listas lleva a Greenfield (1989: 124 n. 72) a sugerir que se trata de una corrupción de Gelo: en este caso, si eliminamos la primera sílaba με- (cuya introducción queda, no obstante, inexplicada), en las otras dos podemos restituir mediante una simple metátesis de las consonantes la forma Γηλοῦν. Estaríamos ante un nominativo expresivo, variante del más común Γηλλοῦ que aparece en G10.

Si no se admite la explicación, quedamos abocados a buscar una relación con μέλος, en alguna de sus acepciones: «miembro» o «canto». La primera podría sugerir una interpretación similar a otros nombres que designan las partes del cuerpo afectadas

por la enfermedad como consecuencia del ataque de la demonesa (así, la piel: →§12.25, →§12.55, →§12.60; el útero: →§12.49; los ojos: →§12.50).

12.46. Μιγνα.

Nombre octavo en la lista de G40B. Puede ponerse en relación con la raíz μιγ- (μείγνυμι = μίγνυμι), «mezclar», que es tentador poner en relación con la condición liminar o híbrida del personaje entre τάξα mutuamente excluyentes: vivos / muertos, humanos / animales (→§26).

Si aceptamos una acentuación paroxítona, Μίγνα, tampoco puede descartarse que tengamos una corrupción de uno de los nombres clave de la demonesa, μυῖα.

12.47. Μώρα, Μωροτοῦσα y similares.

Seis de los textos presentan en sus listas al menos un nombre con la raíz μωρ- (o μηρ-). Las variantes testimoniadas son exactamente las siguientes:

Μωῤῥᾶ	2º (G13)
Μώρα	15º (G16)
Μωροτοῦ(σα)	8º (G16)
Μωροτοῦσα	10º (G17, G18)
Μηρατοῦσα	10º (G15, G19)

῾Η Μόρα es un personaje del folklore neohelénico, protagonista de dos tradiciones recogidas por Politis (1904: nos 899 y 900). Por su indudable interés, transcribo y traduzco ambos textos:

899
῾Η Μόρα
(᾽Αθῆναι)

῾Η Μόρα εἶναι μία Λάμνα πλούσια καὶ πολὺ δυνατή. Περιπατεῖ μόνο τὴ νύχτα καὶ καμμιὰ φορὰ ποῦ ἀπαντᾷ ᾽ς τὸ δρόμο της ἀνθρώπους νὰ κοιμοῦνται κάθεται ᾽ς τὰ στήθια τους καὶ τοὺς πλακώνει. Καὶ εἶναι τόσο βαρειά, ποῦ ἐκεῖνος ποῦ τὸν πλακώνει μουγκρίζει σὰν βόιδι. ῎Αν ὅμως ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι βυθισμένος ᾽ς τὸν ὕπνο καὶ τὴν ἰδῇ καὶ τῆς ἁρπάξῃ τὸ φέσι της, τότε ὅ τι καὶ ἄν τῆς

γυρέψῃ, βιὸς καὶ μάλι, θὰ τοῦ τὸ δώσῃ, θτάνει μόνο νὰ τῆς δώσῃ ἐκεῖνος τὸ φέσι της.

La Mora es una Lamna rica y muy poderosa. Pasea solo de noche y cada vez que se encuentra en su camino a hombres que duermen se sienta en su pecho y los aplasta. Y es tan pesada que aquel al que aplasta muge como un buey. Sin embargo, si el hombre no está sumido en el sueño y la ve y le arrebata su fez, entonces, cualquier cosa que le pida, riqueza y pelo, se lo dará, con tal de que le devuelva el fez.

900

Ἡ Μόρα

(᾽Αρκαδία)

Ἡ Μόρα εἶναι μαλλιαρὴ καὶ ἄσκημη καὶ πλακώνει τοὺς ἀνθρώπους· ᾽ς τοὺς μεγάλους μονάχα μιὰ ζαλάδα φέρνει, μὰ τἀβάφτιστα παιδιὰ τὰ πνίγει. Κάθε μικρομάννα, ἂν τύχῃ καὶ τὴν πλακώσῃ ἡ Μόρα τὴν ἴδια, κάνει κάθε τρόπο νὰ τῆς ἁρπάξῃ τὴ σκούφια της, γιατ᾽ ἔτσι θὰ τὴν ἔχῃ τοῦ χεριοῦ της, καὶ δὲ θὰ μπορῇ νὰ πλακώσῃ τὸ παιδὶ τῆς. Μπορεῖ νὰ τῆς γυρέψῃ καὶ φλωριὰ καὶ ὅ τι ἄλλο, ἀλλὰ νὰ προσέχῃ νὰ μὴ τῆς δώσῃ πίσω τὴ σκούφια, γιατὶ τότες τὰ φλωριὰ θὰ γίνουν κάρβουνα.

La Mora es melenuda y fea y aplasta a los hombres. A los mayores solo les causa un mareo, pero a los niños sin bautizar los ahoga. Cuando a una madre resulta que la aplasta la Mora, hace todo lo posible por arrebatarle su gorro, porque así la tendrá en sus manos, y no podrá aplastar a sus hijos. Puede pedirle además monedas y cualquier otra cosa, pero debe cuidarse de no devolverle su gorro, porque en ese caso las monedas de oro se convertirán en carbones.

Los rasgos comunes con Gelo saltan a la vista: el ataque a los niños, especialmente a los que aún no han sido bautizados, matándolos por ahogo (descrito con el verbo πνίγειν) (→§38.2); el cabello largo (→§19.2); la fealdad; la vinculación con la noche (→§32).

Estos rasgos son suficientes para explicar la asociación de ambos personajes, que en este caso puede tomar la forma de la reducción de la Μόρα o Μώρα a una epifanía o aspecto de Gelo.

No obstante, hay una serie de diferencias importantes que hacen de Μόρα un personaje peculiar y distinto de Gelo: así, el hecho de que ataque a personas adultas (no

específicamente puérperas), y que sea posible obligarla, mediante la captura de su gorro o fez, a ponerse al servicio de la persona atacada, dándole riquezas.

La relación, en fin, es muy seductora, pero hay algunos datos en su contra. En primer lugar, la disparidad ortográfica: en todos los casos tenemos escrito ω, no ο, en la primera sílaba (salvo en dos textos que, al dar η, tampoco coinciden); en G13, la palabra es además oxítona y presenta geminada la ρ. Varias de las formas presentan además un alargamiento en -τοῦσα.

La primera cuestión, ortográfica, puede quedar explicada por un cruce entre la Μόρα del folklore [procedente del eslavo *mora*, al decir de Mandala (1993 s.v. μόρα)] y la palabra μωρό, «bebé». Puesto que la Μόρα ataca especialmente a los bebés (τά μωρά), parece muy probable que su nombre se haya sentido relacionado con ellos y se haya escrito en consecuencia.

El problema de la acentuación es más arduo: en un caso extremo, podría ser que la forma de G13 fuese un nombre distinto del de los otros textos. Pero es innecesario suponer tal cosa: la acentuación poco usual puede ser un recurso expresivo o el resultado de la apócope de algún nombre compuesto más largo como Μωροτοῦσα; en cuanto a la ρ geminada puede tener también valor expresivo o no responder a un hecho fónico real.

Por lo que se refiere a los alargamientos, la alternancia entre nombre simples y formas compuestas es moneda corriente en las listas; desde el momento en que μόρα / μώρα puede entenderse como un nombre común para «pesadilla» (como en efecto sucede: v. Μανδάλα 1993 s.v. μόρα), las formas como μωροτοῦσα bien pueden haber surgido para expresar la idea de «la que causa las pesadillas».

La relación de Μώρα con la pesadilla ha sido aceptada por los diversos autores que han tratado los nombres de Gelo: así Pradel (1907: 347), que traduce por *Alp*, y Perdrizet (1922: 23), que propone *incube*. Politis (1874: 439), siguiendo a Grimm, pone el griego μόρα en relación con el polaco *mora*, germánico *mahr* (de donde *nightmare*), francés *cauche-mar*.

La forma Μηρατοῦσα parece secundaria respecto a Μωρατοῦσα, de la que es claramente, por forma y posición, una variante. A despecho de la ortografía, que el itacismo hace siempre dudosa, podemos pensar en un cruce con Μοῖρα (→§11.38; v. también Κλωσσαρία, →§12.32); tampoco se puede descartar que la forma se haya interpretado como referente a τὰ μηρά, «los muslos».

12.48. Formas que contienen νεμ- (o νεβ-).

Las listas de G21 y G28, dos textos íntimamente relacionados, presentan cada uno dos nombres emparentados que se construyen sobre dicha raíz, modificada en un único caso en νεβ-:

Νεμερική	15º (G21)
Νεμετρικής	15º (G28)
Νεμικοῦ	14º (G21)
Νεβικόν	14º (G28)

La raíz νεμ- de estos nombres evoca varias palabras como el verbo νέμω, entre cuyas acepciones están las de «consumir» o «devorar», y los sustantivos νέμος, «prado, bosque» y νέμεσις, «envidia». También es posible una relación con νέμα, nombre de acción de νέθω < νήθω, «hilar» (cf. Κλωσσαρία, →§12.32).

En Νεμετρικής, parece que hay un cruce con el adjetivo μετρικής. En cuanto a Νεβικόν, presenta una corrupción de la raíz que de momento no es posible explicar por cruce con otros semantemas: puede tratarse de un error mecánico de copia.

12.49. Νιδοῦσα.

A despecho de la ortografía, que el itacismo vuelve siempre dudosa, parece muy probable que este nombre, cuarto en la lista de G40C, esté formado sobre νηδύς, «vientre, útero», lo que daría una referencia anatómica muy exacta a los ataques de la ogresa contra las puérperas y sus bebés.[758]

Otra posibilidad, que también exige contar con un error ortográfico, es poner el nombre en relación con νειδίζω (<ὀνειδίζω), «injuriar». El significado es menos satisfactorio; cf., no obstante, Ἀδικία (→§11.2).

12.50. Ὁμέ.

Undécimo nombre en la lista de G40C. Es un nominativo expresivo, probablemente una forma sincopada. La raíz subyacente no puede identificarse: una posible relación con ὄμμα, «mirada, ojo», se ve dificultada por la ortografía (espíritu áspero y una sola μ).

[758] Sobre el útero (uno de cuyos nombres es σπλάγχνα) señala Ruth Pradel (1983:4) que se trata en la concepción griega de *a dark inward area which daemonic forces enter and inhabit.*

12.51. Ὀνομάκρα .

Ocupa el cuarto lugar en la lista de G19. La forma parece un desarrollo de ὄνομα, aunque, de ser así, el alargamiento permite entender, por falso corte, un segundo elemento μάκρα (¿=μακρά?) –y un primer elemento ὀνο-, «asno». Una traducción como «la extensa en nombres, la de muchos nombres», es pertinente, aunque conjetural.

12.52. Ὀρνομάννα.

Cuarto nombre en las listas de G17 y G18. El segundo elemento de este nombre compuesto no plantea dudas: μάννα es la forma medieval del moderno μάνα, «madre». En cuanto al primer elemento, apenas parece que pueda ser otro que ὄρνις, «pájaro»: pero no hay atestiguados compuestos en ὀρνο- (sí en ὀρνι-) en griego. Quizá deba pensarse en una forma Ὀρν(ε)ομάννα, construida sobre el neutro ὄρνεον, gr. mod. όρνεο u όρνιο, «ave rapaz», palabra utilizada también como insulto.

Si la interpretación es acertada, tendríamos una visión de Gelo como «madre de las rapaces», lo que concordaría con su visión como ave de rapiña del tipo de las *striges* latinas (→§11.50). Se llamaba también a Gelo «madre de los padecimientos» (→§13.9).

12.53. Πανστουρί, Παστερή.

Estas dos variantes del mismo nombre aparecen en duodécima posición en las listas de G21 y G28, respectivamente. La vacilación en la forma del nombre no ayuda a discernir una posible etimología: en Πανστουρί parece claro que se ha intentado acercar el nombre a un compuesto de primer elemento παν-, pero el supuesto segundo elemento permanece oscuro. El sustantivo στούρνος, «pedernal», en sentido figurado «necio», no parece una elección viable; tal vez sea más razonable pensar en la raíz στορ- de στόρνυμι, que tiene entre sus acepciones las de «abatir, humillar, calmar».

Si se admite la interpretación del compuesto como παν- + στορ- podríamos considerar una traducción del tipo «la que todo lo abate», un nombre que, como otros de Gelo (Ἀγύριστη: →§11.1), alude a su condición mortífera.

Παστερή es una versión del mismo nombre, pero las diferencias hacen totalmente inviable una interpretación similar: su forma sugiere más bien una derivación de παστός, «cámara» o «lecho nupcial». El nombre se ha entendido en este caso como alusivo al lugar donde, presumiblemente, se encuentra una de las víctimas de Gelo, la madre puérpera. (Cf. Γουφοκτήρ, →§12.17).

Es imposible saber cuál de las dos formas (y por tanto, cuál de los dos significados) es previa: puede, además, que ambas sean intentos de acercar a raíces con significado un nombre anterior que resultaba semánticamente opaco.[759]

12.54. Compuestos de primer elemento παρα-.

Varios nombres, presumiblemente emparentados por forma y posición, cumplen esta definición:

Παρακαθίστρα	10º (G40D)
Παραφοῦ	7º (G32)
Παραφουκραστοῦ	10º (G33, G34)
Παραφουκράστρα	7º (G41)

Παρακαθίστρα tiene un sentido claro, como nombre de agente de παρακαθίστημι: «la que se coloca al lado» (probablemente, de la puérpera, en el momento del parto).

La comparación de G32 y G41 sugiere que Παραφουκράστρα ha sufrido en el primero una síncopa en Παραφοῦ; pero no se puede descartar que la forma extensa sea un desarrollo a partir de la sincopada, y que este procediese de un compuesto previo cuya forma no conocemos. Induce a pensar así el hecho de que, tal como aparece, en el segundo elemento de este nombre compuesto no se reconoce ninguna raíz griega comprensible.

Si se admite que la forma Παραφοῦ es la más antigua de las conservadas, podemos pensar en una forma no atestiguada basada en palabras comunes como παραφορά, «extravío, locura» (en griego antiguo) o «ardor, vehemencia» (en griego moderno); παραφορτώνομαι, «molestar, incomodar»; o παραφουσκώνω, «llenar, hinchar».

Cualquiera de estas alternativas daría un sentido pertinente. Por desgracia, los testimonios no permiten optar con certeza por ninguna de ellas. Tampoco se puede afirmar nada definitivo sobre la relación entre Παρακαθίστρα y Παραφουκραστοῦ, aunque la semejanza formal y la posición sugieren claramente un parentesco entre ambas.

[759] La primera forma puede también ser una escritura errada de παντζούρι, «persiana, cortina», del turco *pancur* (y este a su vez del francés *abat-jour*).

12.55. Compuestos que comienzan por πεκ- (o παικ-).

Las listas de G21 y G28, íntimamente emparentadas en todos sus términos, presentan dos nombres, en décima y vigésimo segunda posición, que tienen en común el elemento inicial, pero discrepan notoriamente en el resto:

Πεκιλαζοῦ	10º (G21)
Πεκπλαζοῦ	10º (G28)
Πεκουρέα	22º (G21)
Παικουρέος	22º (G28)

La raíz subyacente al primer elemento común πεκ- puede ser la de πέκος, «vellocino, piel», o πέκω, «cortar, trasquilar, peinar». La grafía παικ- sugiere un acercamiento a παικ-, παιγ- y παιχ-, formaciones secundarias a partir de παίζω (Chantraine 1968-80 s.v. παῖς D), con el sentido de «juego» (παίκτης, παίξιμο, παιχνίδι).

En Πεκπλάζου, el segundo elemento es πλάζω, «extraviar, pegar, sacudir». Si se asume para πεκ- el significado de piel, tendríamos una traducción posible como «la que sacude la piel». Si, a despecho de la ortografía, se piensa en παικ-, se abre la posibilidad de entender el nombre como «la que extravia (o pega) a los niños» (aunque ello supone dar a παικ- el valor genérico de παιδ-, «niño», no el específico de «juego»).

Πεκιλαζοῦ parece claramente un error de copia respecto a Πεκπλάζου. La confusión de κπ con κι es fácilmente comprensible.

Πεκουρέα y Παικουρέος parecen tener un segundo elemento ουρε- al que se le pueden buscar varias relaciones (con οὐρέω, «orinar», la más evidente; pero también con ὀυρεύς = ορεύς, «mulo»; οὐρείς = οὖρος, «vigilante, guardián», de donde el gr. moderno ούριος, «favorable, propicio»; gr. medieval οὔριος, «podrido»).

Hay varias traducciones satisfactorias: si se entiende πεκ / παικ como «niño», resulta seductor pensar en «la guardiana de los niños», lectura que nos lleva a los terrenos de la nodriza malvada que tantas veces se solapan con los de las ogresas; si se entiende πεκ / παικ como «piel», una elección con sentido sería «la de piel podrida».

Es imposible determinar cuál de estas formas de entender la palabra puede ser más antigua; pero es probable que una o más de ellas se hayan dado entre los usuarios del nombre, cualquiera que sea su origen.

12.56. ῾Ρεμερίς.

Este nombre ocupa el lugar trigésimo primero en las listas de G21 y G28. Probablemente es una formación sobre ῥέμα < ῥεῦμα, «arroyo, corriente de agua».

12.57. ῾Ρενού, ῾Ρινού.

Estas dos variantes del mismo nombre aparecen en quinto lugar en las listas de G21 y G28. La etimología más clara apunta a la raíz ῥιν- de ῥίς, ῥινός o a alguno de sus derivados, como ῥινοῦχος, «cloaca» o ῥινάω, «llevar de la nariz, engañar». Sin embargo, también es posible un aproximamiento a ῥινός o ῥινόν, «piel» (cf. los compuestos con πεκ-, →§12.55).

12.58. Σαλασαλεύτου.

Ocupa el octavo lugar en la lista de G10. El nombre parece un compuesto, cuyo primer elemento es σαλασ-, la raíz de σαλάσσω, «agitar, sacudir». El segundo elemento es menos claro: la forma sugiere ἀλεύομαι = ἀλέομαι, «evitar, rehuir», pero por el sentido sería preferible ἁλιεύς, «del mar, marino».

Si se acepta esta segunda posibilidad, tendríamos «la que agita el mar o a los del mar», lo que ciertamente encaja con la actividad de Gelo cuando provoca tormentas y hace zozobrar los barcos. Cf. Πελαγία (→§11.43) y Ταραχου (→§12.62).

12.59. Σαλιδοῦσα.

Este nombre ocupa el sexto lugar en las listas de G15 y G19. El significado del mismo puede estar en relación con σάλιο, «baba» o con σάλος, «tumulto, agitación» (en este último sentido, cf. Σαλασαλεύτου: →§12.58).

12.60. Σκιλουσια.

Este nombre aparece en quinto lugar en la lista de G40B. Con toda probabilidad, hay que pensar en un error ortográfico por itacismo (ι por υ) y remitirnos a σκύλλω, «desollar, desgarrar, atormentar», a σκυλεύω, «despojar, saquear» o a σκύλος, «perro». La primera posibilidad parece la más satisfactoria (cf. los compuestos con πεκ-), pero no deja de ser conjetural.

12.61. Στοκαλής.

Séptimo nombre en la lista de G40. Sin etimología conocida.

12.62. Ταρίχ, Τάρουχ, Ταραχου.

Este grupo de formas aparece en las listas de G21 y G28, distribuido en dos puestos contiguos, del modo siguiente:

Τάρουχ	36º (G21)
Ταραχου	36º (G28)
Ταρίχ	37º (G21, G28)

Tariq es un nombre propio árabe bien conocido (del que tenemos un ejemplo en el general beréber Tariq ben Ziyad, cuyo recuerdo perdura en el topónimo Gibraltar o «monte de Tariq»).

Por otra parte, ταράσσω, «agitar, perturbar», es un verbo bien conocido, que se emplea en uno de los textos para describir la acción de la demonesa: τὴν θάλασσαν ταράσσοντα (G24).

Dado que los nombres aparecen seguidos, parece que se trata de una serie en que uno de los términos ha atraído, por obvia asociación fonética, al otro: cuál de ellos sea más antiguo, el nombre propio árabe o la construcción expresiva sobre ταράσσω, no es posible determinarlo.

12.63. Φέρτρια.

Nombre vigésimo quinto en la lista de G16. Puede que tenga relación con φέρτρον = φέρετρον, «camilla, parihuelas», aunque no se puede desechar que se trate de una construcción directa sobre φέρω, con el valor de «la que se lleva» (a sus víctimas).

13. Nombres que aparecen en vez de Gelo en algunas εὐχαί

Dentro de los textos que Greenfield (1989) eligió para estudiar la tradición griega de los conjuros contra Gelo, así como de aquellos que hemos añadido a su selección, se incluyen varios en los que el nombre principal de la demonesa, el que se usa fuera de la lista (caso de haberla) no es Gelo. La razón de la inclusión de estos conjuros es que están claramente emparentados con aquellos en que la protagonista sí es Gelo, de modo que la demonesa o espíritu de la enfermedad que aparece en ellos puede considerarse en gran medida como equivalente o sustituta en funciones de la que nos ocupa (cf. Greenfield

1989: 115: *These versions are included here... because they provide a good ilustration of the wider context in which a relatively fixed form of the story, like the Michael type, existed in parallel with other more distant, but nonetheless recognisably related forms*).

A estos textos hay que sumar otros en que, pese a aparecer el nombre de Gelo, figuran también otros que se refieren igualmente a la identidad de la demonesa, demonio o espíritu de la enfermedad que se pretende conjurar.

En estos textos, el papel de valedor de los hombres también cambia ocasionalmente de manos: en vez de Sisinio o de san Miguel encontramos a veces al propio Jesucristo o al arcángel Gabriel.

Así, en G15 la demonesa se llama Gelo, pero se la denomina también μιαρὰ στρίγλα y ᾽Αναδαρδαλέα; en G16 se llama στρίγλα y se asocian a ella otros dos nombres, Χαμορδού y Χαμορδωμένη; en G19, pese a ser presentada como Gelo, ella se identifica a sí misma como ᾽Αβιζοῦ y el narrador la llama también μήτηρ τῶν παθημάτων μου; en G20 el valedor de los hombres es Salomón y la demonesa se llama ᾽Οβιζούθ; en G21 y G28 su nombre en la parte narrativa es ᾽Αβιζοῦ; en G23 es Βασκανοσύνη (aunque también se menciona a Gelo); en G24 Jesucristo se enfrenta a una turba de setenta y dos demonios, entre los cuales sobresale el «mal dulce» o epilepsia; en G25 Cristo topa con tres demonios: Βελζεβουήλ, Σαζαήλ (o Σαχαήλ) y la madre de ambos Μονοποδάρενα o Δαλιδά; en G27 san Arsenio se enfrenta a ᾽Αβιζοῦ; en G31 y G36 el valedor es san Miguel, pero la demonesa recibe el nombre de Αυρα o Αβρα; en G30 el valedor es san Gabriel, y la demonesa entra en acción como Βασκοσύνη (aunque en el mismo texto san Gabriel la llama Στραγκαλιά y se menciona a Gelo); en G35 el valedor es san Miguel, pero la demonesa recibe tres nombres distintos: Διαβολοτριβολοῦσα, Διαβολοτριοδοῦσα y σατανικόν θηρίον (o τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον); en G38 se menciona en un momento dado a Φραγκαλιά, que parece identificarse con Gelo; en G39, texto incompleto, el valedor parece ser Miguel, pero, aunque el título reza ἐξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς, la demonesa se llama ᾽Επαχθοῦ y es denominada μήτηρ τῶν παθημάτων; en G40A no hay parte narrativa y la demonesa, además de Gelo, recibe otros dos nombres: ᾽Αβυζούθ y ᾽Αδιούθ.

Algunos de los nombres nos son ya conocidos por aparecer también en las listas de nombres secretos de Gelo: así, ᾽Αβιζοῦ, ᾽Αβυζούθ u ᾽Οβιζούθ (→§10.3); ᾽Αναδαρδαλέα (→§10.5); Βασκανοσύνη o Βασκοσύνη (→§11.15); Μιαρά (→§11.37); Στρίγλα (→§11.50).

Eliminados estos, nos restan por examinar los siguientes, por orden alfabético: ᾿Αδιούθ (→§13.1); Αυρα o Αβρα (→§13.2); (τὸ) γλυκύν (→§13.3); Δαλιδά (→§13.4); Διαβολοτριβολοῦσα (→§13.5); Διαβολοτριοδοῦσα (→§13.6); ᾿Επαχθοῦ (→§13.7); θηρίον (σατανικόν, τοῦ σατανᾶ) (→§13.8); Μήτηρ τῶν παθημάτων (→§13.9); Μονοποδάρενα (→§13.10); Στραγκαλιά (→§13.11), Φραγγαλιά (→§13.12); Χαμορδού y Χαμορδωμένη (→§13.13).

13.1. ᾿Αδιούθ.

En G40A el lector del conjuro pronuncia las siguientes palabras:

> ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον, τὸ καλούμενον ᾿Αβυζοὺθ καὶ ᾿Αδιοὺθ καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἡ λεγομένη Γιλοῦ.

De los tres nombres que se dan al demonio maligno e impuro objeto de la invocación, uno de ellos (Gelo) pertenece al lenguaje de los hombres; los otros dos, dotados de terminaciones de sabor semítico, pertenecen presumiblemente al ámbito celeste.

᾿Αβυζούθ es una variante intermedia entre la forma ᾿Οβυζούθ que encontramos en G20 y la más común ᾿Αβιζοῦ (→§10.3). En cuanto a ᾿Αδιούθ, si a pesar de la terminación le suponemos una raíz griega, no se nos ofrece ningún terreno firme: hay varios compuestos con ἀ- privativa y un segundo elemento que comienza por διο-: así, ἀδιόδευτος, «infranqueable» o ἀδιόρατος, «no percibido», de los que ᾿Αδιούθ podría ser una drástica síncopa expresiva. Cualquier conjetura en este sentido peca, en cualquier caso, de arbitraria: la posibilidad de una etimología semítica queda abierta y tal vez pueda arrojar más luz.

13.2. Αὔρα, ᾽Αβρα.

Como un jardín lleno de brisas.
(Valle-Inclán, *Rosa de mi abril*)

En G31 y G36, textos en los que el valedor es san Miguel, la demonesa recibe el nombre de Αὔρα o ᾽Αβρα.

Para el significado de la palabra, como sugieren Barb (1966: 3) y Greenfield (1989: 117 y n. 59), debemos remitirnos primariamente al griego antiguo αὔρα, «brisa, viento, soplo», pero sin perder de vista a su homófona ἄβρα, «muchacha» (especialmente una concubina). Tres desarrollos de este nombre (᾿Αυρίον, ᾿Αυριάν,

᾽Αυριανή) aparecen en un exorcismo editado por Delatte (1927: 70). En un conjuro griego del siglo III encontramos el nombre Antaura (Barb 1966: 2-3, 14).

La demonesa de este conjuro pertenece pues, como ya observó Janiewitsch (1910), al tipo del «mal aire» o «mal viento», de uso común en el folklore como explicación de males y enfermedades. Dentro de la misma Grecia, encontramos esta testimoniada esta creencia en las tradiciones relativas al espíritu maligno Αερικό, plural τα αερικά (sobre el cual v. Lawson 1964: 283), en maldiciones como να σε πάρη ο άνεμος, «así te lleve el aire» (Πολίτης 1874: 428) y en la idea (atribuida a los turcos) de que la mayor parte de las enfermedades son αἐρικαί (Πολίτης 1874: 432). La creencia de que el aire está lleno de espíritus, muchos de ellos eventualmente malignos, puede rastrearse hasta la Antigüedad tardía (Πολίτης 1874: 482-6).

Fuera de Grecia, Barb (1966: 6) recuerda oportunamente la conexión de la Lilîtu mesopotámica con un viento maligno. Mucho más recientemente, en el folklore vasco encontramos al Aideko (de *aide*, «aire»), espíritu maligno causante de graves enfermedades (Barandiarán 1984 s.v. *Aide, Aideko, Aidetikako*; *Cocoweb* s.v. *Aideko*).

Este «mal viento» está personificado en este caso una figura femenina, paso al que se presta el género gramatical de la palabra y la paronimia con ἄβρα.

Janiewitsch (1910: 628) transcribe un cuento ruso del siglo XVII, el «cuento de la posesa Salomonia» (→§11.48), que nos sugiere una conexión interesante del *aura* maligna:

> *Ihr (der Solomonia) war einst, als ob jemand an die Türe ihres Zimmers (chrámina) käme, sie stand von ihrem Lager auf und öffnete die Tür, da brauste es ihr ins Gesicht, Ohren und Augen, als ob das ein großer Wirbelwind wäre; die ganze Nacht verbrachte ohne Schlaf, dann befiel sie ein Zittern und ein schrecklicher Schüttelfrost.*

Este viento maligno que ataca el rostro, las orejas y los ojos de la víctima, como un gran torbellino, y deja sin sueño a la víctima, provocándole temblor y escalofríos, sugeriría naturalmente a un médico el *aura* preíctica, que precede a un ataque de epilepsia, en particular la del lóbulo temporal. Algunas de las peculiaridades de este fenómeno (reviviscencia de sucesos pasados) podrían aclarar formulaciones como las de αβρα υπο μνηματος, «aura del recuerdo» y αυρα απο κρουσματος, «aura del golpe» (o ataque) que encontramos en G31.

Demonesas de enfermedades relacionadas con el parto y el primer año de vida del niño, como Gelo, y demonesas de la epilepsia son entidades que se solapan con facilidad: cf. el demonio (τὸ) γλυκύν (→§13.3).

13.3. (τὸ) γλυκύν.

G24 lleva el título siguiente: Εὐχὴ εἰς τὴν ἐπιληψίαν ἤγουν εἰς τὸ γλυκύν y comienza así:

> ῾Ως ἐπήγαινεν γλυκὺν τὸ ὑπόγλυκον, τὸ ἄρσεν, τὸ θῆλυ, τὸ κίτρινον, τὸ πράσινον, τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν, τὸ ἀνεπιθυριάρικον, τὸ ἀναβριάρικον, τὸ ἀξιργάρικον, τὸ βένετον, τὸ κόκκινον, τὸ <ἀπὸ> οβ᾽ ἥμισυ γενεαὶς κυλίει καὶ ὑπαγαίνει ὡς τὸ γλυκὸν νὰ ὑποφέρῃ κάρπον μαχόμενον νὰ φέρῃ ἄλλον ἕνα ἀποβρουχούμενον, τὴν γῆν σταυρῶ χωρίζοντα, τὴν θάλασσαν ταράσσοντα.
>
> *Cuando iba el mal dulce, el endulzado, el macho, la hembra, el amarillo, el verde, el seco, el húmedo, el del dintel* (?)*, el que brota* (?)*, el sin rapar* (?)*, el azul, el rojo, el de setenta y dos generaciones y media rueda y va como lo dulce para hacer caer el fruto disputado, para llevar a uno enlazado, dividiendo la tierra con estaca, alborotando el mar.*

El texto es realmente difícil de traducir, no solo por el anacoluto sino por el sentido peculiar que se da a varios términos (si no fuera por el título, ¿cómo podríamos saber que τὸ γλυκὺν alude a la epilepsia?) y la abundancia de *hápax*. En cualquier caso, parece que pese a la abundancia de nombres se trata de un único ser maligno, causante de algún tipo de epilepsia. El tenor del texto y el hecho de que el demonio de la enfermedad se desdoble en dos términos íntimamente relacionados (γλυκὺν τὸ ὑπόγλυκον; cf. G17 y G18: γλυκὺ τοῦ γλυκιοῦ) recuerda el comienzo de otros conjuros más recientes, recogidos en la isla de Naxos, como este contra la erisipela (Stewart 1991: 225):

> Σ᾽αυτή τή χώρα, τὴν μεγάλη πού πήγαμε ἔπεσε κακὸ πολύ θανατικό ἔπεσε ἀνεμοπύρωμα βουνοπύρωμα κοκινοπύρωμα.
>
> *En esta región grande a la que fuimos cayó un mal muy mortífero, el ardor del viento, el ardor del monte, el ardor rojo.*

La misma multiplicación del demonio en dos o tres nombres construidos sobre una única raíz (γλυκύν / ὑπόγλυκον; ἀνεμοπύρωμα / βουνοπύρωμα / κοκινοπύρωμα; Νίκτουρα / λινήκτουρα) y el par de adjetivos amarillo / verde

aparecen también en un conjuro de idéntica procedencia contra la ictericia (Stewart 1991: 227; más ejemplos de esta tendencia al *wordplay* en Stewart 1991: 239-40.)[760]:

> Ὅταν ἀνέβαινε ἡ Παναγία εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαίων ἀπὴντησε τόν Νίκτουρα καὶ τοῦ λέγε, Πού πᾶς ἀπεδῶ Νίκτουρα, λινήκτουρα Πράσινε καὶ Κότρινε, Συναγωγέ τοῦ χάρου καὶ ἀδέλφι τοῦ θανάτου...
>
> *Cuando subía la Virgen al monte de los Olivos se encontró con la Níktura* (ictericia) *y le dijo: «¿Adónde vas, Níktura, Liníktura, verde y amarilla, compañera de Jaros y hermana de la muerte...?»*

Stewart (1991: 229) vincula el amarillo y el verde con la palidez del rostro del enfermo de ictericia. La asociación es razonable: es de suponer que también en el conjuro que nos ocupa haya una referencia a la palidez enfermiza del endemoniado. La alusión posterior al azul y el rojo pueden también entenderse como una referencia al rostro demudado, en este caso lívido.

El apelativo de «dulce» puede hacer referencia al aura (→§13.2), una sensación en ocasiones agradable que precede a veces, a modo de aviso, a un ataque epiléptico. Uno de los fenómenos que pueden producirse durante esta aura es una modificación de la percepción del gusto. También es probable que se refiera simplemente al notable alivio y serenidad que experimenta el enfermo al terminar el ataque.

El solapamiento entre la epilepsia y las ogresas devoradoras de niños no es infrecuente: así, el nombre del personaje de la tradición árabe Umm al-sibjan aparece utilizado en los textos de entre 1100-1300 tanto con el sentido de *larva, terriculamentum puerorum* como con el de «epilepsia» o «lechuza» (Winkler 1931: 47).

En la tradición neohelénica también se asocia la epilepsia a la luna, Σελήνη (→§11.46): σεληνιασμός es uno de los nombres de la enfermedad, y se denomina σεληνιαζόμενος al que la sufre. El nexo vendría dado por la creencia de que el crecimiento y mengua de la luna están detrás de los ataques epilépticos (Πολίτης 1874: 434; Stewart 1991: 217).

[760] Este tipo de juegos por duplicación son muy comunes en los conjuros. Cf. en la oración a la Luna extremeña anteriormente citada el par *luna lunera*, que aparece en otros poemas populares, especialmente infantiles («luna lunera, cascabelera, / debajo de la cama tienes la cena»). Barb (1966: 16 n. 23) indica que los demonios femeninos, en especial el útero personificado, son con frecuencia invocados como μελαίνη μελαινομένη. En castellano tenemos otros ejemplos similares como *vieja revieja* o *bruja rebruja*. Stewart (1991: 240) pone estas duplicaciones en relación con el uso familiar de este recurso para parodiar el nombre de una persona. En su opinión, es una muestra de falta de respeto, un uso hipocorístico, que viene justificado por la voluntad de menospreciar al espíritu.

13.4. Δαλιδά.

En G25 Cristo topa con tres demonios: Βελζεβουήλ, Σαζαήλ (o Σαχαήλ) y la madre de ambos Μονοποδάρενα (→§13.10). A esta última se la llama también Δαλιδά.

Entre las variantes del nombre Δαρδαλοῦσα figura Δαλιδοῦσα (→§10.5), nombre que parece un desarrollo de Δαλιδά. Este nombre, a su vez, es el de la Dalila bíblica, Δαλιδά en el griego de la *Septuaginta* (*Jueces* 16: 4-22), y su numerosa progenie, las Dalilas o *ladinas* de las *Mil y una noches* (Cansinos Asséns 1961: I 156-163), personajes típicos que encarnan todos los vicios femeninos y cuya finalidad parece ser siempre la de castrar simbólica o literalmente al varón[761].

El personaje se inscribe en una galería de mujeres bíblicas modélicamente nefastas. Así, san Juan Crisóstomo, en su *Comentario al Salmo 92*, vol. 55 p. 616, puede escribir:

> ὅσαι γυναῖκες σωφροσύνην ἐρῶσι, τῷ παρθένῳ ἀκολουθοῦσι, τὴν Σωσάννην ποθοῦσι, τὴν Σάρραν ἀσπάζονται, τὴν Ῥεβέκκαν περιπτύσσονται· ὅσαι δὲ σωφροσύνης ἐκτός εἰσιν, ὡς ἡ Εὔα πλανῶνται, ὡς ἡ Αἰγυπτία συκοφαντοῦσιν, ὡς ἡ Δαλιδὰ ξυρῶσιν, ὡς Ἰεζάβελ τοὺς ἐνθέους φονεύουσι.
>
> *Las mujeres que aman la modestia siguen a la Virgen, añoran a Susana, abrazan a Sara, rodean a Rebeca; en cambio, las que carecen de modestia engañan como Eva, calumnian como la Egipcia*[762]*, rapan como Dalila y, como Jezabel, matan a los inspirados por Dios.*

Al mismo tiempo, dentro del griego δαλιδᾶς tiene un sentido como nombre común, según nos informa la *Suda* s.v. Δαλίον:

> Δαλίον: οὕτως οἱ κωμικοὶ διὰ τοῦ λ. φέρε δὴ τὸ δαλίον τόδ' ἐμβάψω [Ar. *Pax* 959]. ἐδόκουν γὰρ καθαίρειν ἀποβάπτοντες τοῦ πυρός.οἱ δὲ δᾳδίον γράφουσιν. ἡ δαλιδᾶς, τῆς δαλιδᾶ.
>
> *δαλίον: así [dicen] los autores de comedia, con lambda: «Trae el tizoncillo, sumergiré esto» Pues creían que purificaban al sumergir el fuego. Otros escriben δᾳδίον. O δαλιδᾶ, de δαλιδᾶ.*

[761] El personaje recibe el nombre de *Dalida* también en nuestro *Libro del Buen Amor*, cuaderna 308.
[762] La mujer de Putifar: →§6 y →§11.3.

Se trata de desarrollos de la raíz δαίω, «encender, inflamar». A la luz de estas glosas, el nombre propio de la demonesa, Δαλιδά, tendría en griego claras connotaciones flamígeras, lo que casa bien con nombres de Gelo como Γουφοκτήρ (→§12.17), Δαδουχίμη (→§11.18) y Φλεγομώ (→§11.57).

13.5. Διαβολοτριβολοῦσα.

Es uno de los tres nombres que recibe la demonesa en G35; los otros dos son Διαβολοτριοδοῦσα (→§13.6) y σατανικόν θηρίον (ο τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον) (→§13.8). En los tres está clara la tendencia a integrar a la demonesa en la concepción judeocristiana del mundo, haciendo de la misma una servidora o emanación de la figura masculina del Diablo (ὁ Διάβολος), traducción del nombre hebreo Satán (ὁ Σατανᾶς). Cf. cómo en G39 el Diablo envía a Ἐπαχθοῦ (→§13.7) para dañar a los rebaños de san Mamas.

τρίβολος, «de tres puntas», significa también como sustantivo «cardo» o «abrojo». El nombre de la demonesa puede traducirse como «la de tres puntas del Diablo» o «la del cardo del Diablo». El número tres, dentro de la religión griega, estaba especialmente asociado a la diosa Hécate (señora de los ἄωροι como Gelo y emisora de Empusa); pero, en un contexto diabólico judeocristiano, se reinterpreta con frecuencia como una parodia satánica de la Trinidad divina. El cardo, por otra parte, tiene connotaciones negativas por sus abundantes espinas y el zumo narcótico, de uso peligroso, de algunas de sus variedades, y por ser una planta que crece en lugares apartados o abandonados; en español tiene un uso proverbial siempre peyorativo («cardo» como insulto aplicado a personas desabridas; «ser más áspero que un cardo»).[763]

Ejemplos de este uso negativo se encuentran en la *Septuaginta*. El precedente esencial son las palabras del *Génesis* (3: 17-8), cuando Dios maldice a la serpiente y castiga a Adán y Eva por su desobediencia:

> τῷ δὲ Αδαμ εἶπεν Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγῃ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου· ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγῃ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ.
>
> *A Adán le dijo: «Porque escuchaste la voz de tu mujer y comiste del árbol del que te ordené que de ése solo no comieras de él, maldita sea la tierra por tus*

[763] De las lamias vascas se dice en ocasiones que utilizan como peine el espigón del cardo silvestre (Erkoreka 1979: 82; →L§51.1).

obras. Con fatigas comerás de ella todos los días de tu vida. Producirá para ti espinos y cardos y comerás el pasto del campo.»

Recogiendo los mismos términos, el profeta Oseas (10: 8) expresa la postración de Israel diciendo que espinos y abrojos (ἄκανθαι καὶ τρίβολοι) crecen en sus altares; en *Proverbios* 22: 5 leemos, por su parte:

τρίβολοι καὶ παγίδες ἐν ὁδοῖς σκολιαῖ᾽,
ὁ δὲ φυλάσσων τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀφέξεται αὐτῶν.

Cardos y trampas en los caminos torcidos.
Quien cuida su alma se apartará de ellos.

En los Padres de la Iglesia la planta aparece igualmente asociada al pecado; Clemente de Alejandría, *Stromata* 7.12.74 la interpreta metafóricamente:

᾽Επιθυμίαι δὲ καὶ τὰ ἄλλα μαρτήματα «τρίβολοι καὶ σκόλοπὲ»

A las pasiones y los demás pecados se les ha llamado «cardos y espinas».

Διαβολοτριβολοῦσα es, pues, un nombre especialmente adecuado para la demonesa: reúne las connotaciones de lo salvaje, lo pecaminoso y lo equívoco, junto con los ecos del numeral tres que también desempeñan su papel en el nombre paralelo Διαβολοτριοδοῦσα (→§13.6). Además, posee una duplicación o rima interna de la raíz βολ-, lo que le acerca a otros nombres construidos sobre la duplicación de una sílaba (χαρχαρ, δαρδαρ, μορμώ, etc.).

13.6. Διαβολοτριοδοῦσα.

En G35, la demonesa objeto del conjuro recibe tres nombres: Διαβολοτριβολοῦσα (→§13.5), Διαβολοτριοδοῦσα y σατανικόν θηρίον (ο τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον) (→§13.8).

Los dos primeros están construidos con una obvia voluntad paralelística, con idénticos comienzo y fin: de hecho, contienen cuatro elementos, de los cuales tres son comunes a ambos (Διαβολο-, τρι- y el sufijo pseudoparticipial -ουσα), y solo varía la pareja βόλ(ος) / όδ(ός), a su vez bastante paralela.

«La de la triple encrucijada del Diablo» es un nombre muy evocador: si por una parte evoca a ᾽Ενόδια, Hécate o Trivia (→E§28.11), por otra la referencia al Diablo

lleva la cuestión al mundo judeocristiano, donde efectivamente el pacto con el Demonio tiene lugar con frecuencia en un cruce de caminos[764].

13.7. Ἐπαχθοῦ.

G39, texto por desgracia incompleto, va encabezado por el título ἐξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς. Es probable que el nombre de Gelo apareciese en la parte del exorcismo que hemos perdido; pero en la que conservamos, se nos habla de una demonesa Ἐπαχθοῦ, madre de los sufrimientos (→§13.9), que posee los doce estragos y medio de las reses. El diablo, envidioso de san Mamas, manda a este desagradable ser para que mate a los rebaños:

> ὁ διάβολος ὁ ποτὲ φθονερός, ἐφθόνησεν τὸν ἅγιον καὶ ἀπέστειλεν τὴν Ἐπαχθοῦν, τὴν μητέραν τῶν παθημάτων τὴν ἔχουσαν τὰς ιβ᾽ ἥμισυ αἰτίας τῶν κτηνῶν.

El nombre está construido sobre el aoristo pasivo de ἐπάγω, y puede considerarse por tanto un sinónimo del participio pasivo ἐπαχθεῖσα. Teniendo en cuenta tanto el significado genérico de ἐπάγω, «echar encima», como el específico del compuesto ἐπαγωγή, «invocación» (especialmente de una deidad infernal), parece claro el sentido del epíteto, que se ajusta a la narración: se trata de una demonesa a la que el demonio llama y hace salir de los Infiernos para enviarla (echarla encima) contra el santo. Esta función recuerda la ejercida por Empusa al servicio de Hécate como φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον (→E§21).

13.8. Θηρίον (σατανικόν, τοῦ σατανᾶ).

En G35, la demonesa objeto del conjuro recibe tres nombres: Διαβολοτριβολοῦσα (→§13.5), Διαβολοτριοδοῦσα (→§13.6) y σατανικόν θηρίον (o τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον).

Este último nombre comparte con los otros la referencia al Diablo, cuyo nombre en este caso aparece sin traducir del hebreo, en la forma Σατανᾶς. θηρίον es, por ejemplo, el modo en que Jantias define a Empusa cuando la ve aparecer en las *Ranas* aristofánicas (E2B; →E§30), y como Λιβυκὰ θηρία describe Dión de Prusa a las lamias africanas (L17B). En un contexto cristiano, es ineludible en cualquier caso apuntar al σατανικόν θηρίον por excelencia, la Bestia del capítulo décimo tercero del *Apocalipsis*.

[764] Para una discusión amplia del simbolismo de la encrucijada →E§37.5.

13.9. Μήτηρ τῶν παθημάτων.

En G19 la demonesa, inicialmente presentada como Gelo, recibe también del narrador el título de μήτηρ τῶν παθημάτων μου. Que se trata de una fórmula tradicional queda evidenciado porque también en G39, ἐξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς, Ἐπαχθοῦ (→§13.7) recibe el título de μήτηρ τῶν παθημάτων.

«Madre de los padecimientos» es un nombre de sabor árabe: en las Mil y una noches encontramos a Zatu-d-Dauahi, «Madre de las calamidades», un personaje que encarna todos los vicios y fantasmas siniestros de lo femenino (Cansinos Asséns 1961: I 156-8). Una de las ogresas del folklore árabe tiene por nombre *Umm alsibjân*, «la madre de los niños» (Kremer 1899: 34, Winkler 1931: 45-57). Aún en el Egipto actual dos de las ogresas más populares son *Omena Elghoula* («Nuestra madre la ghula») y *Om Sahlul* («Mamá salamanquesa») (Yassín 1996).

En la lengua árabe, la expresión «madre de» se utiliza con frecuencia con un valor metafórico, para indicar principalía, origen o relación íntima: así, la Vía Láctea es la «madre de las estrellas», la Meca «la madre de las ciudades», la calle principal es «la madre de las calles», la hiena «la madre de las tumbas», el vino «madre de la noche» (Winkler 1931: 47-8); un ejemplo más reciente puede ser el de «madre de todas las batallas» aplicado por la propaganda iraquí a la Guerra del Golfo de 1991.

«Madre de los sufrimientos» es, pues, un modo de indicar «aquella que causa los sufrimientos», su causa principal o raíz. El nombre evidencia un probable contacto con las tradiciones árabes emparentadas con las εὐχαί griegas, donde el lugar de Gelo lo ocupa la «Madre de los niños», *Umm alsibjân*, o con otras manifestaciones tradicionales árabes en las que encontramos epítetos similares, como «la madre de las calamidades». Cf. otro de los nombres secretos de Gelo, Ὀρνομάννα (→12.49).

Cuando los sufrimientos o pacedimientos mismos se personifican o se ponen bajo el patronazgo de un espíritu maligno específico, llegamos a la idea de una progenitora de los demonios, como aparece en G25 en la figura de Μονοποδάρενα (→§13.10) o Δαλιδά (→§13.4), madre de Βελζεβουήλ y Σαζαήλ (o Σαχαήλ). Sobre la figura de la madre del Diablo en el folklore neohelénico nos habla Politis (1874: 445), recogiendo las maldiciones κατά διαβόλου μάνα, πηγαίνε στοῦ διαβόλου τη μάνα («vete con la madre del diablo», es decir, vete lejos y no vuelvas) y la expresión proverbial από του διαβόλου τη μάνα, «de donde la madre del diablo», aplicada a quienes proceden de un lugar lejano y desconocido. Fuera de Grecia, Barb (1966: 10-1) recuerda oportunamente el papel de la madre del monstruo Grendel en el *Beowulf* y también la tradición hebrea sobre cuatro madres de los demonios (Lilith, Naemah, Ogereth y Machalath) (Barb 1964: 21 n. 116).

Llamativamente, en el *Agamenón* de Esquilo, 1235, Casandra, que busca un personaje femenino mítico con el que comparar a la homicida Clitemnestra, menciona, después de Escila, a la furiosa «madre de Hades», Ἅιδου μήτηρ. Barb (1964: 21 n. 107) sugiere que se trata, quizás, de Hécate, y ve en ella un precedente de la idea de la «abuela del Diablo».

A la misma imagen puede llegarse, en, fácilmente, cuando se personifica a un principio abstracto: cf. υἱός τῆς ἀπωλείας, uno de los nombres del Diablo en el folklore neohelénico (Πολίτης 1874: 426).

13.10. Μονοποδάρενα.

En G25, Cristo topa con los demonios: Βελζεβουήλ y Σαζαήλ (o Σαχαήλ) y con la madre de ambos, a la que se denomina Μονοποδάρενα o Δαλιδά (→§13.4).

El sentido del compuesto μονοποδάρενα, de μονο- y ποδαρι- (diminutivo de ποδ-), es el mismo atribuido por gran parte de los etimólogos antiguos a Empusa: «de un solo pie, coja» (→E§10.1, E§11.2). Podemos también traducirlo como *Patasola*, nombre de una ogresa del folklore colombiano (*Cocoweb* s.v. *Patasola*). Sobre este tipo de anomalías o disimetrías ambulatorias y su significación hemos tratado ya extensamente (→E§33.2 a E§33.5); añadamos ahora que, según Politis (1874: 471), los demonios son genéricamente considerados μονόποδες en el folklore neohelénico, y el diablo recibe entre otros nombres el de κουτσός, «cojo» (cf. el Diablo Cojuelo de nuestras propias letras).

13.11. Στραγκαλιά.

En G30 la demonesa entra en acción como Βασκοσύνη (→§11.15), pero san Gabriel se refiere a ella en una ocasión como Στραγκαλιά.

> ὁρκίζω σε, Στραγκαλιὰ πολύμορφε, ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία, ἥτις ἔχει χεῖρας σκληρὰς καὶ σύρει τὰ νήπια καὶ πνίγει αὐτὰ καὶ τελευτῶσιν.
>
> *Te conjuro, Strangaliá multiforme, la que va contra los niños pequeños, la que tiene manos duras y arrastra a las criaturas y las ahoga y mueren.*

Aunque hay un nombre común στραγγαλιά, «nudo corredizo», todo sugiere que en este contexto la palabra se entiende como nombre de agente de στραγγαλίζω,

«estrangular». Entra así en el mismo grupo que los nombres del tipo παιδοπνίκτρια (→§10.7).

13.12. Φραγκαλιά.

En G38 se menciona en un momento dado a Φραγκαλιά, que parece identificarse con Gelo:

> ῾Ορκίζω σε Φραγκαλιά, πολύμορφε ἡ ἀπερχομένη εἰς τὰ βρέφη.

El parecido con el *locus paralelus* recién citado de G30 es notable:

> ῾Ορκίζω σε, Στραγκαλιὰ πολύμορφε, ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία.

Estamos ante un femenino de Φράγκος, «franco», construido de modo análogo a Στραγκαλιά (→§13.11). El gentilicio sirve en griego bizantino y moderno para referirse genéricamente a los habitantes de Europa occidental, un colectivo del que los griegos se sentían separados culturalmente por su lengua y religión, y al que identificaban como agresor por haber invadido sus tierras. En Blum y Blum 1970: 99 n.1 leemos la interesante observación:

> *Roman Catholic clerics are still called «Franks» and an occasional villager will still refer to Western Europeans as Frank or «Frankish devils», recalling the history of occupation of Greece during the thirteenth century to approximately 1453, and continuing on certain mainland strongholds until 1540.*

El nombre coloca así a la demonesa en un terreno que ya nos es familiar: lo extranjero, lo herético superpuesto a lo diabólico.

13.13. Χαμορδού y Χαμορδωμένη.

Hacia el final de G16, se pide a una instancia superior que ate y embride a toda στρίγλα (→§11.50), χαμορδού y χαμορδωμένη:

> δέσον, χαλίνωσον πᾶσαν στρίγλα καὶ χαμορδοὺ καὶ χαμορδωμένη.

Aunque podría tratarse de entidades distintas, el contexto de G16, que se define como «exorcismo de la στρίγλα», hace más verosímil que se trate de apelativos o nombres de la misma demonesa.

Ambos nombres pueden considerarse emparentados con Χαμοδράκαινα (→§11.52). Si tal relación es acertada, el primer elemento debe entenderse como χάμω, «en el suelo»; si no, es probable que debamos pensar en el gr. moderno χαμός, «muerte, pérdida, jaleo» (< gr. medieval tardío χαιμός, a su vez del medieval χάνω, a su vez del aoristo ἐχάωσα, de χαόω, «arrojar al abismo o infierno»: Chantraine 1968-80 s.v. χάος, Ανδριώτη 1992 s.v. χαμός).

Los nombres evocan por tanto las ideas de tierra, muerte y condenación, conceptos que encajan bien en la caracterización de un personaje como Gelo.

CAPÍTULO II
NATURALEZA

14. ¿Qué es Gelo?

Cuando un personaje permanece vivo en la tradición por espacio de siglos e incluso milenios, no es extraño que el lugar que ocupa en el imaginario varíe. En ciertos casos drásticos pero nada infrecuentes, el dios de una religión puede convertirse en demonio maligno o en duende menor como resultado de cambios sociales que afectan a las concepciones religiosas.

En cuanto a los personajes sobrenaturales utilizados para asustar a los niños, o que (según la visión de los propios adultos) atacan a los bebés y a sus madres, el hecho de estar vinculados a una función tan determinada y tan relativamente poco sujeta a cambios explica un gran conservadurismo y perseverancia, tanto en los nombres mismos de estos personajes como en el modo de concebirlos.

Así, el escritor griego del siglo XX Myrivilis se sorprendió al escuchar a una madre de la isla de Lesbos amedrentar a sus hijos desobedientes con Gelo, y concluyó que aquella escena repetía la que sin duda tuvo lugar infinitas veces antes desde los tiempos de Safo, si no antes (Μυριβήλης 1940a: 723). De modo similar, un estudioso de la religiosidad griega tan escrupuloso como Nilsson puede escribir en un momento dado *ce genre de fantômes semble immortel. Les dieux ne le furent pas* (Nilsson 1954: 156).

Con todo, aun la visión de un personaje como Gelo está sujeta a la perspicaz observación de F. de Saussure, según la cual la continuidad implica necesariamente la alteración. Si su función permanece básicamente inmutable (asumir la responsabilidad de la muerte de puérperas y bebés; asustar a los niños), el lugar desde el cual la ejerce sí ha variado a lo largo del tiempo.

Los testimonios más antiguos colocan a Gelo en la categoría del muerto prematuro (ἄωρος) que vive atrapado entre el mundo de los vivos y el de los muertos, bajo la tutela de Hécate (→§15); posteriormente, hay una tendencia creciente a resituarla en el terreno de los δαίμονες, una categoría que en la cosmovisión pagana podía superponerse con la de los aparecidos o espectros, pero que en la triunfante teología cristiana constituye un terreno completamente distinto, el de los ἀκάθαρτα πνεύματα o ángeles caídos (→§16). A partir del Medievo, encontramos otra tendencia contraria, que no llega a imponerse: la de situar a Gelo entre las mujeres vivas, específicamente entre las brujas (→§17).

En el seno del cristianismo, asistimos a un conflicto entre la teología y la religiosidad popular. En la primera, todos los demonios femeninos, como Lilith o Gelo, quedan excluidos de la existencia al decretarse el carácter asexuado de los ángeles y atribuirse a estos el género masculino como término no marcado de la oposición. Dentro de la segunda, específicamente en Grecia, Gelo y su manifestación plural, las Yeludes o Yaludes, encuentran su lugar natural dentro de los εξωτικά, criaturas sobrenaturales que se distinguen de los demonios propiamente dichos (→§18).

15. Gelo como muerta prematura.

Es la hora de la doncella.
(Valle-Inclán, *La rosa del reloj*).

El fragmento 168 Voigt de Safo (G1), que se considera generalmente dirigido contra una rival (→§5), Γέλλως παιδοφιλωτέρα, «más amante de los niños que Gelo», devino en algún momento expresión proverbial, que se aplicaba a quienes estropeaban a sus hijos con su excesivo mimo. Como tal fue objeto de una glosa por parte del paremiógrafo Zenobio, quien en el siglo II d. C. escribió lo siguiente (G3):

> Γελλὼ παιδοφιλωτέρα· ἐπὶ τῶν ἀώρως τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλὼ γὰρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἀώρως ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς ἀώρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασι.
>
> *Gelo, más amiga de los niños: (se aplica) a los que han muerto prematuramente, y en verdad a quienes aman a sus hijos, pero con la molicie los echan a perder. Pues Gelo era una doncella, y tras morir prematuramente, dicen los lesbios que su fantasma ataca a los niños, y le achacan a ella las muertes de los difuntos prematuros.*

Una lectura alternativa, la del códice C, aporta al texto un matiz muy importante, al añadir tras παρθένος lo siguiente: ἣ ἐν τῷ τίκτειν ἐτελεύτησε, «la cual murió al dar a luz»[765].

Esta concepción de Gelo como el fantasma (φάντασμα) de una muchacha que muere prematuramente, sin llegar a alcanzar satisfactoriamente la condición de madre, reaparece en la *Suda* (G6), que recoge con palabras muy semejantes la expresión proverbial y la historia:

[765] Cf. la observación de Johnston (1999: 236): *A* parthenos *does not become a* gynê *until she has borne children from her husband.*

Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα· αὕτη ἄωρος ἐτελεύτησε, καὶ τὸ φάντασμα αὐτῆς ἐδόκουν ἐπὶ τὰ παιδία καὶ τοὺς ἀώρους θανάτους ἰέναι.

Más amiga de los niños que Gelo. Esta murió prematuramente, y su fantasma creían que iba contra los niños y las muertes prematuras.

En esta redacción, la relación de Gelo con las muertes prematuras queda menos clara: por fortuna, el texto de Zenobio nos la esclarece estableciendo que el fantasma es quien las causa, y que dichas muertes afectan a los niños (τὰ παιδία). El término, muy genérico, será precisado ulteriormente hasta circunscribirse a los niños recién nacidos (en la segunda entrada de Hesiquio, G4) o a los menores de un año según Psello (G7).

Contamos con otras dos referencias, poco claras en sí mismas pero útiles a la luz de esta tradición general. Un escoliasta anónimo al texto de Teócrito (G2), a propósito de la expresión Μορμώ, δάκνει ἵππος que utiliza el personaje de Praxágora para asustar a su hijo en el idilio *Las siracusanas* (XV, 38), escribe lo siguiente:

Μορμώ: Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

Mormo. Lamia, reina de los lestrigones. La cual, llamada también Gelo, siendo desafortunada en lo tocante a sus hijos por haber estos muerto, quería matar también a los restantes.

La identificación que hace el escoliasta entre tres personajes coincidentes en rasgos muy genéricos pero distintos en muchos sentidos (Mormo, Lamia y Gelo) pone en cuestión el valor de su testimonio. Tanto el cargo de reina de los lestrigones como la historia según la cual perdió a varios hijos y por envidia se entregó a matar los de las demás madres pertenecen al ciclo de Lamia, no al de Gelo ni al (exiguo) de Mormo. Lo que sí podemos ver es qué ha llevado al escoliasta a asociar entre sí a estos personajes: Gelo, como Lamia, pierde a su hijo (pues muere a dar a luz) y la envidia que siente hacia las madres más afortunadas es la razón que le mueve a atacar a estas y a sus hijos. Aquí terminan las semejanzas, sin embargo, pues mientras Lamia jamás llega a morir, sino que es condenada por Hera a una vida eterna en la que será siempre consciente de su desdicha, Gelo sí perece y entra por tanto en el mundo de los espectros. En breve: Gelo es una ἄωρος; Lamia, no.

También es confuso, aunque por distintas razones, el testimonio del lexicógrafo Hesiquio sobre Gelo (G4). Le consagra dos entradas: en la segunda de ellas, sobre la que volveremos, habla de ella como un δαίμων (→§16); en la primera nos dice lo siguiente:

Γελλώ· εἴδωλον Ἐμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων.

Sobre este pasaje, de puntuación, interpretación y traducción muy delicadas, hemos discurrido anteriormente (→E§19). A mi entender, Hesiquio ha compendiado dos glosas distintas sobre Gelo, las cuales coincidían en el uso de la palabra εἴδωλον, pero diferían en la acepción que daban a la misma.

La primera glosa se refiere a Gelo como εἴδωλον Ἐμπούσης, una «suerte de Empusa», utilizando εἴδωλον en un sentido muy genérico. El camino que lleva a asociar ambos personajes es el mismo que ya hemos observado en el escolio a Teócrito (G2): se percibe la semejanza y se hace abstracción de la diferencia. Tanto Gelo como Empusa son enemigas de las mujeres y los niños; pero mientras la una es el fantasma de una mujer mortal, la segunda es un ser eterno que procede del Hades.

La segunda glosa se refería a Gelo como εἴδωλον τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων; o bien, si dudamos de la pertinencia de la coma, τῶν ἀώρων τῶν παρθένων. En uno u otro caso, εἴδωλον tiene aquí el mismo valor que φάντασμα en G3 y G6: el de «espectro, alma (en pena)».

La lectura con coma implicaría que la glosa debe subdividirse en dos proposiciones: εἴδωλον τὸ τῶν ἀώρων y εἴδωλον τὸ τῶν παρθένων, cuyo paralelismo podría ser engañoso. De un lado, Gelo sería «el espectro de los muertos prematuros», por ser la causante de las muertes de los bebés en el seno de su madre o en los primeros meses de vida. De otro, Gelo sería «el espectro de las vírgenes», tal vez en el sentido de que las vírgenes se convierten al morir en Gelo (en *una* Gelo, lo que nos llevaría a la cuestión de las Yeludes o Yaludes).

La lectura sin coma, εἴδωλον τὸ τῶν ἀώρων τῶν παρθένων, no haría alusión alguna a las muertes prematuras de los bebés, sino únicamente a la de las vírgenes. Desde la evidencia del texto, no hay manera de precisar si Gelo hace morir prematuramente a las vírgenes o si la muerte prematura de estas (por causas variables) las convierte en Gelo. Ambas opciones, por otra parte, no son necesariamente excluyentes (la víctima del vampiro, por ejemplo, deviene a su vez vampiro a su muerte).

Si deseamos reducir el texto de Hesiquio a un sentido que concuerde con lo que sabemos por Zenobio y la *Suda*, podríamos concluir que se está aludiendo al ataque de Gelo contra las madres primerizas (técnicamente aún παρθένοι) que mueren durante el parto como consecuencia de sus ataques. Estas madres frustradas podrían convertirse ellas mismas en fantasmas como Gelo (en otras Gelos) tras su muerte.

Esta última posibilidad, que la interpretación deja abierta, no aparece aprovechada en cualquier caso en la evolución posterior del personaje: cuando encontramos a más de una Gelo, a un grupo de Yeludes o Yaludes, estas no son espectros, sino mujeres vivas entregadas a la brujería (→§17) o seres sobrenaturales, εξωτικά (→§19).

La visión de Gelo como fantasma, como ἄωρος, desaparece en fecha relativamente temprana: no alcanza, en cualquier caso, a las εὐχαί medievales, en las que nunca se presenta a Gelo como tal espectro, y tampoco la encontramos en el tratado atribuido a Juan Damasceno (G5) ni en Psello (G7). Si la *Suda* la incluye, ello debe contarse dentro de su reciclaje de materiales eruditos antiguos, no como un reflejo de la creencia vigente, que había hecho de Gelo una demonesa (→§16) o una señora de las brujas (→§17).

Huellas de esta concepción, la más antigua que nos cabe rastrear para el personaje, pueden encontrarse en al menos uno de los nombres secretos del personaje dentro de los conjuros: Ἀτικνοῦσα (→§11.12), y tal vez en algún otro como Ξιρομαστοῦ (→§11.41) que también puede entenderse alusivo a la esterilidad o incapacidad de Gelo para ejercer el papel materno.

16. Gelo como δαίμων o πνεῦμα.

Como ya hemos mencionado, Hesiquio dedica dos entradas a Gelo. De la primera, relativa a su condición de ἄωρος, ya nos hemos ocupado (→§15). Examinemos ahora la segunda:

> Γελλώ δαίμων, ἣν γυναῖκες τὰ νεογνὰ παιδία φασὶν ἁρπάζειν.
>
> *Gelo es un demon, del que dicen las mujeres que rapta a los niños recién nacidos.*

La función de esta Gelo no ha cambiado un ápice: sigue raptando (y dando muerte) a los niños, en especial a los que acaban de venir al mundo. La palabra δαίμων sugiere, sin embargo, que se ha producido un cambio en el modo de pensar en Gelo: ya no se trata de una doncella muerta cuyo fantasma acecha a los niños, sino de un ser integrado en el orden de los δαίμονες, es decir, de un *status* intermedio entre los dioses y los hombres (Nilsson 1970: 189-94).

Conviene precisar que la categoría de los ἄωροι y la de los δαίμονες no fueron siempre, en la cosmovisión pagana, totalmente estancas. Es cierto que la concepción más común de los δαίμονες, expuesta por Platón (*Symp.* 202 D-E) y desarrollada por Jenócrates, casa mal con la idea de que un mortal pueda convertirse en demon a su

muerte, ya que postula que se trata de seres inmortales, inferiores en rango a los dioses e intermediarios entre estos y los hombres.

Sin embargo, la concepción popular de los démones, especialmente en época helenística, permite sin dificultad la confluencia. Nilsson (1970: 190) sugiere que «la creencia en los démones encontró un punto de apoyo en la creencia en fantasmas». Johnston (1990: 36) llega a escribir que *although some Neoplatonist made careful distinctions between daemones and disembodied souls, the difference between the two categories is slight or non-existent in archaic, classical and Hellenistic sources.*

El precedente más antiguo de este cruce categorial es el pasaje de Hesíodo (*Trabajos y días* 121-7) en el que este afirma que los hombres de la raza aúrea se convirtieron tras su muerte en δαίμονες por voluntad de Zeus. Conviene destacar, no obstante, que en este caso no se trata de muertos prematuros, ni de humanos ordinarios. Hesíodo no dice que las almas de los hombres presentes, los de la raza de hierro, devengan démones; circunscribe su afirmación a una raza superior, extinguida en tiempos muy lejanos.

El propio Platón se refiere en al menos una ocasión a la conversión tras la muerte en δαίμονες de quienes han sido buenos en vida (*Crat.* 398 b):

> ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοίραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν.
>
> *Cuando alguno siendo bueno llega al final de su vida, gran destino y honra recibe y se convierte en demon según la denominación propia de su prudencia*[766].

Más significativo, por referirse a démones malignos, es el testimonio, también aducido por Johnston, de Plutarco, *Dión* 2, que merece una consideración detallada. El pasaje que nos ocupa señala que una coincidencia notabilísima entre las vidas de Dión y de Bruto es que ambos recibieron un aviso sobrenatural de la muerte prematura que les esperaba. Plutarco indica que el testimonio de estos dos hombres refuta por sí solo la afirmación de algunos escépticos, según los cuales ningún hombre en sus cabales ha visto una aparición demónica o un fantasma (φάντασμα δαίμονος μηδ᾽ εἴδωλον). Si hombres como estos, de entendimiento firme, compartieron con sus allegados la visión que habían tenido, entonces

> οὐκ οἶδα μὴ τῶν πάνυ παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον, ὡς τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ

[766] García Calvo (1985: 315) traduce y anota de este modo el pasaje: «según la denominación que a su buen seso <φρονήσεως> corresponde <juego etimológico: δαίμονες = δαήμονες 'entendidos, sabios', siendo αγαθός 'bueno' equivalente a φρόνιμος 'de buen seso'>».

βάσκανα, προσφθονοῦντα τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς πράξεσιν ἐνιστάμενα, ταραχὰς καὶ φόβους ἐπάγει, σείοντα καὶ σφάλλοντα τὴν ἀρετήν, ὡς μὴ διαμείναντες ἀπτῶτες ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀκέραιοι βελτίονος ἐκείνων μοίρας μετὰ τὴν τελευτὴν τύχωσιν.

no sé cómo vamos a evitar admitir la opinión inusitadísima de quienes vivieron hace mucho tiempo, según la cual los démones malignos y envidiosos, sintiendo por demás envidia de los hombres buenos y oponiéndose a sus acciones, echan sobre ellos inquietudes y miedos, esforzándose por sacudir y derrotar su virtud, para impedir que estos, tras perseverar sin vacilar en el bien y permaner íntegros, reciban una suerte mejor que la de aquellos tras su muerte.

Aunque el texto de Plutarco no establece explícitamente que los démones en cuestión sean las almas resentidas de ciertos muertos, esta parece ser la interpretación que mejor cuadra, pues permite trazar un contraste claro entre los démones malignos, que recibieron como castigo dicha condición tras una vida malvada, y las almas de los justos, que reciben en cambio una suerte venturosa en el Más Allá. La labor de los démones sería lograr que los que intentan ser justos terminen, como ellos mismos, víctimas de una suerte poco envidiable: hacerlos iguales a sí mismos.

Si queremos ver en los démones del texto seres sobrenaturales que nunca han sido humanos, cabe preguntarse cuál es la suerte que les ha tocado, con qué criterio se les otorgó y en qué momento la recibieron: sea cual sea la respuesta que pudiera darse, sería difícil trazar paralelismo alguno con el juicio *post mortem* de los humanos, lo que haría impertinente la comparación entre unas y otras μοῖραι, y difícil de entender la envidia que mueve a los démones.

Hay, en fin, una evidencia innegable del solapamiento de las dos categorías en el compuesto νεκυδαίμων, utilizado en los papiros mágicos (*PGM* IV: 330-404) para referirse explícitamente al alma de un difunto prematuro, ἄωρος, o víctima de una muerte violenta, βιαιοθάνατος[767].

El conjunto de evidencias aportadas sugiere no una equivalencia global entre las categorías de δαίμων y alma en pena, sino un solapamiento por inclusión de estas últimas (o de algunas de estas últimas) como un subgrupo dentro de los δαίμονες. Ἄωροι, βιαιοθάνατοι podían ser incluidos, en un momento dado, entre los démones; pero sería absurdo pretender que todos los démones eran espíritus humanos sin reposo.

En algún momento, pues, si aún se pensaba en Gelo como una muerta prematura, podría habérsela integrado sin dificultad entre los démones en calidad de

[767] V. tb. Johnston 1999: 77.

(νεκυ)δαίμων. Empero, si eso sucedió, no hay testimonio alguno de ello: unos pocos textos, los más antiguos, nos presentan una Gelo ἄωρος a la que nunca se denomina δαίμων; y otros, la mayoría, nos ofrecen una Gelo δαίμων de cuya presunta vida mortal nada se nos dice.

Si la cosmovisión pagana podía admitir ciertas ambigüedades entre espectros y démones, la cristiana traza líneas definitorias totalmente excluyentes: en ella los demonios son ángeles caídos, esencialmente distintos de los mortales. Si Gelo es una demonesa, nunca ha podido ser una mujer mortal. Psello es claramente consciente de esta dificultad al decretar taxativamente que Gelo no es un δαίμων (G7). La razón principal que aduce es, precisamente, que un mortal no puede convertirse en demonio ni en ángel: lo que parece indicar que, aunque no lo diga explícitamente, conocía la vieja tradición que veía en Gelo una muerta prematura (→§15).

En el *corpus* de conjuros medievales (G10-G41), Gelo (al igual que las otras demonesas que eventualmente ocupan su puesto para desempeñar la misma función) es un personaje inmortal por naturaleza, un demonio como Belcebú o Satán, un espíritu impuro (ἀκάθαρτον πνεῦμα).[768] Solo en algunos de sus nombres secretos [᾽Ατικνοῦσα (→§11.12), Ξιρομαστοῦ (→§11.41)] persisten rasgos que se pueden entender como reminiscencia de su anterior condición de ἄωρος.

Aunque δαίμων aparece utilizado en algunos de los textos (G20, G31), lo mismo que la forma más tardía δαιμόνιον (G31, G40A), la expresión más utilizada para definir a Gelo es ἀκάθαρτον πνεῦμα (G10, G11, G22, G26, G29, G30, G37, G38), un sintagma estandarizado dentro de la literatura cristiana para aludir a los demonios o ángeles caídos. Solo ocasionalmente el sustantivo aparece combinado con otro adjetivo: πονηρὸν πνεῦμα (G20, G37); πνεῦμα πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον καὶ ἀλλότριον καὶ καταχθόνιον (G40D).

De este modo, Gelo queda situada en un orden o grupo que cualquier usuario del conjuro conoce bien. Pese a ello, persiste en ella una anomalía fundamental que imposibilita la integración total de la demonesa en la cosmovisión cristiana (al menos, en la de los teólogos, no siempre coincidente con la religiosidad popular). Se trata del carácter femenino de Gelo, que choca con la doctrina sobre el carácter incorpóreo y asexual de los ángeles; dicho carácter hace posible la curiosa caracterización de la demonesa como madre de otros demonios (Belcebú y Sacael, concretamente) en G25, rasgo que la acerca, por una parte, a Lilith, y por otra, a la figura de la madre o abuela del Diablo del folklore europeo (→§13.8).

[768] Wójcik-Owczarek (2010: 73) señala que Gelo tuvo un gran éxito en Bizancio en su carrera como demonesa: *she seems to have been very popular or maybe even the most popular female demon of Byzantium.*

Psello (G7), que percibe la inadecuación del personaje al marco teológico, niega que Gelo sea un δαίμων. Aunque puedan moverle buenas razones, la solución que ofrece no es, sin embargo, satisfactoria: decreta que Gelo es una δύναμις, «potestad», contraria a los nacimientos y los seres. Ahora bien, el mismo texto al que se remite para esta interpretación, el *Testamento de Salomón*, se refiere a los seres de esa especie como «demonios». Y como tal entendían a Gelo quienes redactaban, utilizaban o simplemente conocían los conjuros contra sus ataques.

Como demonesa, Gelo se supone a las órdenes del Diablo principal, Satán o Lucifer. Sin embargo, solo en G39 se explicita a esta relación, al enviar el Demonio a la demonesa [llamada en el título Gelo, pero Ἐπαχθοῦ (→§13.7) en el breve fragmento que conservamos del texto] para dañar a san Mamas.

En G28 en cambio, Gelo aparece no como subordinada, sino como superior jerárquica de otros demonios, pues, presionada por san Miguel, jura que no enviará un δαιμόνιον πεπτικόν (por πεμπτικόν; cf. Empusa como φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον: →E§21, y la referencia a un demonio ἐπιπεμπτικόν en E56: →E§25.3).

Psello propone a Gelo como señora, no de otros demonios, sino de las viejas brujas que atacan a los niños (G7). Al hacerlo parece estar intentando racionalizar en parte la creencia, y la adecúa anticipándose a la construcción venidera (que hará de las brujas, seguidoras primero de una Diosa y luego del Demonio, causantes de las muertes infantiles y herederas o sustitutas funcionales de Gelo).

La ubicación de Gelo entre los demonios solo se ve alterada por dos tendencias, una relativamente marginal y otra triunfante. La primera es la de situar a Gelo en un espacio nuevo y distinto de los anteriores: no se tratará ya del fantasma de una muchacha muerta (→§15) ni de una demonesa, sino de una mujer mortal que posee sin embargo (presumiblemente por pacto con el diablo) poderes sobrenaturales (→§17). La segunda es la creación, dentro del folklore neohelénico, de una categoría peculiar, τα εξωτικά, que pese a solaparse con frecuencia con la de los demonios, puede considerarse un género distinto. Gelo será atraída a este grupo, y es ahí donde la encontraremos con frecuencia en los testimonios más recientes (→§18).

17. Las Yaludes como mujeres mortales.

El uso metafórico o analógico de nombres que designan a personajes mitológicos o sobrenaturales para referirse a personas que comparten con ellos ciertos rasgos es algo común dentro de cualquier cultura. Así, *harpía* u *ogro* son insultos frecuentes en castellano.

El proceso puede dar un salto cualitativo cuando las dos identidades se superponen: no se piensa, por ejemplo, en cierta persona como *semejante* a un demonio, sino que se sospecha que, pese a su apariencia común, *es* verdaderamente uno de ellos.

El campo de las ogresas nos da ejemplos notables de este salto. Así, las brujas son en principio denominadas *lamias* porque, como ellas, atacan a los niños y los devoran; pero en la práctica, son tratadas como si fueran realmente los monstruos cuyo nombre portan (sobre este proceso v. González Terriza 1997a: 234-9),

En el caso de Gelo, Psello (G7) observa con acierto que la responsabilidad que se hacía caer sobre ella (la muerte prematura de los bebés) se había trasladado en gran medida hacia ciertas viejecillas (γραΐδια) que, según la acusación popular, chupaban a los niños minando su vitalidad. Psello hace de Gelo la movilizadora de estas brujas, afirmando que les da alas y las instala de modo invisible junto a los bebés. Este papel es el mismo que se atribuye a personajes como Herodías, Holda o Noctícula en versiones tempranas del aquelarre: no atacan directamente a los buenos cristianos, pero incitan y guían a sus servidoras humanas para que lo hagan.

Si la responsabilidad pasaba del demonio Gelo a las mujeres mortales que actuaban como ella, un modo económico de señalar el cambio es pasar a designar a estas como el nombre de aquella, hacer de cada bruja una Gelo. Con el nombre recibían también algunos de los poderes sobrenaturales propios de un demonio (y llamativamente impropios de un mortal de carne y hueso): volar por los aires, atravesar las puertas cerradas. Tal es el estado de las cosas que, siglos antes de Psello, encontramos ya recogido en el opúsculo atribuido a Juan Damasceno sobre las Στρύγγαι o Γελοῦδες (G5), y que aún aparece en un texto de 1438: un sacerdote, Georgios Drazínontas, pregunta a su superior Joasaf si existen ciertas mujeres, llamadas Yeludes, que beben la sangre de los bebés y los matan. Recibe una respuesta categórica: se trata de un engaño del diablo, y semejante creencia es totalmente inaceptable:

> ἔιπερ εἰσὶ γυναῖκες λεγόμεναι Γελλοῦδαι ἀναρροφῶσαι τὸ αἷμα τῶν βρεφῶν καὶ θανατοῦσαι αὐτά. Τοῦτο ἔνι τοῦ διαβόλου πλάνη καὶ μηδόλως παραδέξῃ αὐτό (cit. en Οἰκονομίδης 1976: 256).

La tendencia humanizadora, totalmente victoriosa en lo que a las στρύγγαι toca, no llegará a imponerse en el caso de Gelo: en los conjuros contra Gelo esta será siempre tratada como un demonio (→§16), aunque el arcángel que la vence pueda referirse ocasionalmente a ella como «mujerzuela», γύναιον (G33, G34, G37, G41). En el folklore más reciente, Gelo será ubicada principalmente entre los εξωτικά, demonios cuya caracterización desborda la visión teológica del Diablo (→§18).

En cualquier caso, la corriente que tiende hacer de Gelo una mujer viva (o, lo que es lo mismo, Yaludes de ciertas mortales) nunca desaparecerá de la tradición: la

encontramos en la persistente identificación de Gelo con las στρίγγες (→§11.50), así como en la creencia de que ciertas niñas, nacidas en fechas nefastas, se convierten en vida en Yaludes (G46). En G47 se nos da una descripción de las Yeludes que muestra la vigencia de esta visión de las mismas como mujeres mortales malvadas (brujas nocturnas):

> Γελλοῦδες εἶναι οἱ γυναῖκες ποῦ φταρμίζουνε τρῶνε εἴτε ἀπὸ κακία εἴτε ἀπὸ ἀγάπη. Πηγαίνουν τὴ νύχτα χωρὶς νὰ τὸ καταλαβαίνουν καὶ οἱ ἴδιες καὶ ρουφοῦν τὸ αἷμα τοῦ παιδιοῦ (ἰδίως τρῶνε τὰ μωρὰ καὶ τὰ καλὰ ζῶα). Ὅταν ἕνα παιδὶ εἶναι πολὺ ἄρρωστο καὶ ἀδύνατο δὲ χωρεῖ ἀμφιβολία πὼς τὸ τρῶνε οἱ γελλοῦδες.
>
> *Las Yeludes son las mujeres que aojan, comen, bien por maldad, bien por amor. Van de noche sin entenderlo ni siquiera ellas mismas y beben la sangre del niño (especialmente comen a los bebés y a los buenos animales). Cuando un niño está muy enfermo y débil no cabe duda de que lo comen las Yeludes.*

18. Gelo como εξωτικό.

La tradición griega sobre démones fue reinterpretada por el cristianismo, que identifica a estos seres divinos (así como a los antiguos θεοί) con los ángeles caídos. La creencia no desaparece, aunque se transforme. Por supuesto, el cambio en la interpretación de los démones no triunfará con igual fuerza en todas las zonas cristianizadas. En Grecia, en concreto, la concepción popular de los démones siempre mantendrá importantes puntos de divergencia con la doctrina teológica sobre los mismos: así, mientras esta, como resultado de los debates habidos en el primer milenio de la Cristiandad, afirma que los demonios son incorpóreos, asexuados y siempre malignos, la creencia popular mantendrá que hay demonios y demonesas claramente sexuados, y guardará una actitud ambivalente respecto a los bienes y desgracias que el trato con ellos puede deparar.

Aunque los conjuros muestran un empeño decidido por integrar a Gelo dentro de los parámetros de la demonología cristiana, ellos mismos pertenecen, por su carácter mágico, a una religiosidad popular cuya relación con la jerarquía y la doctrina oficial de la Iglesia ortodoxa es problemática. Si bien, al menos en ocasiones, se contaba con que este tipo de εὐχαί fuesen recitadas por un sacerdote, no faltan muestras de rechazo por parte de la jerarquía eclesiástica, tanto de las prácticas mágicas como de la creencia en Gelo o las Yaludes[769].

[769] Sabemos de cierto que la lectura por parte de un sacerdote de G17-G18, η χαρτή της γιαλούς, fue prohibida repetidamente por la Iglesia; pero la misma reiteración de las prohibiciones testimonia el repetido desafío de los sacerdotes de pueblos pequeños, que seguían leyendo el conjuro a petición de sus fieles. V. Stewart 1991: 223. La Iglesia bizantina anatemizó en varias ocasiones la creencia en Gelo: Οἰκονομίδης 1976: 256 n.8).

Dicho brevemente, tanto Gelo como los conjuros destinados a alejarla pertenecen a lo que la Iglesia ortodoxa considera δεισιδαιμονία, un concepto cuya traducción literal, «temor de los démones», resulta en este caso particularmente apropiada (Stewart 1991: 148).

Los démones que la superstición popular teme, y cuya caracterización (en gran medida herencia de la tradición pagana) contraviene los principios de la teología ortodoxa, son denominados por los folkloristas εξωτικά, sistematizando el uso popular de esta palabra, que es considerablemente más vacilante (Stewart 1991: xv, 148-53). Entre ellos se cuentan no solo seres al servicio del Diablo (como puede serlo Gelo), sino otros al servicio de Dios (así, Χάρος, la personificación de la muerte, desarrollo del antiguo Caronte; v. Stewart 1991: 160).

Los εξωτικά conservan una ambivalencia que en su tiempo también tuvo el Diablo mismo (tal como aparece, por ejemplo, en el libro de *Job*): si en ocasiones aparecen invitando a los cristianos a hacer el mal, otras veces castigan en vida a los que lo cometen, ayudando así a Dios. Un ejemplo de este servicio está en la narración popular, que consideramos anteriormente, en que un εξωτικό con forma de Onoscélide es enviado por Αγία Παρασκευή para castigar a una mujer pobre que ha transgredido el tabú religioso al trabajar durante la festividad de la santa (Ήμελλος 1988: 91-2; una leyenda paralela en Róheim 1992: 44-57; →E§130).

En otras ocasiones, los εξωτικά parecen obrar al margen de la dualidad entre Dios y el Diablo, y el trato con ellos, aunque arriesgado, puede resultar beneficioso para los hombres. Un ejemplo de la integración de Gelo en este orden es G45, única ocasión en que una forma del personaje (en este caso, las Yaludes) aparece caracterizada como benigna, actuando de hecho como un correlato femenino del sacerdote ortodoxo, al curar las heridas de los infortunados mediante la aplicación del ευκέλαιο ο ευχέλαιο, unción con óleo bendecido que constituye uno de los siete Misterios de la Iglesia Ortodoxa.

> Σὲ μιὰ ρεματιὰ, ποὺ λέγεται Ρουσουνάρα, κοντὰ στὴ Χώρα, πλένουν ὅλη τὴν ἡμέρα οἱ Γιαλλοῦδες. Εἶναι νέες ἀσπροφόρες καὶ πολλὲς γυναῖκες τὶς εἶδαν νὰ πλένουν καὶ ν᾽ ἁπλώνουν τὰ ροῦχα των στὸν ἥλιο νὰ τὰ στεγνώνουν. Καὶ σ᾽ ἄλλα μέρη τῆς Μύκονος, κοντὰ σὲ στέρνες ἢ σὲ ρέματα, εἶδαν πολλὲς τὸ καλοκαίρι τὶς Γελλοῦδες νὰ πλένουν· μὰ ἅμα τὶς ἰδῇ καμμιά, ἀμέσως ἀφανίζονται. Καμμιὰ φορὰ τὸ καλοκαίρι, ὅταν κάνῃ πολλὴ ζέστη καὶ δὲ σειέται φύλλο, σηκώνεται ἕνας ἀνεμοστρόφιλας, ποὺ συνεπαίρνει φύλλα κι ἀγκάθια κι ὅτι βρῇ μπροστὰ του· καὶ ἡ ζέστη γίνεται μεγαλύτερη, ποὺ πολλῶν φουσκαλιάζουν ἀπ᾽ αὐτὴ τὰ χέρια ἢ ὅ,τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματός των

εἶναι γυμνό. Ὅποιος λοιπὸν βγάζει φοῦσκες, λέει πὼς οἱ Γιαλλοῦδες τὸν πιάνασε, καὶ τοῦ δίνουν ἁγιασμὸ καὶ τοῦ κάνουν εὐκέλαιο γιὰ νὰ γιατρευτῇ. Σ᾽ ἐκεῖνο τὸν ἀνεμοστρόφιλα ἢ ὕστερα ἀπ᾽ αὐτὸν εἶναι ποὺ φαίνονται οἱ Γιαλλοῦδες.

En un barranco llamado Rusunara, cerca de Jora, lavan todo el día las Yaludes. Son jóvenes vestidas de blanco y muchas mujeres las han visto lavar y tender su ropa al sol para secarla. También en otras partes de Mikonos, cerca de aljibes o de barrancos, muchas han visto en verano cómo lavan las Yeludes. Pero tan pronto alguien ve a una, al punto desaparecen. Alguna vez, en verano, cuando hace mucho calor y no se mueve una sola hoja, se levanta un torbellino, que arrastra las hojas y espinas y cuanto encuentra a su paso; y el calor arrecia tanto que a muchos se les llenan de ampollas las manos o cualquier otra parte del cuerpo que lleven desnuda. Al que le salen ampollas, dicen en fin que las Yaludes lo cogen y le dan agua bendita y le aplican aceite sagrado para curarlo. Con ese torbellino o justo después es cuando se aparecen las Yaludes.

Esta visión de las Yaludes, que recoge rasgos más comúnmente atribuidos a las Nereidas, muestra el amplio margen que la categoría de εξωτικό permite. Quienes pensaban en Gelo como una demonesa propiamente dicha nunca hubieran aceptado (mucho menos concebido) una tradición semejante.

CAPÍTULO III
CARACTERIZACIÓN

III.1. ASPECTO.

19. ¿Cómo es Gelo? La repulsión absoluta.

Tanto en el caso de Lamia (→L§43) como en el de Empusa (→E§32), la oscilación entre atracción y rechazo es un rasgo fundamental. Lo mismo puede decirse de otros personajes semejantes, fuera de Grecia, como Lilith.

Con Gelo no es así: si su forma es humana, no cabe el engaño. Si exceptuamos G45, una tradición neohelénica en la que las Yeludes aparecen excepcionalmente descritas con rasgos propios de las Nereidas, en todos los demás textos la descripción del personaje, cuando la hay, carga las tintas en todo cuanto pueda provocarnos asco y temor.

Si reunimos los rasgos preferidos por la tradición (precisamente doce más uno), podemos hacer un retrato preciso, si bien pavoroso y barroco, de Gelo: estamos ante una mujerzuela sucia, inmunda (→§19.1), de larguísimos cabellos enmarañados, como de camello, que le llegan hasta los talones (→§19.2). En su rostro resplandeciente (→§19.3) brillan dos ojos fogosos, relucientes como llamas de un horno, que derraman excremento y hedor (→§19.4). También en la nuca se abren otros dos, prestos a captar todo cuanto suceda a sus espaldas (→§19.5). Sus narices vierten pez (→§19.6). De su boca, provista de tres labios, brota una larga lengua llena de veneno. Mirarla es asomarse a una tumba abierta, de la que brotan el fuego y el humo, y en torno a su garganta se enrosca una equidna (→§19.7). Sus dientes, grandes como los de un león, miden diez palmos (→§19.8).

Del cuello para abajo, su cuerpo es oscuro, apenas visible (→§19.9). Si algo se distingue en él, no es nada tranquilizador: lo ciñen serpientes (→§19.10), y destacan en él unos enormes pechos que cuelgan, flácidos, hasta la cintura (→§19.11). Allá donde termina su melena salvaje, nacen unas enormes uñas de hierro, semejantes a afiladas hoces (→§19.12). También sus manos duras son férreas (→§19.13).

Sus poderes sobrenaturales son grandes (→§20). Para engañarnos, para conseguir introducirse en un hogar donde nadie la quiere o escapar de quienes la persiguen, Gelo puede cambiar su verdadera figura, semejante a la de los hombres, y convertirse en casi cualquier cosa (→§21). La forma elegida puede ser inanimada (→§22): un grano de tierra (→§22.1), un remolino de polvo (→§22.2); entre los seres animados (→§23), podrá elegir la forma de una mosca voladora (→§23.1), de una serpiente (→§23.2) o algún otro reptil (→§23.3), de un cuadrúpedo (→§23.4), de un ratón (→§23.5) o un murciélago (→§23.6). Podrá hacerse pez, para huir por el mar (→§23.7), o incluso golondrina (→§23.8) o gorrión (→§23.9) para tentar los aires. Incluso se esconderá en

un cuerpo humano, camuflada como uno más entre los pelos de la barba de un monarca (→§23.10). Podrá, en fin, ser oso (→§23.11) o perro (→§23.12).

Esta capacidad para tornarse muchas cosas no es el único don sobrenatural del que disfruta. Puertas y cerrojos no la detienen: pasa sin dificultad a su través (→§24), y vuela por el cielo (→§25). Es hembra y macho, seca y húmeda; en definitiva, una cosa y su contraria (→§26).

Su carácter (→§27) no es mejor que su aspecto. Esencialmente impura (→§27.1) y malvada (→§27.2), la envidia es el motor de sus acciones (→§27.3). Si habla, será para intentar embaucar a su interlocutor (→§27.3): por fortuna, este suele ser un ángel o un santo bien avisado, y sabe que con ella hace falta algo más que palabras.

Resumiendo, tanto en lo que el ojo como en lo que alma pueden percibir estamos ante un ser ἐβδελυγμένον, «repugnante, aborrecible» (G33, G34). Gran parte de estos rasgos aparecen también en los conjuros contra la demonesa compuestos fuera de Grecia, en los que se nos dice que la misma es «horrible de ver» (Winkler 1931: 95, nº 16; 115, nº 39) o «tiene la forma de una mujer fea de espantosa apariencia» (Winkler 1931: 103, nº 20).

Tal como se ha pensado en ella, Gelo no es muy distinta a uno de esos muñecos que se construyen con ocasión de fiestas estacionales, y en los que se van colocando, con la esperanza de no volver a verlas, todas las cosas que la comunidad quiere alejar de sí misma: basuras, deshechos, miedos. Es así un reflejo fiel, un espejo pavoroso en el que la sociedad ve reflejado todo cuanto teme y desea arrojar de sí misma[770].

19.1. Suciedad e inmundicia.

Suciedad e impureza son dos términos unidos íntimamente. Si es cierto que el concepto de lo impuro, tal como lo hallamos en muchas sociedades, rebasa ampliamente el terreno de la suciedad física, no lo es menos que ambos terrenos nunca llegan a separarse por completo. Incluso si es metafóricamente, la pureza se asocia la blancura inmaculada; el pecado o la impureza son imaginados como manchas en un alma o conciencia que deberían estar impolutas.

Gelo, como los demás ἀκάθαρτα πνεύματα, tiene como manifestación natural un cuerpo sucio, espejo de su propia naturaleza corrompida (→§27.1). El adjetivo ἀκάθαρτον aparece adherido a su nombre en múltiples ocasiones (G10, G17, G18, G26, G29, G33, G37, G40A). Unido a él va con frecuencia otro apelativo similar, el de μιαρά (G12, G13, G15, G16, G19, G22, G26, G29, G33, G34, G37, G38, G40D), que

[770] En los nombres secretos de Gelo hay uno, Καλής (→§11.16), que parece apuntar a un aspecto hermoso de la demonesa. Todo indica que se trata de una denominación eufemística, cuando no una antífrasis del tipo de γλυκάδιον, *dulzura*, aplicado desde la Antigüedad al vinagre (Chantraine 1968-80 s.v. γλυκύς).

llega a figurar como uno de sus nombres secretos (→§11.37). En G10 y G11 hallamos el sinónimo μυσαρά; en G31 el participio μιαινομένη. En G33, G34 y G41, el adjetivo está reforzado por un primer elemento παντ-: παμμίαρον. En G13 hasta sus nombres son παμμίαρα. En G17 y G18 encontramos el superlativo μιαρωτάτη.

En los nombres secretos de Gelo hay al menos dos, Βορβόρα (→§11.17) y Ἀπηλόδησα (→§12.8) que apuntan a sustancias inmundas concretas: el fango, el cieno.

Esta suciedad del cuerpo de Gelo no viene del exterior, sino que brota de sí misma: es el excremento y hedor que destilan sus ojos (→§19.4), la pez que vierten sus narices (→§19.6), el veneno que rebosa su lengua y el humo que sale de su boca (→§19.7). Podríamos decir, sin faltar a la verdad, que toda es ella es pura impureza, inmundicia sin mezcla.

Los asustaniños están asociados muy frecuentemente a la suciedad en dos maneras complementarias: por una parte, ellos mismos son sucios; por otra, persiguen a los niños que no se lavan.

Veamos algunos ejemplos de lo primero, tomados del folklore catalán: la Noche, utilizada como coco en algunas zonas de Cataluña, es imaginada como una «viejuca negra, arrugada, sucia y desgreñada» (Amades 1957: 261-2). A María Bruta, ogresa de Sant Andreu de Llevaneras, se la describe de modo muy similar como una «viejuca sucia y repulsiva» (Amades 1957: 277). El Caçamentides o «cazamentiras» cuando encuentra un niño embustero «lo agarra por el pescuezo cual un gato, asiéndole con unas tenazas de hierro, y lo mete en un saco sucio y grasiento» (Amades 1957: 266-7).

En cuanto a lo segundo, en el pueblo asturiano de San Pedru de las Baheras, un asustaniños llamado la Reina examina las manos de los niños para ver si están sucias de *maciu* (cáscara de nuez); y en caso afirmativo, les corta las orejas (Sordo 1991: 113). En Cataluña se contaba que En Pardinot «vive en una cueva subterránea, donde pasa colada de los chicos sucios que no dejan lavarse, cepillándolos con cepillos de hierro de los usados para limpiar caballerías y bueyes, y peina con layas y con risclos de hierro propios para labrar la tierra» (Amades 1957: 266). De otro asustachicos, En Peladits, se dice que «mete los chicos sucios en la colada, metiéndolos dentro de un cubo de agua hirviendo, veces y más veces, restregándolos con unas enormes piedras y golpeándoles con una pala de hierro» (Amades 1957: 265).

19.2. Melena enmarañada.

La cabellera humana se presta a múltiples tratamientos, físicos y simbólicos. Es característico de la civilización el cortar, cardar, peinar, rizar, teñir, quemar, etc., el pelo, para comunicar a través de él múltiples mensajes.

En ese sistema de signos, el pelo que no es objeto de tratamiento alguno, que se deja crecer indefinidamente y no se limpia ni manipula, se asocia a los conceptos de animalidad y salvajismo. Tanto quienes han dispuesto que el iniciando o la persona que guarda un luto o mantiene una promesa mantengan ritualmente en este estado (digamos regresivo a la barbarie o animalidad) su pelo como quienes, en nuestra sociedad, han hecho del pelo largo una señal de rechazo de la sociedad industrial y sus valores, juegan con matices de este valor esencial.

La palabra castellana *greñas*, utilizada siempre con un valor peyorativo, recoge muy bien la visión fóbica del cabello largo y descuidado como algo indeseable, asociado a la marginalidad e insalubridad. Nada tiene, pues, de sorprendente que las ogresas aparezcan con frecuencia imaginadas de esta guisa; así, la Noche, asustaniños en Cataluña, es descrita como una «viejuca negra, arrugada, sucia y desgreñada, que se divierte atormentando a las criaturas» (Amades 1957: 161-2); en Rumanía la noche del martes, que castiga a las mujeres que trabajan en la víspera de santa Ágata, es una vieja de *long, unkempt, flowing hair like the furies* (Róheim 1992: 45; una leyenda paralela griega en Ήμελλος 1988: 91-2).

El tema de la demonesa con el cabello suelto puede remontarse hasta la demonesa babilonia Lamashtu (Hurwitz 1992: 43). El pelo largo es una de las características proverbiales de Lilith: «Lilith tiene una larga cabellera», se lee en el *Talmud* (tratado *Erubin* 100b; cit. en Pereira 1998: 78). En un cuenco mágico arameo *c.* 600 d.C. se expulsa a Lilith con estas palabras: *Naked shall you be driven away, unclothed, with your hair loose and streaming behind your back* (Hurwitz 1992: 96).

Del mismo modo, Gelo es «greñuda» y con ello enfatiza o expresa su condición marginal e insalubre. Sus cabellos, desmelenados (λυσίτριχος ταῖς θριξίν: G20) y enmarañados (τρίχες... ἠγριωμέναι: G20, G40A), le llegan, genéricamente, hasta los pies (G37, G41), o, concretamente, hasta los talones (ἕως... πτερνῶν: G22, G26, G33). Están, literalmente, «asalvajados» (ἠγριωμέναι), una condición que, por otra parte, se extiende a la demonesa en conjunto en G33 y G41. Aunque de naturaleza suprahumana, demónica y acaso por tanto angélica, Gelo se muestra de hecho con una apariencia infrahumana, la propia de los animales, τὰ ἄγρια, que no conocen la civilización. G27 lleva la asociación de ideas a su último extremo: los cabellos de Gelo no son humanos, sino de camello.

Uno de los nombres secretos de la demonesa es Μανλοῦ (→§12.40), y en G43 aparece mencionada junto a Gelo una demonesa Μαλλοῦ, que puede traducirse por la *Cabellona* (sobre este nombre, aplicado a una ogresa del folklore colombiano, →§12.40).

Fuera de Grecia, en los conjuros foráneos emparentados con los que nos ocupan, hallamos también un énfasis especial en el pelo. Así, en una versión armenia se nos dice que «su pelo es como serpientes» (Winkler 1931: 104, nº 24); en otra rusa, que «tiene

largas trenzas» (Winkler 1931: 116, nº 41). En las rumanas, íntimamente emparentadas con las griegas, aparecen frases casi idénticas a las que hemos visto: «tiene el pelo largo, desde la coronilla hasta las plantas de los pies« (Winkler 1931: 115, nº 38); «su pelo llega hasta el suelo» (Winkler 1931: 115, nº 39), «el pelo de su cabeza le llega hasta los talones» (Winkler 1931: 116, nº 40; cf. Gorovei 1902: 523)[771].

No es casual que uno de los nombres del demonio de la epilepsia al que se intenta combatir en G24 sea τὸ ἀξιργάρικον, probablemente «el sin rapar» (α privativa y la raíz de ξυρέω, «afeitar, esquilar»). Pues una medida razonable contra un personaje como Gelo sería, precisamente, raparla o al menos agredir y someter de algún modo ese pelo indómito que expresa su naturaleza inmunda. De lo primero, no contra Gelo sino contra Onoscélide, es de lo que se jactaba en vano el exorcista fallido Geroncio (→E§55); de lo segundo harán gala los enemigos celestiales de Gelo, agarrándola de los rizos de la parte derecha (G22, G26, G33, G34, G41) o del pelo en general (G13), atándola de los cabellos (G20) o incluso ¡arrancándole parte del pelo para hacer una cuerda para sus monturas (G12)![772]

Cuando Gelo intente escapar de los santos convirtiéndose en un pelo más de la barba del rey (G13, G15, G19), algo permitirá a sus perseguidores localizarla sin dudar: entre todos los pelos, ella es el anómalo (semejante a un pelo de cabra, según G13), el que, por ser animal, no se integra satisfactoriamente y debe ser arrancado sin contemplaciones (→§23.10).

Si los textos no permiten concluir que, como en el caso de Sansón, la fuerza de Gelo reside en su melena, sí dejan al menos claro que esta expresa de modo visible una cualidad intrínseca de la demonesa (su condición infrahumana, salvaje), y constituye un punto sensible para el (contra)ataque de los defensores de la humanidad.

19.3. Rostro resplandeciente.

Una cabeza que brilla en la oscuridad, aparentemente sin cuerpo, es un objeto de uso común para provocar terror (así, las cabezas-calabazas de Jack O'Lantern en la fiesta anglosajona de Halloween y la similar de la Setrilla en fiestas catalanas: Amades 1957: 263). Al hablar de la tradición que hace de la Empusa solo un rostro flamígero (E2B, E2B-2) nos hemos detenido anteriormente en las connotaciones de esta imagen y los paralelismos que pueden hallársele, no solo en el folklore humano, sino incluso en los experimentos realizados con chimpancés (→E§32.1, E§33.1).

[771] Encontramos fórmulas idénticas en la descripción de la Serrana de la Vera de los romances tradicionales: «con una mata de pelo / que hasta el zancajo la llega» (Cardoso da Costa 2000, nº 4), «con una trenza de pelo / que a los zancajos la llega» (Gil García 1956: II 33), etc.

[772] Otras veces son las ogresas quienes rapan a sus víctimas: así en el caso de la «noche del martes», ogresa rumana que castiga a las mujeres que trabajan en la víspera de santa Ágata (Róheim 1992: 45). A un paralelo griego de esta leyenda (aunque sin referencia al pelo) nos hemos referido antes (Ἡμελλος 1988: 91-2).

La cabeza de Gelo parece del mismo tipo, una cabeza terrorífica (φοβερὰ ἡ κεφαλὴ αὐτῆς: G33, G34): como τὸ ἔχον τὴν μὲν φαιδράν, τὰ δὲ λοιπὰ μέλη σκοτεινά describe a la demonesa el conjuro G40A. La descripción se inspira en la que da el propio rey Salomón en G20:

τὸ εἶδος αὐτῆς οὐκ ἐθεώρουν ἀλλὰ σκότος τὸ σῶμα * αὐτῆς ὑπῆρχε.

En los conjuros no griegos emparentados con la tradición que nos ocupa, la demonesa presenta también en ocasiones un rostro brillante, flamígero. Así, en uno de los ejemplos abisinios recogidos por Winkler (1931: 95, nº 16): *Aus ihrem Gesicht geht eine Feuerflamme hervor*. La idea de una cabeza cuya visión horroriza a los hombres se remonta como poco a la demonesa babilonia Lamashtu, uno de cuyos nombres es *aquella cuyo rostro es aterrador* (Hurwitz 1992: 42).

La imagen de una cabeza monstruosa sin cuerpo está asociada en Grecia a un personaje muy concreto, la Gorgona Medusa. Así, es natural que cuando el mismo Salomón termina su intervención sobre la demonesa diciendo que mandó atarla de los cabellos y colgarla delante del templo para que todos los hijos de Israel pudieran verla y celebrar el poder de Dios que permitió tal portento, se haya pensado en una alusión al γοργόνειον, talismán apotropaico por excelencia que vuelve las fuerzas del mal contra sí mismas (*similia similibus*). (Sobre la conexión Obizouth-Medusa, v. Gaster 1928: 1035; sobre el γοργόνειον, su uso y posibles raíces, v. Faraone 1992: 38-9, 48-9).

La cabeza de la Gorgona es, sin embargo, una cabeza cortada, o al menos una cabeza sin cuerpo, cosa que no puede decirse realmente de la de Gelo. Si la cabeza de la Gorgona, o la Empusa que solo consta de rostro, se parecen a una máscara teatral (una relación que se estrecha con el doble significado de μορμολύκειον, «máscara» y «fantasma aterrador»), la de Gelo parece más bien la de un títere, sostenido por un cuerpo que permanece en sombras pero sin el cual la cabeza no podría moverse.

En otras palabras: si ha habido un acercamiento a la iconografía propia de la Gorgona, este ha tenido un éxito muy limitado. Gelo retendrá un cuerpo (→§19.9), tal vez oscuro o negro (toda ella, según G31, lo es), pero del que se sacará no obstante partido, al dotarlo de elementos significativos, como los senos flácidos (→§19.11) o las manos y uñas de hierro (→§19.12, →§19.13). Ni siquiera en G20 y G40A ha llegado a perderlo, aunque haya quedado reducido a una condición sombría que permite destacar la cabeza brillante.

19.4. Ojos ardientes (que exudan excremento y hedor)

Para que el niño nunca
se te vuelva minero.
Miéntele que las luces
que brillan en el cerro
son los ojos del diablo
que le secan el sueño.
(Manuel J. Castilla, *La noche*)[773]

Los ojos de ciertos animales, como los gatos y los búhos, brillan en la oscuridad. Esta capacidad ha sido percibida con mucha frecuencia por el hombre como algo aterrador y sobrenatural (y ha contribuido decisivamente a la fama siniestra de este tipo de animales, de los que el segundo se asocia regularmente con personajes como Gelo, y el primero con las brujas).

Al atribuir ojos de este tipo a una figura humana se la singulariza y se la desplaza al territorio de lo sobrenatural y monstruoso. Una de las marcas más comunes de un espectro o fantasma en las creencias populares es, en efecto, este brillo temible de los ojos que relumbran en la oscuridad como ascuas (Laistner 1889: I 63, Róheim 1974a: 259; Callejo 1998: 74). Ejemplos del folklore peninsular pueden ser la Fantasma catalana, «de ojos chispeantes y ardientes cual fuego» (Amades 1957: 260), la Guajona cántabra, de «ojos diminutos y brillantes como estrellas» (Hernúñez 1994: 104), el Olentzero vasco, «a quien se le pintaba como el Coco, como un gigante avieso de ojos colorados» (Pío Baroja, cit. en Caro Baroja 1984: 104) o el Papón y el Roblón asturianos, a los que se atribuyen, respectivamente, «ojos de fuego» (Cabal 1983: 167) y «ojos de lumbre »(de Llano 1998: 88).

Gelo tiene precisamente este tipo de ojos, ojos que contienen y arrojan «*fuego*», πῦρ, πεπυρωμένοι (G22, G26, G27, G29, G41), relucientes como la llama de un horno (᾽πίδηλοι ὡς φλόγα καμίνου: G37). En G13 leemos que la demonesa comunica sus nombres secretos a los santos «llameando con fuego», πυρὶ φλεγομένη.

Este fuego no se asocia con la luz solar, sino con el brillo de la luna y las llamas del Infierno, ἐν τῷ βάθει τοῦ Ταρτάρου, lugar donde según G33 se encuentra su κάθεδρα. Aunque aquí aparece como constitutivo o interior de Gelo, en otras ocasiones se utiliza para amenazarla: si no revela sus nombres, el ángel la entregará al fuego (G21). G23 y G30 especifican más: será arrojada al horno ardiente, τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην.

G31 utiliza un matiz interesante: el fuego para castigar a la demonesa caerá del cielo, por voluntad divina, asemejándose así al que destruyó Sodoma y Gomorra.

[773] Manuel J. Castilla (1918-1980), poeta argentino, periodista y letrista de canciones populares.

El simbolismo del fuego se presenta, pues, con una ambigüedad característica: por una parte es ctónico, como la lava de los volcanes, y como tal pertenece a la naturaleza misma de la demonesa; por otro, es celeste, como el rayo, y pertenece a Dios, que con él fulmina a sus adversarios. (En la cosmología cristiana, incluso el fuego ctónico del Infierno está al servicio de Dios, pues con él se castiga a los condenados.)[774]

El hecho de que los textos que presentan a Gelo con ojos flamígeros y los que incluyen la amenaza con el fuego no coincidan es testimonio de una elección: en el primer caso se ha optado por la imaginación ctónica del fuego, en el segundo se ha preferido subordinarlo a la cólera divina.

El carácter flamígero del personaje queda destacado también en tres de sus nombres secretos: Φλεγομώ (→§11.57), Φωτοῦσα (→§11.59) y Γουφοκτήρ (→§12.17). Al tratar de estos nombres hemos visto también los numerosos ejemplos del motivo de los ojos ardientes que se encuentran en las versiones no griegas del conjuro.

G33 y G34 introducen una variante pintoresca: dicen de la demonesa que «toda ella era fuego» (ὅλη ὑπῆρχε πῦρ) y al detenerse en los ojos escriben: κόπρος καὶ δυσωδία ἔρρεον οἱ οφθαλμοὶ αὐτῆς. Si desea esquivarse el anacoluto (dificultoso en cualquier caso, pues el uso común de ῥέω es intransitivo), sería preciso entender κόπρος καὶ δυσωδία como predicativos: «en forma de excremento y hedor fluían sus ojos».

Es común que los espíritus de las enfermedades se imaginen semejantes a los enfermos que las sufren (lo que también puede leerse *a posteriori* en sentido contrario: a medida que la enfermedad progresa, el enfermo se hace indistinguible del espíritu que lo posee). En este humor repugnante de los ojos de Gelo puede verse una referencia a los síntomas de las enfermedades que ella misma provoca: cataratas, legañas, pus, etc. En definitiva, es una manifestación de la suciedad e impureza que le son características, y que brotan de su interior (→§19.1). En el fuego de la demonesa puede verse también reflejada la fiebre (también πῦρ) que hace sufrir a su víctima.

[774] En su *Diccionario de símbolos*, Cirlot distingue dos tipos análogos de fuego, el «fuego del eje fuego-tierra» y el «del eje fuego-aire» (Cirlot 2006 *s.v. Fuego*). En un célebre pasaje de *El Señor de los Anillos* de J.R.R. Tolkien (*La Compañía del Anillo* II 5), se enfrentan dos personajes (el mago Gandalf y el Balrog de Moria) que encarnan estos dos tipos de fuego: el mago se presenta como servidor del Fuego Secreto y la llama de Anor (que es la fuerza con la que el Creador dio forma al mundo), mientras que se dirige al monstruo llamándole *llama de Udûn* (en referencia a una de las guaridas del dios del mal, Melkor), manipulador del *fuego oscuro* (Tolkien 2001: 279). En el ensayo *Los Istari,* vuelve Tolkien sobre esta oposición al afirmar que Gandalf *was the Enemy of Sauron, opposing the fire that devours and wastes with the fire that kindles, and succours in wanhope and distress* (Tolkien 1983: 390-1).

19.5. Ojos en el cogote.

En G25, se nos presenta a la demonesa, ἡ Μονοποδάρενα, la Patasola, con sus ojos en la parte de atrás, τὰ ὀμ(μ)άτιά της εἰς τὸ ὀπιστόλικον αὐτῆς.

Tener ojos en la nuca es una expresión figurada del interés morboso por conocer exhaustivamente los asuntos ajenos, un interés que también se atribuía proverbialmente a Lamia (L23A, L57; González Terriza 1997a; →L§14.3, L§114.4).

19.5. Narices que vierten pez.

En G33 y G34 el retrato de Gelo se enriquece con un detalle inédito: οἱ μυκτῆρες αὐτῆς πίσσαν ἐξέχεαν, «sus narices vertieron pez».

Como en castellano, en griego la pez es un referente antonomásico de la negrura: la expresión μελάντερον ἠύτε πίσσα, «más negro que la pez» aparece en la *Ilíada* 4: 277. En un conjuro rumano, se compara el rostro de la demonesa (Avestita) con la pez, igualmente para enfatizar su negrura (Winkler 1931: 116, nº 40).

Como el fuego de sus ojos (→§19.4) y de su boca (→§19.7), la pez es una sustancia inanimada que expresa el carácter impuro y sobrenatural de la demonesa. Ocupa aquí el lugar de una impureza orgánica, la mucosidad. Con la sustitución se conserva el rasgo de impureza y se añade una nueva dimensión inquietante, al transgredirse la frontera entre lo animado y lo inanimado.

19.6. Boca ardiente, lengua venenosa.

La boca de un animal (y de un hombre) puede ser causa de inquietud por más de un factor: además de la amenaza de los dientes, presumiblemente afilados, que oculta (→§19.8), sobre los que nos detendremos inmediatamente, puede exhalar un aliento fétido, generalmente cálido, que por vía de exageración puede convertirse (como en el caso de los dragones medievales) en verdadero fuego. Esta imagen del aliento flamígero es persistente: no es casual que el hombre que escupe fuego sea una de las atracciones clásicas del circo.

La boca de Gelo es de este tipo: de ella brota fuego (ἡ φλόγα αὐτῆς ἤρχεντον –*sic*– ἔξωθε<ν> τοῦ στόματος αὐτῆς: G37) o su compañero inseparable, el humo (καπνὸς μέγας ἐξήρχετο ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς: G41). Cf. la formulación paralela de algunos conjuros rumanos: «el fuego brota de sus ojos, de su boca, de su cuerpo» (Winkler 1931: 115, nº 38); «de su boca sale una llamarada» (Winkler 1931: 115, nº 39).

El suyo es un aliento fétido, mortal en su doble sentido: provoca la muerte y la recuerda, pues es el olor de un cadáver cuya carne se pudre. τὸ στόμα αὐτῆς ὥσπερ τάφος ἀνεωγμένος, «su boca como una tumba abierta», leemos en G33. La comparación recuerda la que recoge Amades sobre la boca de un espanto catalán, En Pardinot, dotado de «una boca gruesa como la entrada del infierno» (Amades 1957: 266).

¿Cómo será la lengua de una boca así? Enorme, como la tradicionalmente atribuida a la Gorgona; roja hasta confundirse con el fuego que de ella brota, y mortal como él, llena de veneno:

> ἡ γλώσσα αὐτῆς ἐξεχεῖτο ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς σπιθαμὴν μίαν, ἡ ἰδία φαρμάκι ὑπῆρχε γεμάτη.
>
> *su lengua sobresalía un palmo de su boca, y la misma estaba llena de veneno* (G33).

G41 cambia la medida a un codo (πῆχυς), pero la voluntad hiperbólica es la misma.

Como complemento al veneno de la lengua misma, G33 sitúa un animal venenoso, una ἔχιδνα, sobre la garganta. Pero la cualidad más pintoresca de la boca de la demonesa es, sin duda, la que encontramos en G31 y G36. Se nos dice allí que su cabeza posee tres labios (τριχεῖλος κεφάλη), lo que parece indicar que posee dos bocas, las cuales comparten el labio medial.

Greenfield (1989: 117 n. 60) sugiere que esta extraña imagen puede provenir, por corrupción en el proceso de copia, de lo que en origen era una descripción de los cabellos, τρίχες, de Gelo. Si es así, es preciso reconocer que, como Borges (1988: 84) sugería en relación a sus propias obras, las erratas han contribuido eficazmente en este caso a potenciar el propósito del texto, pues la doble boca, que desafía la anatomía y apenas puede suponerse efectivamente observada en hombres o animales con ocasión de alguna malformación genética, es un significante presto a cargarse de connotaciones siniestras y, eventualmente, también sexuales (sugiriendo la dualidad de los labios mayores y menores del sexo femenino). Por este último camino, el veneno de la boca de la ogresa se acerca a la sangre menstrual, considerada en efecto venenosa y cargada de poderes sobrenaturales en muchas culturas.

Por lo demás, es innecesario pensar en una errata: también al Ojáncano del folklore cántabro se le dota con frecuencia de tres filas de dientes (*Cocoweb* s.v. *Ojáncano*).

Como correlato del veneno que la colma, cuando la lengua de Gelo se ponga en marcha para hablar, será siempre con una intención falaz, la de perder a sus víctimas o

escapar del justo castigo (→§27.3). Uno de sus nombres secretos, Κλωσσαρία (→§12.32), hace tal vez referencia a esta condición lenguaraz de la demonesa.

19.7. Largos dientes afilados.

De mi mordedura
dejaré el estigma.
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Puntas afiladas, dientes, aguijones y cuernos ocupan un lugar de excepción en la imaginación de los terrores infantiles (Bril 1984: 32).

Así, dentro del folklore peninsular el Pare Gigant catalán tiene «dientes cual un jabalí» (Amades 1957: 264). Del Pardinot nos cuenta el mismo autor que «sus dientes son larguísimos, saliéndole fuera de la boca; los inferiores le atraviesan toda la cara y le sobresalen por encima de la cabeza, cual un par de cuernos, y los superiores le bajan mucho más debajo de la barba» (Amades 1957: 266). La Guajona cántabra presenta «una boca de labios delgados y descoloridos en la que se ve un único diente, negro y enorme como un puñal, pues le llega hasta por debajo de la barbilla (...). Por la noche sale y pasa como una sombra confundiéndose entre las sombras. Entra en las casas sin hacer ruido, se acerca a los niños y jóvenes sanos cuando están durmiendo y les clava ese diente largo y afilado suyo en una vena, les bebe la sangre y los deja descoloridos» (Hernúñez 1994: 104).

Al Camunyes catalán, alter ego del Tío Camuñas de otras zonas, se le imagina como «animalucho de grande boca y largos dientes que se engullía a los chicos como un merengue» (Amades 1957: 262). La Ojáncana está dotada de «unos colmillos de jabalí con los que destroza a los niños» (Martos Núñez y De Sousa Trindade 1997: 129-30). El poeta José Ángel Valente nos ha dejado, en fin, inspirándose en motivos populares, una inquietante Nana sobre «la mora con dientes verdes» (*Cocoweb* s.v. *Mora*).

En el folklore europeo encontramos también muestras del mismo motivo: así, de las demonesas que causan la pesadilla se cree en Rumanía que tienen dientes que les llegan hasta las rodillas (Róheim 1974a: 260 n. 129).

Los nombres secretos de Gelo construidos sobre la raíz reduplicada καρκαρ o χαρχαρ (→§10.6) inciden en la misma idea de «duro, puntiagudo» (IE *khar-) y son parientes del nombre del tiburón, bautizado καρχαρίας por sus grandes dientes, y del cangrejo, καρκίνος. Aún en el folklore colombiano encontramos imaginada a la Tarasca, un asustaniños de origen hispánico, como «un pez de enorme boca y filudos dientes que participaba en procesiones religiosas y cuya imagen permanece para asustar a los niños como el maligno que puede comérselos de un bocado si no van por el buen camino» (*Cocoweb* s.v. *Tarasca*).

La Gelo de los conjuros medievales presenta un decidido aire de familia con todos estos espantos infantiles: en G33 y G34 se le atribuyen dientes tan grandes como colmillos de león, οἱ ὀδόντες αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ λέοντος; en G37 se precisa su longitud en diez palmos, οἱ ὀδόντες αὐτῆς πιθαμὲς δέκα.

En las versiones no griegas del conjuro contra la demonesa, el rasgo también aparece marcado en ocasiones: así, en una armenia se nos dice que «sus dientes son de hierro, su colmillo es como un oso salvaje» (Winkler 1931: 104, nº 24).

19.9 Cuerpo oscuro, casi invisible.

Soy el negro dueño
de la abracadabra.
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Como ya hemos visto, en G20 y G40A se describe el cuerpo de la demonesa como oscuro (σκότος, μέλη σκοτεινά), a excepción de su cabeza resplandeciente (→§19.3).

Un cuerpo así se confunde con la oscuridad de la noche, dando la impresión de una cabeza que se mueve sola.

El color oscuro es característico de los seres asociados a las tinieblas, de las que difícilmente se distinguen en muchos casos. Así, del Gambutzi y la Cucala, asustaniños del valle del Ebro, escribe Amades (1957: 261):

> *Son intensamente negros, impalpables e imperceptibles; actúan únicamente en la más profunda espesura de la noche, y su intensidad espantadora entre niños, e incluso entre mayores, es muy acusada. Se dice que zurra fuerte a cuantos halla por la calle de noche, en especial a los chicos y a las mujeres, a cuyas ropas se agarra con fuerza, resultando laborioso desasirse de ellos. Se los confunde con la propia noche.*

Los ejemplos podrían multiplicarse: dentro de Cataluña, En Pardinot y En Pelut son «negro<s> como el hollín» (Amades 1957: 266, 275), En Peladits es «negro como el carbón» (Amades 1957: 265), la Noche —como podríamos suponer— es «una viejuca negra» (Amades 1957: 261-2), la Pesanta es «un perrazo negro» (Amades 1957: 262). En Cantabria, la Guajona va «tapada de la cabeza a los pies con un manto negro» (Hernúñez 1994: 104). Algunos espantos llevan el color en el nombre: la Mano Negra (*Cocoweb* s.v. *Mano Negra*), la Bubota Negra o Bubú de las islas Baleares (Amades 1957: 256).

Dentro de los nombres de Gelo, encontramos referencias a su negrura: la demonesa es una sombra de la noche (→§11.25), «la Negra» (→§11.33).

19.10. Serpientes ciñendo su cuerpo.

Como la serpiente
del enigma oscuro
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

En G33 y G34, dos redacciones levemente discrepantes de uno de los textos que más se demora en la descripción de Gelo, se nos dice que su cuerpo está rodeado por serpientes: ὄφεις δὲ ὑπῆρχον γύρωθεν τοῦ σώματος αὐτῆς.

En la simbología de la vieja religión griega, la serpiente era un animal ctónico, asociado con frecuencia a los muertos, a las diosas Hécate y Perséfone, a Lamia y a Empusa (→L§30, L§45.1, E§28.2). En la simbología cristiana, la serpiente es un animal demoníaco, instigador del Pecado Original y forma predilecta de los espíritus impuros (*Lucas* 10: 17-9).

Una demonesa con el cuerpo ceñido por serpientes es un buen exponente del modo en que ambas tradiciones pueden converger en la religiosidad popular. Tales serpientes aparecen cargadas de connotaciones ctónicas, mortuorias y pecaminosas.

Fuera de Grecia, en un conjuro armenio perteneciente a la misma tradición que nos ocupa, la condición serpentina se ha extendido a todo el cuerpo de la demonesa, la cual «repta como una serpiente» (Winkler 1931: 105, nº 25). En otro conjuro armenio, las serpientes aparecen como termino de comparación de los cabellos del espíritu maligno (Winkler 1931: 104, nº 24), lo que nos recuerda la imagen común en Grecia de la cabeza de la Gorgona.

Coherentemente con lo dicho, una de las metamorfosis más comunes de Gelo será su transformación en serpiente (→§23.2).

19.11. Grandes pechos flácidos.

Al describir a la Desilusión personificada, el poeta Silvio Rodríguez le atribuye «grandes mamas flojas» (*Silvio*, 1992). Según nos cuenta un canto popular manchego, «una vieja muy revieja, / más vieja que San Antón, / se tiró la teta al hombro / y le arrastraba el pezón» (Urbano 1999: 116).

Los pechos enormes, que cuelgan hasta más allá de la cintura, y con frecuencia deben ser arrojados a la espalda para poder andar sin arrastrarlos, son una de las características más pintorescas y comunes de las demonesas y asustaniños del folklore.

Ogresas macromastas aparecen también en el folklore mesopotámico (Scurlock 1991: 135), egipcio (Kremer 1899: 54-5), marroquí (Laoust 1947: 260), cántabro-astur (Sordo Otres 1995: 37), centroeuropeo (Róheim 1974a: 259-60), ruso (Róheim 1969: 397), neohelénico (Schmidt 1871: 134; Κυριακίδης 1965: 199-200) y hebreo (Patai 1990: 225).

El mismo motivo se atribuye a las hadas (*fairies*) en el folklore escocés: *praeternaturally long breasts... unable to suckle her own children... She throws them over her shoulders, and they hang down her back* (Campbell 1900: 43). Una figura de este estilo aparece ya en un vaso griego (Oinochoe de Cameiros, Berlín F. 1934, de la colección Biliotti), sin que todavía haya acuerdo en si se trata de una Lamia u otro tipo de ogresa (Vermeule 1977: 297). En representaciones del Diablo como hermafrodita, es frecuente también que se le represente con grandes senos (Kappler 1980: 299).

Los senos de estas criaturas pavorosas pueden estar llenos, pero no de leche nutritiva, sino de veneno, con el que intentan amamantar a los niños para matarlos; así, la hindú Putana, que intenta hacerlo con Krishna (O'Flaherty 1976: 214-5), la mesopotámica Lamashtu (Scurlock 1991: 182, n. 227) y las estriges (→S§14.3). También las lamias son macromastas (→L§49.1).

Los conjuros G33 y G34 sitúan a Gelo en esta misma tipología al afirmar de ella que «los pechos le colgaban por la cintura», ἐν τῇ μέσῃ αὐτῆς οἱ μαστοὶ ἐκρέμαντο.

19.12. Grandes uñas de hierro.

Si llevar el pelo sin cortar ni arreglar es señal de salvajismo y de retroceso a la animalidad (→§19.2), lo mismo puede decirse de las uñas de manos y pies. El corte de las mismas impide que se revelen semejantes a las garras de otros animales.

Por el contrario, nada más adecuado a un demonio que unas uñas larguísimas: y en efecto, Uñazas aparece en el folklore aragonés como un espantaniños, o un nombre del Diablo (*Cocoweb* s.v. *Uñazas*); este último sentido reaparece en Colombia, donde Uñas o Uñón es uno de los nombres más comunes del maligno (*Cocoweb* s.v. *Uñas*; Escolar Uribe 1990).

Las uñas, afiladas y duras, entran en la misma galaxia de fobias que los colmillos y otros objetos punzantes (→§19.8): sirven para desgarrar la carne de su víctima. Las de Gelo, bien adecuadas a este fin, son largas: G25 dice que le llegan hasta los talones, es decir, que se curvan hacia atrás (τὰ ὀνύχια αὐτῆς εἰς τὰς πτέρνας) hasta el mismo lugar en donde mueren sus largos cabellos; G33 y G34 les dan una braza de longitud, especificando que se refieren tanto a las de las manos como a las de los pies (οἱ ὄνυχες τῶν χειρων καὶ τῶν ποδῶν αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ ὀργυμιὰν μίαν); G41 prefiere atribuirles un palmo (οἱ ὄνυχες αὐτῆς πιθαμὴν μίαν).

Unas uñas así no pueden ser quebradizas; G37 especifica que, de hecho, son férreas (τὰ ὀνύχια αὐτῆς σιδηρᾶ), un rasgo más comúnmente atribuido a las manos del monstruo (→§19.13).

Para dar idea de la capacidad agresiva de estas uñas, G34 especifica que son como hoces, ὡς δρέπανα, lo que recuerda la familiar imagen de la muerte como segadora de vidas humanas.

En las versiones no griegas del conjuro, junto a paralelos distantes, como una versión armenia que coloca en la mano del espíritu maligno un cuchillo de hierro (Winkler 1931: 104, nº 22), encontramos, como en otras ocasiones, formulaciones idénticas procedentes de Rumanía: «las uñas de sus manos y pies son como hoces» (Winkler 1931: 115, nº 39).

19.13. Manos de hierro.

Uno de los rasgos más llamativos de los duendes del folklore peninsular es que tienen una mano de estopa y otra de hierro, y suelen preguntar a sus víctimas con cuál prefieren que les golpeen (Caro Baroja 1974: 151-8). Las armaduras hicieron tangible la imagen de una mano férrea, y en nuestra lengua cotidiana «actuar con mano de hierro» sigue siendo una expresión común.

Otros personajes menos conocidos comparten con los duendes (y con Gelo) este rasgo inquietante, que transgrede las fronteras de lo animado y lo inanimado. Escribe Joan Amades:

> *En nuestra niñez rondaba por Barcelona en Caçamentides; era alto y grueso como las torres de la catedral, tenía las manos de hierro pesado y, en vez de dedos, largos garfios de romana, con los que enganchaba a los chicos malos, de los que necesitaba comer siete docenas cada día* (Amades 1957: 266).

El hierro, separado en este caso del cuerpo como herramienta, ocupa también un lugar destacado en el retrato de otro espanto catalán, En Pardinot (Amades 1957: 266):

> *Vive en una cueva subterránea, donde pasa colada de los chicos sucios que no dejan lavarse, cepillándolos con cepillos de hierro de los usados para limpiar caballerías y bueyes, y peina con layas y con risclos de hierro propios para labrar la tierra.*

Lo mismo puede decirse del «Peladedos», En Peladits (Amades 1957: 265):

> *En Peladits mete los chicos sucios en la colada, metiéndolos dentro de un cubo de agua hirviendo, veces y más veces, restregándolos con unas enormes piedras y golpeándoles con una pala de hierro. Luego les raspa, monda, taja y corta, cuantas veces le parece, manos y pies hasta quedar bien limpios, después de lo cual los peina con unos garfios de romana y con espinos, hasta dejarlos bien pulidos.*

Las manos de Gelo aparecen descritas de modo genérico como duras en G30 (χεῖρας σκληράς): lo más común, sin embargo, es la imagen visionaria que las hace literalmente férreas (χεῖρα σιδηρᾶν: G23, G33; χεῖρας σιδηρᾶς: G27, G34), un rasgo que ocasionalmente se limita a las uñas (G37;→§19.12).

En las versiones no griegas del conjuro, las manos de la demonesa aparecen marcadas con rasgos similares, pero no idénticos: en una versión abisinia, según la traducción de Winkler (1931: 95, nº 16), se nos dice que *ihre Hände und Füsse sind wie Wagen aus Feuer*. Un conjuro rumano presenta la misma imagen: «sus manos son como fuego» (Winkler 1931: 116, nº 40). En una versión armenia, son sus dientes los que son de hierro (Winkler 1931: 104, nº 24). Solo uno de los conjuros rumanos nos ofrece, como en otras ocasiones, una formulación idéntica a la griega: «sus manos son de hierro» (Winkler 1931: 115, nº 39)[775].

[775] En la caracterización de la ogresa rumana conocida como la «noche del martes» se nos dice que sus manos son velludas (Róheim 1992: 45). En vez de transgredirse la frontera entre lo animado y lo ananimado, en este caso se ha optado por violentar la genérica (masculino/femenino).

III.2. PODERES SOBRENATURALES

20. Las capacidades de Gelo.

En una religión monista, las capacidades de las criaturas malignas para hacer daño plantean siempre problemas. Dado que no es concebible que nada suceda sin el permiso de Dios, los actos de diablos, demonios, etc., han de corresponder a una potestad (ἐξουσία) que Este les ha concedido.

En la leyenda que hace de Lilith la primera esposa de Adán, recogida por vez primera en el *Alfabeto de Ben Sirá*, obra de finales del primer milenio, se nos dice que esta primera mujer escapó del cielo, y que Dios, atendiendo a las justas quejas de Adán, envió a tres ángeles para obligarla a volver. Sobre estos ángeles, cuyos nombres y función recuerdan poderosamente a san Sisinio y sus hermanos, volveremos más tarde. Lo que ahora nos interesa es la respuesta que Lilith da a los ángeles cuando estos la encuentran finalmente en el Mar Rojo:

> *¡Dejadme! —les responde—. He sido creada para causar enfermedades a los recién nacidos. Si este es varón, tendré poder sobre él durante los ochos días siguientes a su nacimiento; si es hembra, durante treinta.* (Marcos Casquero 2009: 12).

Dios ya ha previsto que Lilith podría negarse a volver: y de hecho acepta que no lo haga, y la ocupación para la que ella dice haber sido creada. Únicamente le pone límites al forzarla a aceptar que huirá del lugar donde se encuentre un amuleto con los nombres de los ángeles.

En los conjuros contra Gelo, que incluyen generalmente una parte narrativa, la demonesa aparece negociando de modo similar con los representantes de Dios (Sisinio y sus hermanos, san Miguel, etc.). Para librarse del tormento, jura que no se acercará a la casa en que se encuentre el φυλακτήριον adecuado, que no es otro que el conjuro mismo, en el que están escritos sus nombres secretos.

En G10 y G11 Gelo termina su promesa con estas palabras:

> ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ ιβ' μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν.

El amuleto obra así un recorte en su ἐξουσία. Pero dicha ἐξουσία está ahí: un poder sobrenatural que le permite enfermar a los hombres y sus reses, y dañar en conjunto a los hogares humanos.

Para poder cumplir su misión, Gelo dispone de tres capacidades sobrenaturales notables: puede cambiar de forma, aunque el repertorio a su alcance parece limitado (→§21); puede atravesar puertas y cerrojos (→§24) —aunque ciertas materias, como el plomo, pueden imposibilitar su avance—; y puede volar por el cielo como una mosca o una rapaz nocturna (→§25).

Es más: en su manifiestación visible, le está permitido trasgredir el principio de no contradicción, siendo a la vez una cosa y su contraria (→§26), integrando elementos animados e inanimados.

Algunas de estas capacidades despertarán airadas protestas en los teólogos. Así, Juan Damasceno (o el autor que se hace pasar por él) se negará a aceptar que las Yeludes puedan atravesar las puertas como ánimas desnudas, indicando que solo Jesucristo resucitado fue capaz de tal milagro (G5).

Para entender la protesta es preciso tener en cuenta que las Yeludes no son para el autor demonios, es decir, ángeles rebeldes, sino mujeres vivas aliadas con el Diablo (→§17).

Si se acepta a Gelo como un demonio, un ángel caído (→§16), sus capacidades resultan mucho más aceptables: pero su inclusión en dicha categoría choca con el dogma de que los ángeles son asexuados. De ahí que, como hemos visto, la tendencia final sea a incluirla en el ámbito de los εξωτικά (→§18).

En los conjuros que nos ocupan, Gelo tiene en cualquier caso los poderes propios de un espíritu incorpóreo: la carencia de un cuerpo propiamente dicho posibilita a los demonios la adopción de distintas apariencias, todas relativamente falaces (→§21) y les permite atravesar limpiamente cualquier obstáculo material (→§24), moverse ingrávidamente (→§25) y tomar formas que transgreden las incompatibilidades propias de los seres vivos materiales (→§26).

21. Capacidad para adoptar varias formas.

Muda en cada instante
mi sombra siniestra
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

En los seres naturales o reales, la capacidad metamórfica tiene límites: los extremos de la misma los alcanzan por una parte los insectos miméticos y el camaleón; por otra, el hombre, con nuestro desarrollo del disfraz como elemento cultural de primera importancia[776].

[776] Sobre estas cuestiones v. el capítulo sobre «mimetismo y psicastenia legendaria» en Caillois 1939: 107-52.

Los seres sobrenaturales trasgreden dichos límites: no tienen un cuerpo semejante al nuestro, sino que se les reconoce la capacidad para adoptar distintas apariencias. Estas no son arbitrarias: suelen guardar una relación de afinidad con su forma de ser (así, un espíritu inmundo como Gelo tenderá a adoptar formas en que dicha condición se haga presente) o cumplen una función precisa (pasar desapercibido, huir por un espacio determinado, como el agua o el aire).

En G19 Gelo declara que se transforma en lo que desea (μεταμορφοῦμαι ὡς θέλω). Lo habitual, sin embargo, es que las formas a su alcance estén limitadas a un número determinado: esa es, al menos, la esperanza que permite concebir las listas de sus nombres secretos como un catálogo completo de sus posibles manifestaciones, de modo que el conjuro tenga el efecto de una larga frase yusiva prohibitiva: «no vengas de esta forma, ni de esa, ni de aquella» (en el límite: «no vengas en ninguna de las formas posibles, no vengas de ningún modo»).

En G28 y G34 la demonesa enuncia unas pocas metamorfosis animales como características (serpiente, dragón, reptil, cuadrúpedo: →§23). En la parte narrativa de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, se amplía en la práctica el catálogo, incluyendo formas inanimadas (→§22) como la tierra (→§22.1) y el polvo (→§22.2), y algunas animadas distintas de las ya apuntadas: mosca voladora (→§23.1), pez (→§23.7), golondrina (→§23.8), gorrión (→§23.9), un pelo humano (→§23.10). Las listas de nombres nos sugieren aún algún otro término más que añadir a las posibilidades ya consideradas: oso (→§23.11), perro (→§23.12).

El apelativo de πολύμορφε que le dirigen sus enemigos (san Miguel, en G23; san Gabriel, en G30; el anónimo exorcista, en G38) está, pues, sobradamente justificado. Si por una parte es propio de su precario *status* de demonio en el sentido cristiano, por otra está en armonía con la capacidad metamórfica propia de ogresas del antiguo folklore: principalmente la Empusa (→E§16, E§36.2), pero también Lamia (→L§63) y Mormo (→M§9.3)[777].

La función de las metamorfosis de Gelo (favorecer la agresión a sus víctimas o la huida) es, sin embargo, muy distinta de la que tienen los cambios de Empusa (atraer seductoramente a su víctima: →E§42.1, repeler a quien pretende traspasar el umbral que ella guarda: →E§37.1).

[777] Sobre esta capacidad como propia de los demonios cristianos, cf. la opinión de los teólogos, tal como la resume Russell (1995a: 208 n. 57): «Los ángeles no tienen cuerpo, o solo un cuerpo espiritual, de modo que para comunicarse con los seres humanos adquieren la forma que eligen. Pueden cambiar sus formas aparentes, y Satán y los ángeles malos emplean esa capacidad para engañar, adoptando una forma hermosa, o humilde, o lo que quieran».

22. Formas inanimadas.

El griego y el latín presentan una división gramatical entre nombres animados e inanimados. Los segundos pueden definirse morfológicamente por no presentar oposición entre los casos Nominativo y Acusativo; semánticamente, la categoría de inanimado se estableció en un principio por exclusión: la integraban aquellos nombres que no designan a la primera ni a la segunda persona, que no son nombres propios ni tienen como referente personas o a seres vivos (Villar 1983: 193). La evolución del Indoeuropeo lleva [probablemente por un intento de extensión de la oposición Nominativo / Acusativo a todos los nombres y consiguiente eliminación del género neutro que no llegó a extenderse a todos los temas (Villar 1983: 141-54)] a hechos que contravienen esta voluntad clasificatoria inicial (por ejemplo, seres claramente animados que por ser tratados con diminutivo o por otra razón tienen un nombre morfológicamente neutro, p. ej. gr. τέκνον; frente a otros inanimados con género gramatical masculino o femenino), pero la distinción semántica que sustentó la división inicial en dos géneros, animado e inanimado, sigue estando activa en la subconsciencia de los hablantes y establece τάξα incompatibles dentro de los seres reales.

En gran medida, esta división coincide con la establecida después, culturalmente, entre lo orgánico y lo inorgánico, lo vivo y lo inerte.

Las metamorfosis de Gelo incluyen formas inanimadas, con lo que la imaginación transgrede las fronteras de esta clasificación. La metamorfosis de unas formas animadas a otras inanimadas es una forma de desafío diacrónico a la clasificación excluyente entre ambos reinos, desafío que se expresa de otro modo, sincrónico, en la integración dentro de un cuerpo animado de elementos inertes (el hierro, la pez y el fuego: →§19.4, →§19.6, →§19.11, →§19.13).

Durante el tiempo en que Gelo se convierte en un grano de tierra (→§22.1) o un remolino de polvo (→§22.2), su condición animada permanece en suspenso, permitiéndole pasar desapercibida. Aunque no se nos dice explícitamente, es razonable pensar que para poder obrar el mal deberá abandonar esta metamorfosis pasajera y recuperar la que parece su forma por defecto, básicamente humanoide.

22.1. Tierra.

G10 y G11, variantes de un único texto, nos presentan la siguiente historia: una mujer llamada Meletine ha dado a luz a siete hijos, y Gelo les ha dado muerte. Para evitar que su octavo retoño tenga el mismo fin, Meletine levanta una torre fortificada con plomo y se recluye en su interior. Las medidas tomadas son eficaces: Gelo no puede entrar en la misma. Sin embargo, un día llegan a la torre los hermanos de Meletine, Sisinio y Sisinodoro, y piden entrar. Meletine les explica que ello no es posible, pero finalmente cede. En el momento en que los santos entran, montados a caballo, en el interior de la

torre, el espíritu impuro se torna tierra, riéndose, y se introduce en la garganta de uno de los caballos de los santos:

> τότε τὸ ἀκάθαρτον (πνεῦμα: G11) ἐγένετο γῆν, γελῶν θάττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων[778].

Esta conversión en un grano de tierra es una muestra extrema de la capacidad de Gelo para hacerse imperceptible, aprovechando la más mínima oportunidad para burlar las defensas levantadas en su contra. Es difícil concebir algo más pequeño que una minúscula partícula de tierra: pero aun en algo así puede estar Gelo. Por tanto, las muertes de los niños o de las madres podían atribuirse a su acción aun cuando no hubiera ninguna manifestación visible de la demonesa: esta podía estar en cualquier grano de polvo que hubiese entrado por la ventana, en las ropas o en el cuerpo de alguien que hubiera visitado la casa, etc.

22.2. Polvareda.

Con el viento llego
y paso con él
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

En G15, se nos dice que Gelo toma la forma de un torbellino de polvo (κονιορτός) y se introduce como tal junto a los santos en la torre de Meletine:

> εἰσῆλθεν ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ, καὶ ἔγινε κονιορτὸς καὶ ἠκολούθησε τῶν ἁγίων καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πύργον.

Estamos ante una variación de la misma idea que ya hemos visto en G10 y G11: allí la demonesa deviene tierra (→§22.1), aquí polvo; allí se introduce en la garganta de uno de los caballos, mientras que aquí acompaña a los santos, confundida en la polvareda que se levanta con el paso de los hombres y sus monturas.

El mensaje fundamental es el mismo (que Gelo puede presentarse en una forma minúscula e irreconocible, en algo inanimado como un grano de tierra o de polvo), pero la palabra κονιορτός tiene en los textos sobre el personaje un eco del que γῆ carece: en

[778] Sobre el juego (par)etimológico del participio γελῶν con el nombre Gelo, →§4.1. Solo en G10 y G11 se da esta metamorfosis en tierra: en G12 Gelo se convierte en mosca; en G17 y G18 no se especifica ningún cambio de forma. En G15, la forma elegida es una polvareda (→§22.2). En G13 el texto conservado comienza demasiado tarde y no podemos saber la forma elegida; en G14 no contamos con una edición del texto. En los ejemplos foráneos de este tipo de conjuro encontramos otras variantes: en la versión eslava atribuida al bogomilo Jeremías, el diablo toma la forma de un grano de mijo para entrar en el refugio de Milintia (=Meletine) (Basset 1915: 264).

G23 y G30 Gelo declara como uno de sus cometidos malignos el levantar una polvareda, κονιορτὸν ἀποτινάξαι; en G33 y G34 asegura que dispersa el trigo de la era y lo convierte en polvareda (ἐγὼ σκορπίζω τὸν σῖτον ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ). En G45, la aparición de las Yaludes está asociada a los torbellinos de polvo; y uno de los nombres secretos de la demonesa es Ἑρμοκονέα (→§12.24).

Lilith, que ejerce en los conjuros hebreos la función propia de Gelo en los griegos, es un personaje asociado al polvo y al torbellino: en su nombre mismo hay, según algunos, una referencia al viento o la tempestad (Hurwitz 1992: 50, Pereira 1998: 2-4), y en la leyenda en que Dios la crea como la primera mujer, lo hace utilizando según unos polvo (*adamah*), según otros inmundicia y sedimento impuro[779].

23. Formas animadas.

Para acercarse a su víctima, Gelo adopta con frecuencia la forma de animales que causan inquietud y están asociados, de un modo u otro, a la enfermedad y la muerte: la mosca (→§23.1), la serpiente (→§23.2) u otro reptil (→§23.3), un cuadrúpedo (→§23.4), un ratón (→§23.5) o un murciélago (→§23.6).

Por otra parte, cuando la demonesa sufre la persecución de san Sisinio y sus hermanos, se troca en aquellos animales que le facilitan la huida por mar (un pez: →§23.7) o por el aire (golondrina: →§23.8; gorrión: →§23.9). También intenta esconderse en un cuerpo humano, convirtiéndose para ello en un pelo (→§23.10).

Las listas de nombres secretos de Gelo sugieren otras formas animales que no aparecen en la parte narrativa de los conjuros: oso (→§23.11) y perro (→§23.12).

La tendencia a atribuir formas animales a los dioses, espíritus y almas desencarnadas es universal: animales, espíritus, muertos, ocupan respecto al hombre el territorio de la alteridad, y por tanto son de algún modo contiguos. Los seres superiores al hombre tienen rasgos o formas animales, pero nunca son animales sin más: alternan diacrónicamente la forma animal con otra humanoide, o superponen sincrónicamente rasgos animales y humanos (cuando no rasgos inanimados) en un cuerpo monstruoso. En el caso de Gelo, ya hemos visto que en su forma humanoide se le atribuyen cabellos de camello (→§19.2), una equidna en la garganta (→§19.7) y serpientes que ciñen su cuerpo (→§19.10).

[779] El *Alfabeto de Ben Sirá* se limita a afirmar que ambos fueron hechos de *adamah*, tierra o polvo, pero un comentario cabalístico al Pentateuco, el *Yalqut Reubeni*, indica que para hacer a Lilith Dios utilizó un sedimento impuro distinto a la tierra usada para Adán: *In the beginning the Holy One, blessed be He, created Eve, and she was not flesh but the scum of the earth and its impure sediments, and she was a harmful spirit [i.e., Lilith]. And the Holy One, blessed be He, took her away from Adam and gave him another in her stead.* (*Yalqut Reubeni*, B'reshit 34b, cit. en Patai 1981:453).

23.1. Mosca

Crepusculares moscas de oro.
(Valle-Inclán, *Rosa de túrbulos).*

En G12, la demonesa se convierte en mosca (μυῖα) para entrar, junto con los santos Sinisio, Sines y Sinodoro, en la torre donde vive Meletine. La transformación tiene, pues, la misma función que cumplen la metamorfosis en arena (→§22.1) o en polvo (→§22.2) en otros textos: Gelo se convierte en algo muy pequeño y casi imperceptible.

En G29, texto cuyo comienzo se ha perdido, san Miguel se dirige a la demonesa con estas palabras:

Μυιῶν σατανομυῖα, ιβ᾽ ὀνόματα εἶσαι.

El estado fragmentario del texto nos deja en la duda de si, en este caso, la demonesa tiene esta forma (en vez de la más común, humanoide) cuando el arcángel topa con ella.

En G33, al declarar las formas que adopta para manifestarse en el mundo, Gelo incluye la de μυῖα πετωμένη; lo mismo sucede en G41 (que escribe πετομένη)[780].

Al examinar los nombres secretos, hemos visto que el de «mosca» (o «mosca voladora») es uno de los más comunes, y que con frecuencia se lo sitúa en una posición clave, al final de la lista (→§11.39). El insecto, asociado por la observación natural a la corrupción y la muerte, está además cargado en la cultura cristiana de una connotación diabólica, y ya Apuleyo veía en ellas una forma predilecta de las brujas (*Met.* II, 22).

Al adoptar esta forma, Gelo cumple por tanto una función práctica (pasar desapercibida, entrar por cualquier resquicio), pero al mismo tiempo se muestra como es: una criatura corrupta, mensajera de enfermedad y muerte.

23.2. Serpiente.

La culebra de un sendero tenebroso
(Valle-Inclán, *Rosa de llamas*)

Aunque en la parte propiamente narrativa de los conjuros Gelo jamás toma la forma de una serpiente, ὄφις (a lo sumo aparece con el cuerpo rodeado por ellas: →§23.2), según su propio testimonio esta es una de sus formas más frecuentes.

[780] En un conjuro rumano del tipo Miguel, la demonesa (Avestitza) confiesa al santo Sisoe que entra en las casas de los mortales convertida en mosca (entre otras formas) (Basset 1915: 268).

Una parte importante de los conjuros del tipo Miguel es la confesión de la demonesa: a respuesta de las preguntas del arcángel (del tipo «¿de dónde vienes y adónde vas?»), el espíritu impuro declara las actividades malignas que le son propias. Esta confesión incluye a menudo una referencia a las formas animadas que la demonesa adopta para dañar a los mortales (con lo que se duplica en cierta medida la información que los nombres secretos contienen, que se percibía como poco explícita).

Entre esas formas, figura la de ὄφις en G17, G18, G19, G21, G22, G26, G28, G29, G33, y G41 (diez de los dieciocho textos que incluyen una confesión de este tipo; los ocho restantes son G20, G23, G24, G30, G31, G34, G35 y G37). En la mayoría de los casos, la forma de ὄφις precede inmediatamente a otras dos: δράκων (δράκαινα en G41), y ἑρπετόν[781].

Un cuarto término, τετράποδον, está peor integrado en la serie: aparece unas veces como cuarto término propiamente dicho tras ὄφις, δράκων y ἑρπετόν (G21, G28, G29); otras, formando un único sintagma con el tercer término: ἑρπετόν τετράποδον (G19, G26); y en una única ocasión, aun conservando su posición, no aparece como una de las formas adoptadas por la demonesa, sino como víctima de la misma (ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν, τετράποδα ἐξαλείψω: G22).

La redundancia de los tres nombres, prácticamente sinónimos (ὄφις, δράκων y ἑρπετόν) puede ser en origen una anadiplosis, una más de las reduplicaciones tan frecuentes en este tipo de textos (v. a propósito de γλυκύν υπόγλυκον, *luna lunera*, etc., →§13.3), con la particularidad de que en este caso la redundancia es semántica pero no fonética.

El tema de la demonesa que toma la forma de serpiente para introducirse en los hogares humanos (→§29.2) aparece ya en conjuros babilonios, como este contra Lamashtu citado por Hurwitz (1992: 43):

> *She forces an entry through the window, she slides in like a snake. She enters the house, she leaves the house again.*

Lilith, la demonesa hebrea, es asociada regularmente con la serpiente, así por ejemplo en el *Zóhar* 1. 148a: *The female of Samael* (Lilith) *is called Serpent* (Patai 1990: 231).

[781] Las excepciones son G29, donde aparecen tres términos: ὄφις, ἑρπετόν y τετράποδον; G33, donde la secuencia es ὄφις, δράκων, νυκτερίδα, ποντικός y μυῖα πετωμένη y G34, donde la larga secuencia (ἑρπετόν, τετράποδον, δράκων, νυκτερίδα, ποντικός, μυῖα πετωμένη y un genérico πολυειδῶς μεταμορφουμένη) no incluye a ὄφις.

23.3. Reptil.

¡Sierpe! ¡Rosa! ¡Fuego! Tal es tu armonía.
(Valle-Inclán, *Cortesana de Alejandría*).

Como hemos visto (→§23.2), en las confesiones de la demonesa sobre las formas que adopta para dañar a los humanos, ὄφις suele verse seguido de otros términos de semántica muy semejante, δράκων y ἑρπετόν.

En origen, δράκων es un apelativo referente a la mirada fija de la serpiente, que tiende a emplearse en sustitución de ὄφις por tabú lingüístico (Chantraine 1968-80 s.v. δέρκομαι; cf. el empleo en Andalucía de *bicha* por idénticos motivos). Con el tiempo, el significado de δράκων ha ido adquiriendo un significado marcado respecto a ὄφις: se aplica de modo preferente a serpientes o seres serpentinos de carácter sobrenatural. Esta tendencia culmina en la creación de la imagen del dragón medieval y en los δράκοντες del folklore neohelénico.

En G41 el nombre aparece vertido al femenino, δράκαινα, con lo que se enfatiza el sexo de Gelo. Sobre esta forma se han construido dos de sus nombres secretos: Χαμοδράκαινα (→§11.52) y Λαοιδράκενα (→§12.35), los cuales se refieren precisamente a criaturas sobrenaturales (εξωτικά)[782].

En cuanto a ἑρπετόν, construido sobre ἕρπω (cf. lat. *serpens*), tiene en ocasiones el sentido genérico de «animal que anda a cuatro patas», lo que explica que en algunos de los textos se agrupe con «cuadrúpedo» para formar un único sintagma, ἑρπετὸν τετράποδον (G19, G26). Otras veces se aplica sin embargo a los reptiles, con lo que el significado de la palabra abundaría en el de las previas ὄφις y δράκων.

Los agrupamientos divergentes [en cuatro sintagmas nominales sencillos (ὄφις, δράκων, ἑρπετόν, τετράποδον) o en dos sintagmas nominales sencillos y uno complejo (ὄφις, δράκων, ἑρπετὸν τετράποδον)]; la desaparición de uno de los tres términos redundantes en G29, G33 y G34; y la separación sintáctica del cuarto término en G22 testimonian que, en el proceso de copia, la redundancia de los tres primeros términos y el sentido ambigüo de ἑρπετόν han causado malestar y dudas. Los copistas han intentado solucionar ambos problemas recurriendo a la omisión de uno de los términos redundantes, al reagrupamiento del tercero y el cuarto —sentidos como sinónimos— en un único sintagma o al desgajamiento del cuarto término, que ya no se

[782] En la leyenda etíope sobre san Sisinio (Susnyos), en la que su hermana Wërzëlya, poseída por el Diablo, es la ogresa que mata los niños, se nos dice que el espíritu maligno se aparece a la mujer en forma de dragón (Basset 1915: 260).

considera alusivo a una de las formas de Gelo, sino identificativo de un tipo de sus víctimas.

G17 y G18, que no presentan cuarto término, han singularizado el tercero adjetivándolo: ἑρπετὸν πετούμενον[783]. También la Onoscélide aparece en un conjuro mágico como serpiente alada, τὸν (πνεῦμαν) πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος (E49; →E§112).

23.4. Cuadrúpedo.

Las formas animales adoptadas por Gelo, tal como aparecen en la confesión de la demonesa, forman generalmente un grupo de cuatro términos, el último de los cuales es τετράποδον. Como hemos visto (→§24.2, →§24.3), el tercero de los términos, ἑρπετόν, se ha sentido en ocasiones como adjetivo en vez de nombre, por lo cual se ha agrupado con este en un único sintagma, ἑρπετὸν τετράποδον, «cuadrúpedo que camina» (o «que se arrastra»).

Resumiendo las variaciones, tenemos que τερτράποδον aparece unas veces como cuarto término propiamente dicho tras ὄφις, δράκων y ἑρπετόν (G21, G28, G29); otras, formando un único sintagma con el tercer término: ἑρπετόν τετράποδον (G19, G26); y en una única ocasión desgajado de las formas adoptadas por la demonesa, y convertido en víctima de la misma (ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν, τετράποδα ἐξαλείψω: G22).

De todas las formas adoptadas por Gelo, la de cuadrúpedo es la más sorprendente, pues los cuadrúpedos aparecen en numerosas ocasiones no como formas suyas, sino como sus víctimas. En uno de los textos del tipo Miguel la demonesa declara que hace desaparecer a los cuadrúpedos (τετράποδα ἀφανίζω: G37). En tres de los textos del tipo Sisinio-Meletine, la demonesa hace una promesa final que incluye no aniquilar a dichos animales: οὔτε δυναστέυσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὖτοῦ ἐξαλείψω (G10, G11); μὴ ἀδικήσω οὔτε μικρόν, οὔτε μέγα, οὔτε ἄρσεν, οὔτε θῆλυ, οὔτε ζῷον τετράποδον (G15).

La formulación de G22 ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν, τετράποδα ἐξαλείψω parece, pues, un solapamiento entre la serie de cuatro términos (ὄφις, δράκων, ἑρπετόν, τετράποδον) común a una familia de los conjuros Miguel y la frase τετράποδα ἐξαλείψω de G10 y G11 (conjuros del tipo Sisinio-Meletine).

[783] Sobre este adjetivo, →§10.8.

El contexto restringe la identidad de los cuadrúpedos atacados por Gelo a aquellos cuya pérdida puede dañar a los hombres: sus rebaños de vacas y ovejas. En efecto, otros textos, que no mencionan entre las víctimas la palabra τετράποδον, sí hacen referencia al ataque de la demonesa contra ovejas (G21, G28, G41), vacas (G21, G28, G41), toros (G21, G28, G33, G34) o rebaños en general (G21, G39).

Cuando hace referencia a los animales cuya forma adopta Gelo, τετράποδα puede entenderse como un término muy abierto, que incluiría por ejemplo al perro y al oso, y en general a cualquiera de los animales terrestres dotados de patas. No obstante, una referencia a los mismos animales domésticos a los que ataca no sería tan irrazonable como puede parecer. En el modelo de explicación de las enfermedades como posesiones, el posesor y el poseído habitan un mismo cuerpo: agresor y agredido son un continuo. Róheim (1974a: 254-7) aporta evidencias contundentes en este sentido, tomadas del folklore centroeuropeo: la vaca que no da leche, que orina mientras se la ordeña o en cuya leche aparecen gotas de sangre está embrujada. Como solución, ¡se golpea al animal, en la certeza de que los golpes no los sufre la vaca, sino la bruja!

Gelo puede, así, adoptar la forma de un τετράποδον poseyéndolo. Desde esa perspectiva, tomar la forma de uno de estos animales y aniquilarlo (ἐξαλείφειν) no son opciones disyuntivas, sino aspectos de la explicación sobrenatural de un único hecho: el ganado enferma y muere.

23.5. Ratón.

Las comunidades sedentarias no tienen solo enemigos de gran envergadura, como el lobo: también han de luchar con los ratones, cuya acción puede arruinar el trabajoso esfuerzo de acumulación de excedentes agrícolas.

Las ratas, asociadas además a la acumulación de desperdicios y a las enfermedades infecciosas, son un animal impuro y un enemigo temible, con independencia de su tamaño reducido.

No puede sorprender, pues, que según la confesión de G33 y G34 Gelo adopte la forma de un ποντικός («ratón», en griego medieval; «comadreja», en griego antiguo) para cometer sus fechorías. Hablando precisamente sobre el temor a Gelo, Stewart (1991: 100) escribe que en Apeiranthos, Naxos, *the unchurched mother was not even supposed to leave her baby for a moment because, it was said, mice might eat it.*

23.6. Murciélago.

Las negras aves
que duermen en el fondo del abismo
(Valle-Inclán, *Rosa de bronce*)

Los textos G33 y G34, los únicos que incluyen el ratón (→§23.5) entre las formas de Gelo, son también los únicos que citan entre estas al murciélago, ἡ νυκτερίς.

El nombre de este animal, «la nocturna», no puede encajar mejor con el mundo en que Gelo se agita: las sombras de la noche. No en vano entre sus nombres secretos figuran Νυκτοπατοῦσα (→§11.40) y Ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25) y en G43 se la cuenta como uno de los «bichos venenosos de la noche» (φαρμακερὰ ζωϋάφια τὴ νύκτα).

Sobre la relación de Gelo, y de las ogresas en general, con las aves nocturnas (entre las que se ha contado siempre popularmente al murciélago, antes y después de su adscripción científica al orden de los mamíferos) hemos hablado ya largamente con ocasión de algunos de sus nombres secretos: v. Στρίγλα (→§11.50), Ὀρνομάννα (→§12.52), Πετωμένη (→§10.8); también, a propósito de Empusa, →E§36.1, y nuestro estudio sobre las estriges.

23.7. Pez.

Uno de los nombres secretos de Gelo es Πελαγία, «la marina» (→§11.43), y una de las variantes de su nombre, Γιαλλοῦ o Αἰγιαλοῦ, se originó por el deseo de acercar el nombre de la demonesa a la palabra αἰγιαλός o γιαλός, «playa» (→§4.3).

Cuando san Sisinio y sus hermanos encuentran a Gelo, es generalmente al lado de la playa (69, G11, G12, G13, G15, G19). Al ver a los santos, la ogresa huye al agua; en G12 es atrapada antes de sumergirse en ella, pero en G13 logra sumergirse, y se adapta inmediatamente al medio convirtiéndose en ἰχθύς, «pez»:

> ὡς ἴδεν τοὺς ἁγίους ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο εὐθὺς, ὡς ἰχθύς.

En G15 y G19 la secuencia de los acontecimientos es distinta: Gelo se convierte primero en gorrión (→§23.9), y solo cuando san Sisinio la atrapa convertido en halcón se torna ella pez:

> Ὁ δὲ ἅγιος Σισίνιος ὥσπερ ἱέραξ αὐτὴν κατέλαβεν, ἡ δὲ μιαρὰ ἰχθύς ἐγένετο.[784]

[784] El hecho de que el santo pueda también cambiar de forma acerca esta sección del texto a varios cuentos maravillosos en los que se produce una persecución en la que tanto cazador como presa van cambiando de forma. Propp dedica a este tipo de persecución un capítulo en su clásico *Las raíces históricas del cuento* ('La fuga mágica': Propp 1987: 506-21). En especial, la persecución de Gelo recuerda a un tipo de relato en el que el héroe, en su camino hacia su destino, salva desinteresadamente a varios animales (o les ayuda a repartirse una presa). Como recompensa, ellos le dan una parte de su cuerpo (un pelo, una antena...), que

Estas versiones en que Gelo se convierte en pez conviven con otras (G10, G11) en que simplemente se nos dice que la demonesa se arroja al agua, sin precisar ninguna metamorfosis. Un caso aparte son G17 y G18, en que (sin duda por error de copia) se nos dice que Gelo se convierte en pelo y se tira al mar (¡de donde san Sisinio la pesca con un anzuelo!).

La forma de pez cumple por tanto una función clara (la de facilitar la huida), pero al mismo tiempo tiene que ver con la naturaleza de Gelo (pues su situación junto al mar no es casual: este es su morada habitual, o al menos una de ellas).

23.8. Golondrina.

En G13, una vez sorprendida junto al mar por los santos, Gelo intenta huir convirtiéndose en pez (→§23.7). Los santos, a su vez, se convierten en pescadores y la capturan: es el momento de una segunda metamorfosis. Esta vez, Gelo intenta escapar volando por el cielo, y para ello se convierte en χελιδών, «golondrina»:

Καὶ πάλιν ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο ὡς χελιδών.

La metamorfosis es, pues, funcional. Gelo, que ha llegado hasta el mar volando (en forma de mosca o de mujer alada), se ha convertido en pez para nadar en el agua y ahora toma una tercera forma para volar velozmente por el cielo. Por tierra, mar o aire, sus metamorfosis le permiten moverse sin problemas.

23.9. Gorrión.

La metamorfosis de Gelo en golondrina de G13 (→§23.8) tiene su paralelo en G15 y G19, donde Gelo se transforma en gorrión, στρουθίον (→§23.9), para huir volando de los santos que la persiguen.

En ambos casos, la metamorfosis en pájaro está motivada por la necesidad de huir volando, pero la elección del pájaro en concreto no parece significativa. Los pájaros

---

le servirá para transformarse cuando quiera en los animales correspondientes (águila, hormiga...). Esto le sirve para conseguir hacerse con el alma del malo, que está guardada en un huevo dentro del cuerpo de un animal que está a su vez dentro de otro. Para conseguir el huevo, el héroe se va transformando en el animal adecuado para dar alcance a la presa. Compárese, por ejemplo, este pasaje del cuento de los gitanos españoles *Frailecico Hermoso* (Asensio García 2011: 104-5):

Al morir, del puercospín salió volando una paloma. Entonces, dispuesto a seguirla, Frailecico Hermoso pronunció el conjuro del águila:

—Soy el águila más volante que nació en barriga madre.

Rápidamente levantó el vuelo y se elevó por encima de la paloma. Desde la altura atisbaba todos los movimientos de esta, y cuando la tuvo a distancia se precipitó sobre ella.

generalmente asociados a Gelo son aves nocturnas [incluyendo en ellas al murciélago (→§23.6), considerado como tal]: en esta escena, la metamorfosis en búho o lechuza hubiera sido incoherente por ser de día, y probablemente por eso se ha elegido un ave diurna cuyo vínculo con la demonesa parece solo accidental[785].

23.10. Pelo.

En G13, G15 y G19, tras dos metamorfosis previas en pez (→§23.7) y pájaro (→§23.8, →§23.9), Gelo juega su última carta transformándose en un pelo y escondiéndose en la barba de un rey. En G13 leemos:

> Ἰδὼν δὲ ἡ μυσαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγίνετο ὡς αἴγος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως.
>
> *Viendo la abominable Gelo que no puede engañar a los santos, se volvió como pelo de cabra, y se colocó en la barba del rey.*

En G15 y G19 la formulación es semejante, aunque se omite el carácter animal del pelo:

> ἡ δὲ μιαρὰ ἐγένετο τρίχα καὶ ἐκόλλησεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ Βασιλέως.[786]

Los santos piden, educadamente, permiso al monarca para arrancarle un pelo (de cabra en G13), y con mucho respeto por la autoridad regia lo extraen: al momento, Gelo se convierte en mujer (γυνή) —según G13; G15 y G19 no dicen nada al respecto, aunque el contexto y la comparación con G13 autorizan a suponer que así sucede—.

Al convertirse en un pelo, Gelo da una muestra de su extremada capacidad para disimular su presencia dentro de un cuerpo (cf. cómo entra en la torre de Meletine, convertida en una mota de tierra que se oculta en la garganta de uno de los caballos de los santos: →§22.1). Solo un experto, dotado por añadidura de la gracia divina, puede distinguirla y expulsarla del cuerpo en que pretende alojarse.

La escena trasmite un mensaje de caución (Gelo puede estar oculta en el cuerpo del enfermo de tal modo que nadie pueda distinguirla a simple vista) y da un modelo mítico de la práctica del exorcismo, mediante la cual se pretende arrojar a un espíritu maligno que se ha escondido en el cuerpo de un enfermo. En la concepción popular que desarrolla estas creencias, el espíritu está presente en algún tipo de materia, aunque sea

[785] En G17 y G18 Gelo echa a volar sin que se nos especifique ninguna metamorfosis.
[786] En G17 y G18 Gelo se convierte dos veces en pelo: la primera, para arrojarse al mar, la segunda para esconderse en la pantorrilla (no la barba) del monarca. La primera metamorfosis es resultado de un error de copia por anticipación.

muy pequeña: el exorcista puede así dar una prueba visible de su éxito (y de la veracidad de su diagnóstico) cuando muestre a los familiares un pelo o alguna otra sustancia orgánica en la que se concentre, real o simbólicamente, el mal que acaba de expulsar del enfermo.

La elección del pelo está doblemente motivada: si, por una parte, es (como el grano de arena) algo visible y material pero muy pequeño y por tanto fácilmente desdeñable, por otra el pelo enmarañado, salvaje y eventualmente animal (no humano) es una característica fundamental de la demonesa (→§19.2). Gracias a este carácter subhumano del pelo, los santos podrán distinguirlo de los demás, propiamente humanos, que adornan la barba del monarca.

23.11. Osa.

Uno de los nombres secretos de Gelo es ῎Αρκτου (→§11.10). La parte narrativa de los textos no nos ofrece ningún ejemplo de la demonesa manifestándose como osa, pero el hecho de que figure entre los nombres secretos (aunque sea en una única ocasión) autoriza a suponer que tal manifestación le era posible. La forma estaría motivada desde el punto de vista de la naturaleza de Gelo, por ser un animal asociado a Ártemis y Hécate.

23.12. Perro

En medio del yermo el perro rabioso
(Valle-Inclán, *Rosa de llamas*).

Uno de los nombres secretos de Gelo es Σκιλουσια (→§12.60), nombre que, a despecho de la ortografía, puede estar en relación con σκύλος, «perro». Si la suposición es correcta, entonces podemos suponer que la demonesa se presentaría en ocasiones como perra: la estrecha vinculación de este animal con Hécate y con Empusa (→E§28.5), y el hecho de que el perro aparece como asustachicos y ladrón de niños en el folklore nos animan en este sentido. (De hecho, el perro puede estar englobado en la definición de τετράποδον, →§23.4)[787].

[787] Ejemplos de perros usados como asustachicos en el folklore peninsular: la Pesanta (Amades 1957: 262) y la entrada *perro* de la *Cocoweb*, aportada por Lorenzo Hernández: «En Águilas, Murcia, se les dice a los niños cuando preguntan dónde está algún ser querido (en especial, la madre) que se la ha llevado un perro en la boca. Por extensión, el mismo recurso se utiliza cuando se ha perdido un juguete; y cuando el niño se porta mal, se le amenaza con que venga el perro a quitarle alguna de sus cosas queridas».

24. Capacidad para atravesar objetos sólidos.

En G5, Juan Damasceno (o un anónimo imitador) escribe sobre las στρύγγαι o Γελοῦδες que, según se cuenta, entran en las casas sin verse impedidas por puertas ni cerrojos, atravesando las puertas cuidadosamente cerradas:

> Φασὶ δὲ αὐτὰς (...) εἰς οἰκίαν περιερχομένας, μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπὸ θυρῶν καὶ κλείθρων, ἀλλὰ τῶν θυρῶν ἀσφαλῶς κεκλειμένων εἰσέρχεσθαι.

De todo lo que cuenta, lo que más indigna al escritor eclesiástico es esta capacidad atribuida a las Yeludes. Se pregunta retóricamente si tal entrada es posible efectuarla con el cuerpo o con el alma desnuda, y apunta que tal prodigio solo Jesucristo pudo llevarlo a cabo cuando, tras alzarse de entre los muertos, entró al lugar en que hallaban sus discípulos los santos apóstoles atravesando las puertas cerradas (*Juan* 20: 19, 26):

> πῶς εἰσέρχεται εἰς τὰς οἰκίας κεκλεισμένων τῶν θυρῶν μετὰ σώματος, ἢ γυμνῇ τῇ ψυχῇ; καὶ ἐρῶ, ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος τοῦτο ἐποίησεν, καὶ εἰσῆλθεν μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν πρὸς τοὺς ἁγίους αὐτοῦ ἀποστόλους κλεισμένων τῶν θυρῶν.

La dificultad mayor para aceptar esta capacidad de las Yaludes viene del hecho de que, en la descripción atribuida a Juan Damasceno, se trata de mujeres vivas (no de espectros desencarnados o de demonios) (→§17). Dar este tipo de poderes a seres humanos, aun con el concurso de la ayuda diabólica, es algo que la mayoría de los teólogos medievales, siguiendo el ejemplo de san Agustín (*De civitate Dei* 18.18) se negaban a aceptar.

Si las Yeludes, mujeres vivas y por tanto materiales, podían atravesar objetos sólidos, la explicación más razonable es que no era su cuerpo, sino su alma [o, siguiendo la sugerencia de Lecouteux (1999), *una* de sus almas] la que, separada del cuerpo durante el sueño o un trance extático, llevaba a cabo tales acciones. Esta creencia en la separación del alma del cuerpo, y la capacidad del alma así separada de influir en las personas y en los objetos (por ejemplo, en este caso, dando muerte a los bebés[788]: cf. Lecouteux 1999: 95-8) estaba firmemente establecida en las creencias populares, y el texto atribuido a Juan Damasceno (que Lecouteux no cita) puede ser un buen ejemplo de cómo la cosmovisión cristiana, no teniendo lugar para este tipo de fenómenos, elige rechazarlos como

[788] La otra cara de la moneda es que las heridas sufridas por el Doble afectan al cuerpo material de la persona que duerme o está en trance. Un ejemplo típico sería el caso de la bruja que es reconocida como tal porque su cuerpo presenta la herida que recibió cuando recorría el mundo transformada en animal (v.g. en gato). Cf. Lecouteux 1999: 99.

supersticiones o engaños diabólicos. Lo que visita a los niños sería el Doble de las Yeludes, un segundo cuerpo sutil pero aún material en cierta medida [Lecouteux (1999) lo denomina en ocasiones «Doble físico»: v. en especial pp. 61-3]; o, dicho de otro modo probablemente más exacto, las Yeludes serían el Doble de ciertas mujeres, que actúa mientras ellas duermen o están en trance.

El mismo tema de las mujeres que entran de noche en las viviendas, atravesando las puertas, aparece en los textos medievales latinos sobre brujas, como los *Ocios imperiales* de Gervasio de Tilbury (Lecouteux 1999: 99). Gervasio debe defender esta creencia de quienes, apoyándose en la autoridad de san Agustín, la rechazan; pero es imposible, o al menos extremadamente difícil, defenderla sin transgredir la cosmovisión teológica cristiana.

Al optar, como hizo posteriormente la tradición, por hacer de Gelo un demonio, un ángel caído (→§16), y de las Yeludes εξωτικά, seres sobrehumanos (→§18), las dificultades derivadas de este substrato chamánico desaparecen: las capacidades sobrenaturales no resultan ya tan sorprendentes ni plantean problemas categoriales serios. Así sucede con la capacidad para volar y para transformarse. En cambio, merece la pena observar que cuando la demonesa Gelo ataca a los niños siempre lo hace con una forma material determinada (orgánica o inorgánica), y que no puede atravesar sin más las superficies sólidas: para entrar en la torre de Meletine tiene que esperar a que esta abra la puerta para dejar entrar a los santos.

El tema del cuerpo sutil que atraviesa los objetos físicos parece, pues, unido a la idea del Doble que se desprende en ciertas ocasiones del cuerpo mortal, y desaparece cuando las Yeludes dejan de ser mujeres mortales para convertirse en seres incorpóreos. Los datos, pues, quedan bien explicados por la teoría de Lecouteux sobre este tipo de fenómenos, y sirven para confirmarla.

25. Capacidad para volar.

Cabalgo en el viento,
con el viento voy.
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Si se parte de que Gelo puede transformarse a voluntad en animales que vuelan (una mosca: →§23.1; un murciélago: →§23.6; una golondrina: →§23.8; un gorrión: →§23.9) puede parecer que su capacidad para volar no precisa de más explicación.

Los hechos, sin embargo, son algo más complejos. Cuando en G13 los santos salen en persecución de Gelo, no se nos hace mención de que haya adoptado una forma distinta de la humana (la forma de γυνή que recuperará tras ser descubierta su última tentativa de engañar a los santos, transformándose en pelo: →§23.10); sin embargo, en el

interrogatorio a varios árboles testigos de su paso los santos preguntan si han visto pasar a la demonesa «voladora»:

> ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην.

Πετωμένη, Πετομένη y otras formas similares figuran además entre los nombres secretos de Gelo más comunes (que aparecen en más de la mitad de las listas): →§10.8.

Dado que en los conjuros medievales Gelo es una demonesa, que pueda volar con un cuerpo de apariencia humana, eventualmente provisto de alas, no es excesivamente sorprendente. Más digno de atención es que en G5, un texto anterior a los conjuros medievales, y en el cual las Yeludes no son demonios, sino mujeres (vivas), aparece también recogida esta capacidad para volar, concretamente para hacerlo de noche en dirección a las casas de sus víctimas:

> Φασὶ δὲ αὐτὰς νυκτὸς δι᾽ ἀέρος φαίνεσθαι.

Estamos, pues, ante el vuelo nocturno de las brujas, sobre cuya realidad o no tanto se ha escrito, y para el cual se han aportado distintas explicaciones. El estudio detenido de las tradiciones lleva a Lecouteux (1999) a señalar, correctamente a mi juicio, que la creencia se basa en la idea chamánica de que es un Doble, antropomorfo o teriomorfo, del cuerpo físico (que permanece dormido) el que sale volando. Las Yaludes serían los Dobles antropomorfos que ciertas mujeres, conscientemente o no, emiten durante el sueño, y que realizan las malas acciones que estas abrigan en sus corazones. El mecanismo no sería muy distinto al del mal de ojo: una parte sutil del fascinador se separa de este y llega hasta la víctima, provocándole la enfermedad y, eventualmente, la muerte.

En la versión que da Psello de esta creencia (G7), Gelo aparece como un personaje único, que «da alas» (πτεροῖ) a las viejecillas (a las que no identifica con ningún nombre genérico, como hace G5 al llamarlas στρύγγαι o Yeludes) y las instala de modo invisible junto a los bebés:

> ᾽Αλλ᾽ ἥ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραϊδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται· πτεροῖ γοῦν τὰς παρηβηκυίας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν.

Gelo, pues, cumple aquí la misma función que la diosa Diana o Herodías en el célebre *Canon Episcopi* (Nocticula o Herodías, en el *Policraticus* de Juan de Salisbury:

Caro Baroja 1968: 90, 331): dirigir el vuelo nocturno de ciertas mujeres e incitarlas a hacer el mal[789].

26. Ser algo y su contrario.

¡Soy el que no Soy!
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Para poder manejarla, la realidad es objeto de una categorización, que con la mayor frecuencia se expresa mediante oposiciones entre dos términos incompatibles. Oposiciones como animado / inanimado, masculino / femenino tienen incluso una expresión morfológica en griego y latín (aunque la evolución de la lengua haya minado la motivación semántica inicial: →§22). Otras, puramente semánticas, como luz / oscuridad, animal / humano, atracción / repulsión, tienen una enorme importancia en la expresión del pensamiento.

Es característica de los seres sobrenaturales la trangresión de estas categorías. Johnston (1999: 171) define esta cualidad, a la que denomina *liminalidad*, como la situación entre dos categorías que se consideran mutuamente excluyentes. Ya hemos visto que el cuerpo de Gelo presenta a la vez rasgos humanos, animales e inanimados; su capacidad para tomar sucesivamente forma humana, animal e inanimada es otro modo de indicar su movilidad a través de estas categorías (cf. Johnston 1999: 171 sobre la capacidad de metamorfosis, *shape-shifting*, como una forma diacrónica de hibridez).

La caracterización del personaje nos ofrece, sin embargo, una trangresión u oscilación entre otras categorías binarias mutuamente excluyentes, en las que hasta ahora no nos habíamos detenido.

Así, Gelo es a la vez luminosa y oscura: sincrónicamente, esto se expresa en la descripción atribuyendo a su cuerpo una parte brillante (el rostro: →§19.2; los ojos;→§19.3) y otra oscura (el resto del cuerpo, del cuello para abajo: →§19.9). Los nombres secretos de la demonesa permiten también una distribución entre las dos categorías excluyentes:

LUMINOSIDAD	OSCURIDAD
Γουφοκτήρ (→§12.17)	Ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25)

[789] El *Canon Episcopi* dice: *Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se ac profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea vel «cum Herodiade» et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spatia in tempestate noctis silentio pertransire, eiusque iussonibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari* (Caro Baroja 1968: 330 n. 7). Juan de Salisbury escribe: *quod Nocticulam quandam vel Herodiadem, vel praesidem noctis afferunt convocare, varia celebrari convivia* (...) *Infantes exponi lamiis, et nunc frustratim discerptos, edaci ingluvie in ventrem traiectos congeri.*

Δαδουχίμη (→§11.18)
Μελάνι (→§11.33)
Φλεγομώ (→§11.57)
Φωτοῦσα (→§11.59)

La identificación con la Luna (Σελήνη: →§11.46), que recorre la noche (Νυκτοπατοῦσα: →§11.40), es significativa: pues la luna es a la vez luminosa y oscura, predominando uno u otro rasgo según las fases que le son propias.

La oscilación entre la atracción y la repulsión, que tanto juego da en la caracterización de Lamia y Empusa, está casi ausente de la de Gelo: no obstante, frente al énfasis general puesto en su fealdad y repugnancia, tenemos la expresión (antifrástica) Καλής (→§11.26).

En G24, aparecen como propias del demonio de la epilepsia otras dos parejas de opuestos: masculino / femenino (τὸ ἄρσεν, τὸ θῆλυ), seco / húmedo (τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν). La primera reaparece en G31, aplicada a la demonesa Aura: Αὔρα ἀρσενικόν, Αὔρα θηλυκόν. En la caracterización de Lamia vimos también una tendencia a la atribución simultánea de rasgos femeninos y masculinos (los ὄρχεις mencionados por Aristófanes: →L§41)[790].

La definición de Onoscélide en el *Testamento de Salomón* como πνεῦμα σεσωματοποιουμένον (→E§25.2) es una muestra de esta contaminación de categorías mutuamente excluyentes (σῶμα / πνεῦμα en este caso). Pero la expresión suprema de contradicción interna aparece en la referencia de Apolonio de Tiana a las ilusiones suscitadas por la Empusa, que él compara con los jardines de Tántalo en el Hades: ὄντες οὐκ εἰσί. Por ese reino inconsistente, que es el de la δόξα, se mueven Gelo, Empusa y otros personajes liminares o intersticiales: los muchos nombres de Gelo, cuya cifra tiende a aumentar con el paso del tiempo, dan testimonio paradójico tanto de la percepción de que un nombre fijo no puede bastar para abarcarla como de la esperanza de que su deriva o campo de acción no sea cabalmente infinita, sin fondo, Ἀπλετοῦ (→§11.8).

[790] Las parejas de contrarios aparecen con frecuencia en los conjuros neohelénicos. Por ejemplo, en un hechizo de la isla de Naxos protagonizado por san Mamas y dirigido contra las aves de rapiña que atacan a las reses el santo se refiere a ellas con la pareja ο καλὸ πουλί, το κακό πουλί, «el pájaro bueno, el pájaro malo» (Stewart 1991: 41).

III.3. CARÁCTER

27. ¿Cómo es –moralmente hablando– Gelo?

Sabemos ya qué aspecto tiene Gelo (→§19) y de qué capacidades sobrenaturales está dotada (→§20). Podemos ahora preguntarnos qué adjetivos definen su forma de ser, su comportamiento.

La respuesta guarda una analogía impecable con lo que hemos averiguado sobre el aspecto de su cuerpo y sobre sus víctimas: si su apariencia es sucia (→§19.1), también el modo de obrar de la demonesa revela su carácter impuro, inmundo (→§27.1); si toma formas siniestras que pueden pasar fácilmente desapercibidas es porque sus intenciones son malvadas (→§27.2); si ataca a las mujeres que pasan una situación difícil semejante a la que ella no supo superar, y a los niños de estas madres, es porque la mueve la envidia (→§27.3); si cambia de unas formas otras, desafiando toda categorización, intentando confundir de ese modo a sus perseguidores o pasar desapercibido a quienes guardan a sus posibles víctimas, es porque ella es de hecho un ser falaz y mentiroso (→§27.4).

Impura (→§27.1), malvada (→§27.2), envidiosa (→§27.3) y falsa (→§27.4) son, pues, cuatro adjetivos que la definen suficientemente[791]. En ellos vamos a detenernos.

27.1. Impura.

La idea de impureza, que nace en relación con el concepto de suciedad y nunca llega a desligarse enteramente del mismo (→§19.1), rebasa, sin embargo, el nivel de lo perceptible por los sentidos: el asesino que se lava compulsivamente las manos, días o meses después de cometido un crimen sangriento, está intentando eliminar una mancha que no afecta a su cuerpo, sino a su idea o conciencia de sí mismo.

Gelo, pues, no es meramente sucia: la suciedad de su cuerpo se corresponde con su impureza a todos los niveles, su condición de ἀκάθαρτον (πνεῦμα) (G10, G17, G18, G26, G29, G33, G37, G40A). Si definimos la 'pureza' de un objeto real 'este x' como su ausencia de mezcla, es decir, la innecesariedad de abstraer de aquello señalado como 'este x' accidentes que no se corresponden con las notas semánticas del nombre 'x' o incluso lo contradicen, entonces se aprecia que la oscilación de Gelo entre órdenes mutuamente excluyentes (lo animado, lo inanimado, lo luminoso y lo oscuro) (→§26) es una manifestación de impureza. (Solo de su impureza se podría decir, paradójicamente, que es pura)[792].

---

[791] Otros vicios, como la embriaguez que se le atribuye en su nombre secreto Μεθύστρα (→§11.32), se le atribuyen de modo menos nítido, y no se presentan en la parte narrativa de los textos que nos ocupan. Cf., como paralelo, la borrachera de Lamia en L10.

[792] En lógico contraste, Platón defiende que la divinidad, por ser perfecta, no es susceptible de cambiar de forma –pues cualquier forma a la que cambiase sería inferior a la que le es propia, y supondría una

En la tradición que hace de ella una muerta prematura, la de ἄωρος es también una condición impura: pues, como escribe Johnston (1999: 175), Gelo muere sin satisfacer las condiciones que habrían hecho de ella *una mujer* («una x») propiamente dicha (aunque, podríamos añadir, sin resultar tampoco aceptable ya como *una niña*)[793].

27.2. Malvada.

La condición maligna de Gelo se transparenta en todas sus acciones contra los humanos; en G20, G37, G40A y G40D se explicita además mediante el adjetivo πονηρός (intensificado en παμπονήρη: G40D). En G20 el rey Salomón se dirige a la demonesa llamándola πονηρὸν πνεῦμα, «espíritu maligno». En G37 no se sabe si es san Miguel o el exorcista que lee el conjuro quien se dirige a Gelo diciendo: Ἐξορκίζω σε τὸ πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα. En G40A el lector del conjuro utiliza casi las mismas palabras: ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον.

Tanto πονηρός como ἀκάθαρτος son adjetivos atribuidos regularmente a los demonios: ὁ Πονηρός, por antonomasia, es el Diablo, Satán (*Mateo* 6: 13, *Efesios* 6: 16).

La maldad de Gelo, como la de los demás demonios, consiste en su deseo de dañar a los hombres. En los conjuros no hay referencia a que los hombres se condenen por su culpa en la vida postrera: la demonesa les ataca mientras viven, causando la muerte de niños, madres y también hombres adultos, enemistando a padres e hijos, a los sacerdotes entre sí, etc. (→§38).

27.3. Envidiosa

Uno de los nombres secretos de Gelo es Ἀφθονου (→§11.13), «la que no envidia». Si conociéramos peor al personaje, podríamos pensar que estábamos ante algo distinto de una antífrasis; por desgracia, no cabe concederle el beneficio de la duda: llamar a Gelo Ἀφθονου solo se justifica en unos textos que también se refieren en un momento dado al Diablo como ὁ ποτὲ φθονερός, «el nunca envidioso», para pasar a detallar las atrocidades que comete movido por tal vicio (G39).

Los demonios son, genéricamente, envidiosos: una de las causas más comúnmente aducidaspara explicar la rebelión de Satán contra Dios es la envidia

---

mentira, una apariencia necesariamente falsa— (*R.* 380d-381a). Siguiendo su mismo razonamiento, se sigue que aquello menos perfecto es lo más susceptible de cambio.

[793] En G37 el ángel se dirige a la demonesa como μιαρὸν καὶ ἄσεμνον γύναιον, «mujerzuela abominable e impúdica»: el diminutivo despectivo es una forma más de indicar esta feminidad mermada, insuficiente, de la demonesa.

(φθόνος) (Stewart 1991: 141). Fuentes judías, como el apócrifo veterotestamentario *Vida de Adán*, nos aclaran el objeto de esa envidia: no es otro que el Hombre recién creado por Dios (*Vita Adae* 13. 1-16; Graves y Patai 1986: 74-5; Russell 1995a: 208-10).

Al actuar contra los hombres, la Gelo de las εὐχαί sigue, pues, una conducta propia de su especie; pero también la Gelo anterior, aquella a la que se concebía como el fantasma de una muchacha muerta prematuramente (→§15), actuaba movida por la envidia. Para Zenobio (G3) el nexo entre el fallecimiento prematuro de Gelo, que perece cuando aún es virgen (tal vez en el momento mismo de dar a luz), y sus ataques contra los niños era tan claro que se limita a presentar dichos ataques como consecuencia del tipo de muerte.

Plutarco, *Dión* 2, sí detalla cómo las almas en pena actúan movidas por el deseo de que los hombres no tengan tras su muerte una suerte mejor que la suya (→§16). En el caso de Gelo, diríamos más bien que la mueve, como a Lamia, el deseo de que las madres no gocen de una vida feliz con sus hijos, puesto que ella no pudo disfrutarla. Ἀτικνοῦσα, uno de sus nombre secretos (→§11.12) puede (y tal vez debe) traducirse de dos maneras distintas: «la que no concibe», y por eso mismo «la que impide la concepción»[794].

Lo que Sarah I. Johnston ha llamado «el demonio reproductor» (*reproductive demon*) es una suerte de máquina que, una vez puesta en marcha, tiende en teoría a perpetuar indefinidamente una misma desgracia: el fantasma de la madre muerta en el parto (o frustrada de otro modo) intenta que todas las madres tengan su mismo fin. Si lo consigue, dichas madres devienen, eventualmente, espectros del mismo tipo y actúan del mismo modo contra nuevas víctimas. Las palabras de Hesiquio (G4) cuando define a Gelo como «el espectro de las vírgenes» pueden entenderse en este sentido.

Sin embargo, este camino abierto, que hubiera conducido a convertir el proceso en una auténtica epidemia (al estilo de las atribuidas al vampirismo), no se siguió realmente en el folklore griego: Gelo se convirtió pronto en una señora de las brujas, en un nombre de las brujas mismas (→§17) o en una demonesa (→§16), para terminar finalmente convertida en un ser sobrenatural, un εξωτικό (→§18). Por otra parte, si la mortalidad efectiva de los bebés y los puérperas no crecía, no había lugar para pensar en una multiplicación de los espíritus en pena: podía, incluso, confiarse en que los medios religiosos y mágicos protegían a la mayor parte de los cristianos de semejante peligros.

En cualquier caso, cuando una muerte de este tipo se producía, la explicación sobrenatural era frecuente, y el móvil del espíritu que lo había causado (se llamase o no Gelo) era siempre la envidia. Johnston (1999: 193) ofrece varias evidencias: en el lapidario órfico (224-5) se menciona a una demonesa llamada simplemente Μεγαίρα,

[794] Cf. la actitud del perro del hortelano, que según el refrán «ni come ni deja comer».

«la Envidiosa»; los amuletos para proteger a los niños hablan del espíritu maligno como Φθόνος o lo asocian con el mal de ojo, y algunas inscripciones funerarias en tumbas infantiles achacan la muerte de los niños a φθονεροὶ δαίμονες.

La asociación con el aojamiento (cuyo concepto subyace al verbo latino *in-video*, «mirar con intensidad a alguien, mirar malignamente a alguien», raíz de la palabra *envidia*) es especialmente clara en el caso de Gelo: uno de sus nombres secretos es precisamente Βασκανία (→§11.15), y Βασκανοσύνη o Βασκοσύνη es el nombre principal de la demonesa en G23 y G30. No puede extrañarnos que una de las etimologías propuestas para el nombre Gelo se remita precisamente al mal de ojo (→§4.6).

En resumen, tanto como ἄωρος cuanto como demonesa, el móvil principal, si no único, de las acciones malvadas contra la humanidad de Gelo es la envidia, específicamente la que siente contra las madres que tienen hijos y los crían felizmente.

27.4. Falsa.

Hemos abordado el movimiento de Gelo de unas formas a otras como una muestra de su carácter impuro (→§27.1). Si nos fijamos en los relatos donde las metamorfosis tienen lugar, vemos que estas tienen además una función clara: engañar a quienes la persiguen o a quienes intentan proteger de su ataque a las víctimas.

Dos de los nombres secretos de la demonesa expresan con claridad esta condición: Gelo es Ἄπιστη (→§11.7) y Ψευδομένη (→§11.53). Como tal, intenta por ejemplo engañar a san Miguel sobre su verdadero nombre en G21, G22, G26, G28 y G29 (el nombre falso es una variante de Παταξαραῖα, que en otras ocasiones es admitido en la lista de nombres secretos: →§10.4).

Engañar adoptando la forma de algún ser animado o inanimado y hacerlo adoptando un nombre falso son dos acciones claramente análogas, en un contexto en que cada nombre se siente alusivo a una posible forma o aspecto que la demonesa puede adoptar.

En la parte narrativa de los conjuros, el verbo que describe esta voluntad falaz de Gelo es πλανῆσαι. En G13, la demonesa se convierte en pelo cuando ve que con sus anteriores metamorfosis no ha logrado extraviar a los santos que la persiguen:

> Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγίνετο ὡς αἴγος τρίχα.

El mismo verbo se utiliza en varios de los conjuros para hacer referencia a una historia significativa: cuando la Virgen María dio a luz, Gelo intentó extraviarla (πλανῆσαι), pero la que salió extraviada (πλανημένη, πλανωμένη, πεπλανημένη, πλανερή) fue ella (G22, G26, G29, G37)[795]. El retruécano de este tipo (el cazador cazado, el alguacil alguacilado, etc.) es en este caso una muestra de la simetría que se da entre la relación demonesa-víctima y valedor-demonesa, sobre la cual tendremos ocasión de volver (así, Gelo atormenta a sus víctimas y a la vez es atormentada por sus captores; Lamia, la desventradora, es desventrada: →L13, L§126.2, etc.).

El modo en que Gelo intenta engañar o extraviar a la Virgen María es seguramente, como en el caso de los santos, un engaño no verbal: la demonesa intenta acercarse al niño adoptando alguna forma aparentemente inofensiva o lo suficientemente pequeña para pasar desapercibida. Por fortuna, alguien la detecta y detiene (san Arsenio o la propia Virgen, según G27).

La mentira de Gelo, en fin, se refiere siempre a su identidad, elusiva por otra parte: intenta pasar por lo que no es, para de ese modo lograr sus objetivos: dañar a su víctima y rehuir el castigo.

[795] El verbo πλανέω describe también el engaño del Diablo en el *Apocalipsis* 20:10.

CAPÍTULO IV
LOCALIZACIÓN

28. ¿Dónde vive Gelo?

De entre todas las maldiciones divinas, pocas pueden compararse en crueldad con aquella que afecta a Ahasvero, el Judío Errante: carecer en absoluto de hogar, de un lugar donde reposar y al que considerar suyo[796]. Como veremos, este será también el sino atribuido en ocasiones a Gelo.

Los demonios, cuando son expulsados del cielo, encuentran un nuevo hogar subterráneo. Lilith, cuando abandona por su voluntad el Paraíso, se establece en el Mar Rojo. Estas dos moradas, el Infierno (→§28.2) y el Mar (Rojo) (→§28.3) son también las más comúnmente atribuidas a Gelo, lo que apenas puede sorprendernos: después de todo, los conjuros medievales sitúan a nuestro personaje entre los demonios (→§16), y los conjuros griegos contra Gelo y los conjuros (y tradiciones en general) hebreos sobre Lilith se han influido mutuamente. Cf. el paralelismo, funcional y formal, entre los tres ángeles que persiguen a Lilith y los tres santos que hacen lo propio con Gelo (→§45.4).

Es más difícil precisar cuál era la morada de Gelo cuando se pensaba en ella como una muerta prematura, una ἄωρος (→§15); tal vez, en este caso, su sino no fuera muy distinto al de Ahasvero. Si decimos que este tipo de espectros habitan la frontera o límite entre el mundo de los vivos y de los muertos, es más una jurisdicción que un lugar lo que estamos imaginando: una frontera es, característicamente, un no-lugar que se define por no ser ninguno de los términos que en ella colindan. Ese no-lugar, difuminado y borroso, es todo lo que podemos precisar cuando buscamos la primera morada de Gelo (→§28.1).

Si deseamos hallar a las Yaludes del folklore moderno, tendremos mejor suerte: G45 nos da un paradero preciso: los barrancos, los parajes cercanos a aljibes (→§28.2).

Resumiendo, podemos que decir que en principio Gelo se encuentra atrapada en el límite entre ambos mundos, el de los vivos y el de los muertos (→§28.1); más tarde se la sitúa, con los demás demonios, en el reino soterraño (→§28.2) o, como a su paredro Lilith, en el Mar (Rojo) (→§28.3); y algunas tradiciones locales han terminado situándola en barrancos o cerca de aljibes (→§28.4).

La disparidad no puede esconder la semejanza: todos estos lugares están marcados en alguna medida por una alteridad genérica: son lugares donde no vive el hombre, donde un hombre vivo no puede estar por mucho tiempo o no puede estar en absoluto. En esto coinciden con los lugares donde también hemos encontrado a Lamia (el mar, el desierto, las cuevas, las fuentes, los bosques y valles; una torre tal vez

[796] Sobre este personaje, v. Briggs 1981 y Lindahl 2002.

abandonada: →L§71) o a Empusa (la zona exterior del Hades, las islas fronterizas entre el mundo de los vivos y el de los muertos, el *telesterion* elusino, los suburbios, las encrucijadas, las cuevas o desfiladeros: →E§37).

28.1. La frontera entre ambos mundos.

Mi sombra va errante
(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Nada nos dicen los textos sobre dónde estaba el fantasma de la doncella Gelo (→§15) cuando no se encontraba junto a los niños o las vírgenes, causándoles la muerte. No tenemos más remedio que tornar la mirada a otros textos que nos hablan sobre la suerte de los muertos prematuros (ἄωροι) para poder responder en alguna medida a tal pregunta.

En parte, podríamos decir que la respuesta es sencilla: el Hades (→§28.2). Entre «los que están en el Hades» sitúa, por ejemplo, a ἄωροι y ἄωραι uno de los textos mágicos en papiros griegos (*PGM* 4. 342); con todo, el mismo conjuro que así se expresa especifica que la lámina de plomo destinada a convocar a estos espíritus deberá colocarse junto a la tumba de alguno de estos muertos, lo que parece presuponer que es allí donde se hallarán, al menos en ciertos momentos.

¿En qué medida pueden estar los ἄωροι en el Hades? ¿En qué medida en su tumba? En la respuesta a la primera pregunta podemos ser bastante tajantes: no a gran profundidad, pues, según se nos dice, lo característico de estos espíritus es su exclusión de la sociedad de los muertos, su incapacidad para seguir hasta el final el camino que lleva de la tumba hasta la barca de Caronte y de esta al interior del submundo (Johnston 1999: 175). Ahora bien, si esto es así, ¿cómo pueden los autores de maldiciones, *defixiones*, confiar en que el espíritu de un ἄωρος llevará sus palabras hasta los dioses infernales, como Perséfone (Faraone y Obbink 1991, especialmente pp. 3, 22 n. 6)?

Un dictamen paradójico puede, quizá, ser más justo, y al menos tiene la virtud de no violentar los datos: los muertos prematuros no están ni dentro ni fuera del Hades. Si se prefiere: no tan dentro como no para no poder salir de él hasta la tumba donde murieron, hasta las encrucijadas y otros lugares donde la gente los creía presentes; no tan fuera como para que no pudiesen entrar en contacto con los dioses infernales y trasmitirles en persona ciertos recados procedentes de los mortales. Johnston (1999: 176) describe así su situación:

> *Unimpeded by Hades' gates, ἄωροι could travel back and forth between the lower and upper worlds more easily than a «fully dead» soul; unprotected by those gates, they were at the mercy of those who knew how to invoke them.*

Estas palabras nos sugieren también la necesidad de un matiz: si bien Gelo es indudablemente una ἄωρος, nada sugiere que actuase movida por una voluntad ajena a la suya, como sucede con este tipo de espíritus en la literatura mágica (cuando pasa a ser considerada una demonesa, aparece en una única ocasión cumpliendo órdenes, pero estas vienen del Demonio en persona). Hay, más bien, evidencia en sentido contrario (Gelo como superiora jerárquica de las brujas a su servicio, en G7, si bien la Gelo de este texto ya no está concebida como una ἄωρος).

Por este espacio, que podría definirse como compuesto de un doble borde (el borde del mundo de los vivos: las tumbas, las encrucijadas; el borde del mundo de los muertos: la zona exterior del Hades) vaga Gelo, como los demás muertos prematuros, sin poder detenerse en un punto de verdadero reposo: pues ni siquiera su tumba puede considerarse su morada definitiva.

28.2. El Infierno.

El hoyo de la muerte a nuestros pies.
(Valle-Inclán, *Rosa gnóstica*)

Uno de los conjuros contra Gelo, G33-G34 (copias del mismo texto, con pequeñas aunque interesantes discrepancias), nos aclara donde se encuentra su asiento, su κάθεδρα: ἐν τῷ βάθει τοῦ Ταρτάρου. Desde allí sale la demonesa a cometer sus atrocidades, y allí, en lo profundo del Tártaro, desea precipitarla (ποντίσαι) el arcángel, arrojándola a la sima de la tierra (ῥίψαι αὐτὴν εἰς τὸ χάος τῆς γῆς).

Ese mundo soterraño, que era el lugar de los muertos en la religión griega antigua, es además, en la cosmología cristiana, el lugar al que han sido arrojados los ángeles rebeldes al caer del cielo (Stewart 1991: 141). Gelo, que ya estaba en las fronteras de ese mundo en su condición de muerta prematura (→§15, →§28.2), se integra ahora en él como uno más de esos espíritus inmortales pero degradados por sus propios pecados (→§16)[797].

[797] La teología griega utiliza un término específico para referirse al mundo soterraño donde viven los demonios y los condenados: ἡ κόλαση o κόλασις, del verbo κολάζω, *castigar*. Quienes recibían la predicación de la nueva fe (y también quienes la predicaban) no podían menos de entender ese concepto remitiéndose para ello a la cosmología tradicional que conocían: de ahí que topónimos como Ἅδης y Τάρταρος no desaparezcan y puedan aparecer, como aquí, en un contexto cristiano con el sentido de *Infierno* (Russell 1995a: 174). El Hades aparece mencionado diez veces en el NT (Russell 1995a: 240 n. 28), y en 2 Pe. 2:4 se nos dice que Dios precipitó en el Tártaro (ταρταρόω), con cadenas de oscuridad, a los ángeles que habían pecado, para que aguarden aprisionados el Día del Juicio (ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους). Otros términos sinónimos son Καταχθόνιον (cf. Infierno) y Γέεννα, adaptación al gr. del heb. *gê-hinnom*, el valle de Hinmon donde se daba culto cruento a Moloch (v. Stewart 1991: 293 n. 10). Γέεννα aparece en G38. En general, sobre las concepciones del Más Allá en la tradición cristiana v. el capítulo quinto del estudio de Bremmer (2002).

Sin embargo, lo mismo que el ánima errante que una vez fue, también la demonesa Gelo pasa gran parte de su tiempo fuera del mundo soterraño: de ahí el interés del arcángel por devolverla al lugar al que pertenece. En ocasiones, esta devolución se insinúa como un viaje sin retorno: si el arcángel cumpliera su amenaza, Gelo sería entregada al fuego (τῷ πυρὶ παραδῷ: G21), al horno ardiente de fuego (εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην: G23, G30). Este horno no puede ser otro que el Infierno mismo, y así lo explicita G38:

> εἰ δὲ καὶ παρακούετε τοὺς λόγους τούτους, ἔστι Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ ἀποστεῖλαι Ἄγγελον ἀπότομον, ἵνα βασανίσῃ ὑμᾶς εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην.
>
> *...y si desoís también estas palabras, ahí está Dios para enviaros un ángel severo a que os atormente en la Gehenna del fuego, la ardiente.*

Amenazar a un ser que viene del Infierno, que tiene ojos y rostro flamígeros (→§19.3, →§19.4), con enviarle al fuego que allí arde puede parecer, no sin razón, un tanto absurdo e inconvincente[798]. Puede que este pensamiento explique la variación que encontramos en G31, en la que el fuego amenazador no es el del Infierno, sino uno llovido desde el cielo:

> ἐπιβρέξει ἐπὶ σε κύριος ὁ θεὸς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ.

La amenaza, en cualquier caso, sugiere que una vez entregada a semejante fuego, Gelo se consumiría eternamente en él, del mismo modo que los pecadores humanos condenados por la Justicia divina: Dios pondría por fin en su lugar a la demonesa, y esta perdería la libertad de movimientos que la hace tan temible.

Como vimos anteriormente (→§19.4), el hecho de que los textos que presentan a Gelo con ojos flamígeros y los que incluyen la amenaza con el fuego formen grupos distintos es testimonio de una elección: en el primer caso se ha optado por la imaginación del fuego como un arma de los seres ctónicos; en el segundo, por su rol subordinado a la cólera divina, que lo hace eficaz contra esos mismos seres[799]. Estas diferencias no impiden

---

[798] Encontramos una variación interesante en la versión eslava de este tipo de conjuro publicada por Basset (1915: 164), donde san Sisinio utiliza directamente el fuego (*seixante-douze massues ardentes*) para torturar al demonio que ha robado al hijo de Milintia (=Meletine).

[799] En el NT, el fuego aparece siempre como un elemento al servicio de Dios, que lo utiliza para castigar a los demonios y a los injustos (*Mt.* 25: 41). En el *Apocalipsis*, 20:10, encontramos el modelo de la amenaza contra Gelo: el Diablo es arrojado a un lago de fuego y azufre, donde será atormentado día y noche por los siglos de los siglos: καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θείου (...) καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. En *Lucas* 9: 31 los demonios que poseen a un hombre ruegan a Jesús que no los envíe al abismo (ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν). Como Gelo, estos demonios gozan, aparentemente, de cierta libertad de movimientos, que un conjuro adecuado puede limitar.

que pueda también verse en el uso del fuego contra seres que son ellos mismos flamígeros un caso de *similia similibus*, aunque en ese caso cabe preguntarse el por qué de la distribución excluyente apuntada.

Las últimas palabras de G37 son precisamente una alusión al castigo y el fuego que aguardan a Gelo, y que en esta ocasión se demoran (lo mismo que sucede con el Diablo en el *Apocalipsis*) hasta el Día del Juicio, dando a entender que, mientras tanto, la demonesa podrá vagar lejos de las llamas, único lugar que legítimamente le corresponde:

> ἐξορκίζω σε καὶ ἐπιτάσσω σε εἰς τὴν αἰώνιον κόλασι<ν>, ἣν μέλλεται κληρονομῆσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐξορκίζω σε ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου.
>
> *...te conjuro y te ordeno por el castigo eterno, el que te va a corresponder en el Día del Juicio, te conjuro desde el fuego inextingible...*

Constituye uno de los curiosos juegos de espejos de estos textos el que Gelo, ardiente y atormentada con el fuego, atormente a sus víctimas haciéndolas arder (enfebrar).

Resumiendo, podemos concluir que, situada en el infierno como *el sitio que le corresponde*, Gelo es sin embargo temible por su acusada tendencia a salirse de ese espacio (como se sale de las categorías que pretenden apresarla) e infiltrarse en el que por definición le es impropio (los hogares de los vivos). Ello hace necesario un esfuerzo denodado por confinarla más allá de unas fronteras que no pueda atravesar. Dicho esfuerzo solo culminará cuando las puertas queden definitivamente selladas el Día del Juicio Final.

28.3. El Mar (Rojo).

Mar, propietario sin alas:
¿de qué herida brotan tus hondas?

Πελαγία es uno de los nombres secretos de Gelo. Al hablar acerca de él (→§11.43) hemos ya repasado los numerosos vínculos que unen a la demonesa con el mar.

Podemos, pues, retomar ahora lo sustancial de esta información: en los textos del tipo Sisinio-Meletine, tras raptar al hijo de Meletine, la demonesa huye al mar, lo que parece indicar que es allí donde se encuentra su guarida (G10, G11, G12, G13, G15, G19)[800].

[800] Cf. la conducta de Lilith, según el *Zóhar* 3. 19a: *After the completion of her raids on mankind, Lilith returns to the cities of the sea, her headquarters* (Patai 1990: 237).

En tres de los textos del tipo Miguel, el ángel o santo topa con la demonesa cuando desciende del Sinaí, es decir, junto al Mar Rojo (G21, G27, G28)[801].

En la declaración de sus estragos, Gelo especifica en G21, G28 y G34 que hunde los barcos. En G34 nos dice exactamente que enfurece al mar: ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν.

Tenemos, pues, a Gelo dirigiéndose al mar tras cometer uno de sus crímenes, localizada junto a un mar muy concreto y provocando en él tormentas.

Tanto Lamia como Empusa aparecen también relacionadas con el mar, hogar por otra parte de numerosos monstruos femeninos, comenzando por los odiseicos (las Sirenas, Escila y Caribdis). Un curioso amuleto de plata del siglo III d.C., obviamente relacionado con los conjuros contra Gelo que nos ocupan y muy anterior a todos ellos, nos presenta a un espíritu femenino de la enfermedad llamado Antaura (cf. Αὔρα: →§13.2) que sale del mar y es abordado por la diosa Ártemis de Éfeso (Barb 1966; texto griego cit. en Kotansky 1991: 113):

πρὸς ἡμικράνι<ο>ν ᾽Ανταύρα
ἐξῆλθεν ἐκ τῆς
θαλάσης, ἀναβόησεν ὡς
ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς.
ὑπαντᾷ αὐτῇ ″Αρτεμις ᾽Εφεσ[ία]·
«᾽Ανταύρα, πο[ῦ]
ὑπάγ{ι}εις ἡμικρ[άνιο]ν;
[μ]ὴ οὐ[κ ε]ἰς τὰν . . . . »

Para la migraña. Antaura salió del mar; gritó como un ciervo; chilló como una vaca. Se encuentra con ella Ártemis Efesia: «¿Antaura, a dónde llevas la migraña? No a...».

Por desgracia, el resto del texto se ha perdido, pero su paralelismo con los conjuros que estamos examinando, y con otros de estructura similar, nos permite hacernos una idea bastante segura de lo que falta: Antaura se compromete a no atacar a la persona o la casa que estén protegidas por el amuleto en que está inscrito el conjuro.

En el caso de Lilith la relación se establece normalmente con un mar en concreto, el Mar Rojo (Patai 1990: 223) —si bien el *Zóhar* 3. 19a escribe sobre ella que huyó a «las

[801] En un conjuro eslavo del tipo Miguel (aunque protagonizado por san Sisinio), cuya autoría se atribuye al bogomilo Jeremías, la relación de ambos lugares se hace explícita: *Près de la mer Royge, se dresse une colonne de pierre (le mont Sinaï); sur le colonne est assis Sisinnii, le saint grand apôtre* (Basset 1915: 272).

Ciudades del Mar», donde aún acecha dispuesta a causar daño a la humanidad (Patai 1990: 230) y en otro momento (*Zóhar* 1. 19b) afirma que Dios la arrojó a las profundidades del mar (Patai 1990: 231).

En un conjuro ruso del tipo Miguel, también se nos dice que el héroe (san Sisinio) encuentra a su antagonista (doce demonesas causantes de fiebre, en este caso) en las cercanías del Mar Rojo. Basset (1915: 272) traduce así el pasaje en que las demonesas surgen de las aguas:

> *voilà, la mer s'est gonflée jusqu'aux nuages, et de son sein sortent douze femmes aux cheveux flottants, apparition diabolique et maudite.*

Dicho mar es, pues, una célebre morada de demonios: si, según la leyenda contenida en el *Alfabeto de Ben Sirá*, Lilith acude allí es porque conoce este hecho. En el *Testamento de Salomón*, la acción de los capítulos 23-5 gira alrededor del demonio Abezetibú (un nombre no muy lejano de Ἀβυζοῦ, aunque se le ha buscado una etimología hebrea muy distinta: Piñero 1987: 373), el cual se vio encerrado en dicho mar cuando, tras pasar los israelitas, las aguas sepultaron al ejército de los egipcios, al que acompañaba.

Al habitar en el mar, Gelo ocupa un espacio propicio a los monstruos femeninos (Sirenas, Escila y Caribdis), las ogresas (Lamia, Empusa) y espíritus de la enfermedad (Antaura) como ella. Al habitar el Mar Rojo en concreto, se sitúa en un espacio propio de la clase a la que pertenece, los demonios, y su figura se solapa con la de Lilith.

Como sucede con el Infierno (→§28.2), precisamente por tratarse de la morada de Gelo, es allí donde sus enemigos quieren devolverla. En este caso, al enviarla al mar, se está cumpliendo además con una práctica ritual de purificación muy extendida: los espíritus de la enfermedad deben ser de algún modo disueltos en el agua, como si se tratase de un cúmulo de inmundicia o veneno que, como tantas otras impurezas, el mar termina absorbiendo y neutralizando (v. este motivo en los conjuros contra la Mala Rosa, la demonesa que causa la erisipela, en Pedrosa 1993: 128, 135, 137). Leemos en G31:

> ἐπιβρέξει ἐπὶ σε κ(ύριος) ὁ Θ(εὸς) πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπίσει ἐπὶ ποταμὸν καὶ ἐπὶ θάλασσαν.
>
> *Hará llover sobre ti el Señor fuego del cielo y te dispersará sobre el río y sobre el mar.*

Gelo, pues, debe ser devuelta al mar: si aún allí puede ser peligrosa (provocando la zozobra de los barcos), al menos los niños de los cristianos estarán a salvo mientras no salga, como Antaura, de sus aguas[802].

[802] Esta función del mar como esponja que absorbe y elimina la impureza recuerda el rol semejante

28.4. Barrancos, aljibes y arroyos.

La evolución del personaje Gelo culmina en el folklore neohelénico con su ubicación dentro del orden de los εξωτικά, espíritus sobrenaturales que, como los duendes hispánicos o las hadas del folklore europeo, solo con una gran distorsión se dejan reducir a una variante de los diablos cristianos: no son, entre otras cosas, siempre malignos, aunque el trato con ellos sí suela exigir cautela y se presente como incompatible con el culto cristiano (→§18).

La tradición neohelénica de la isla de Mikonos sobre las Yaludes (G45) es un ejemplo destacado de este carácter de los εξωτικά: en ella, excepcionalmente, estos seres no solo no hacen el mal, sino que curan las heridas de los desafortunados, y lo hacen aplicando sacramentos eclesiásticos, como si fueran sacerdotisas.

Por supuesto, a la hora de entender este texto es preciso considerar que, en las tradiciones neohelénicas, hay una tendencia al solapamiento entre Gelo-Yaludes y las Nereidas: unas veces son estas últimas las que aparecen con rasgos infanticidas propios de la demonesa y otras veces (como aquí) son las Yaludes las que parecen haber adoptado los rasgos, más benignos, de las Nereidas (Οἰκονομίδης 1976: 246-8). Sin embargo, que dicho trasvase sea posible ya indica una flexibilidad muy significativa del personaje, que sería inconcebible si se pensara en ella como un ángel caído, una demonesa propiamente dicha.

La tradición comienza diciéndonos que las Yaludes aparecen σε μιὰ ρεματιά, «en un barranco«, y más tarde dice que se las puede encontrar, en verano, κοντὰ σὲ στέρνες ἢ σὲ ρέματα, «cerca de aljibes o de arroyos».

La cercanía a corrientes o depósitos de agua, naturales o moldeados por el hombre, tiene una motivación clara: las Yaludes de esta tradición lavan y tienden la ropa, lo que las coloca dentro del tipo de la lavandera fantasmal, bien atestiguado en el folklore bretón (Cabal 1993: 144) y que también se encuentra (no sin alguna polémica) dentro de nuestro propio folklore (de Llano 1972: 4; Cabal 1983: 257-8; Arrieta 1995: 151-4)[803].

---

atribuido a Hécate como diosa de las encrucijadas, en las que se abandonan objetos impuros. Nótese el uso de διασκορπίζω, uno de los muchos casos en que la acción de la demonesa y la acción contra la demonesa se espejean (→§11.47).

[803] La polémica se centra en si se encuentran o no unos personajes llamados *lavanderas* en el folklore asturiano, extremo que niega Aurelio de Llano (1972: 4). Por lo demás, hay consenso en que las *xanas* son (entre otras cosas) lavanderas, y Constantino Cabal cita además ejemplos del tipo de la lavandera en el folklore gallego y catalán (Cabal 1983: 248-9). También las lamias vascas lavan (por la noche) la ropa (→L§66)

La lavandera suele ser un personaje de connotaciones siniestras: ha sido condenada a esa actividad eterna (semejante al castigo de las Danaides) por sus pecados, y su visión trae la desgracia. Estas Yaludes son un ejemplo de lavanderas inusualmente benignas, aunque sus connotaciones siniestras, implícitas en el nombre misma que adoptan, no deben, seguramente, considerarse enteramente desactivadas.

La ubicación de seres sobrenaturales en un barranco viene motivada por el carácter inaccesible del mismo, es decir, por el hecho de ser un lugar inhóspito para los hombres. En el folklore neohelénico hemos visto, además, que los barrancos son lugares a los que se arrojan cosas que desean olvidarse pero que, pese a ser reprimidas, retornan (los bebés resultado de adulterios furtivos, que se convierten en monstruos: v. Χαμοδράκαινα, →§11.52). Este acto no es muy distinto al de abandonar objetos impuros en las encrucijadas o arrojarlos al mar (→§28.3): en el proceso eterno de lavado puede verse un reflejo simbólico de la preocupación de la conciencia por disolver un contenido desagradable.

29. ¿Qué lugares frecuenta?

Como ya hemos destacado, la demonesa Gelo tiene una destacada tendencia a encontrarse fuera de lo que sería su morada o lugar propio, el Infierno (→§28.2) o el Mar (Rojo) (→§28.3). Es esto, precisamente, lo que la hace temible: su deseo de acercarse a los humanos, para causarles daño.

Dentro del mundo terrestre, el sitio que mejor le cuadraría a Gelo son los lugares inhóspitos (por ejemplo, los barrancos, que se convierten de hecho en su morada cuando se la concibe como εξωτικό: →§28.4), es decir, aquellos en los que el hombre no puede vivir, y en los que su presencia entraña un riesgo. En los conjuros, es frecuente que se envíe allí a Gelo, para alejarla de los seres humanos (→§29.1).

Sin embargo, el sitio que atrae verdaderamente a Gelo es precisamente aquel que le está terminantemente vedado: los hogares humanos (→§29.2). Los textos nos dan dos ejemplos significativos de este hogar amenazado por Gelo: la torre de Meletine (→§29.3), y el pesebre donde la Virgen da a luz a Cristo (→§29.4): las primeras casas frecuentadas por Gelo debieron de ser, sin embargo, las de la isla que parece haber sido originariamente su patria, Lesbos (→§29.5).

29.1. Montes y otros lugares inhóspitos.

Para la comunidad que cree en ellos, ubicar a los seres demoníacos no es una necesidad cartográfica: es una actividad de autodefensa. Cuando se nos dice por ejemplo que el Diablo es ὄξ᾽ ἀπὸ ᾽δῶ, «el "fuera de aquí"», o ἐκεῖνος ποῦ εἶναι ἔξω καὶ μακρυά, «aquel que está fuera y lejos» (Πολίτης 1874: 425), debemos entender tanto o

más que una frase declarativa («está afuera») una de modalidad yusiva («¡Lejos! ¡afuera!»)[804].

Por supuesto, si la prohibición u orden de destierro es necesaria es porque, de hecho, la tendencia de estos seres demoníacos (como la de todo contenido reprimido por la conciencia) es a regresar al lugar de donde fueron expulsados: el hogar de los hombres (→§29.2).

Los conjuros que nos ocupan ilustran de modo ejemplar este doble movimiento, centrífugo por la parte que a la voluntad humana toca, centrípeto por lo que toca a la demonesa excluida. No solo (ni principalmente) se nos dice que Gelo habita montes y lugares inaccesibles: fundamentalmente *se la expulsa* a esos lugares.

En G12, cuando los santos comprenden que, por su culpa, Gelo ha matado al último hijo de Meletine, elevan una plegaria a Dios. Dicha plegaria es atendida, y del cielo desciende un ángel que les ordena perseguir a la demonesa hasta las tierras del Líbano (καταδιώξατε αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ Λιβάνου). En G10 y G11, la intervención del ángel no incluye esta indicación, pero efectivamente los santos salen en busca de la demonesa recorriendo en primer lugar las profundidades y los escondrijos de los montes del Líbano, βάθη καὶ θαλάμας ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου. En G16, cuyo texto es casi un galimatías, se nos dice también que los santos perseguían a la impura y abominable στρίγλα por los montes del Líbano: ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου, mientras que en G15 los santos se dirigen con el mismo propósito simplemente a los montes, εἰς τὰ ὄρη.

La ubicación en el Líbano debe entenderse dentro una tendencia general a colocar los sucesos en tierras de Oriente Medio: Gelo vive en el Mar Rojo (→§28.3), junto al Sinaí (G21, G27, G28), la casa de Meletine y el acuartelamiento de los santos se encuentran en Arabia (G10, G11), Meletine edifica su torre en el Monte de los Olivos (G15, G17, G18), Gelo ataca a la Virgen y al niño Jesús en Nínive (!) (G27).

Al situar en tales parajes el suceso mítico, este adquiere un sabor escritural, bíblico, que favorece sus pretensiones de solemnidad. Por otra parte, la tradición de este conjuro se extiende efectivamente por las tierras en que se ubica o próximas a la misma (tiene versiones hebreas, armenias, abisinias, etc.).

En cualquier caso, los montes contienen escondites o guaridas, θαλάμαι, propias de bandidos o de fieras; los lugares donde se busca a Gelo son oquedades profundas (βάθη), es decir, barrancos (→§28.4), cuevas, lugares de difícil acceso[805]. Los

[804] Recuérdese que, en opinión de Sittl, el nombre mismo de Gelo sería originariamente la verbalización de un gesto apotropaico, es decir, equivaldría a un *¡fuera!* (→§4.4). Cf. tb. el nombre «cosas de afuera», εξωτικά.

[805] En el folklore hebreo, las zonas inhóspitas se asocian especialmente a Lilith. El *Libro de Baruch*,

montes mismos son ἄγρια, «salvajes», del mismo modo que la demonesa y sus cabellos están «asalvajados» [Ὑπῆρχεν ὅλη ἠγριωμένη ὡς ἄγριον καὶ πονηρὸν θηρίον: G33, G34; αἱ τρίχες αὐτῆς ἠγριωμέναι: G20; τὸ (πνεῦμα τὸ) ἔχον τὰς τρίχας ἠγριωμένας: G40A] y su acción «vuelve salvaje» el mar (ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν: G34).

Todo esto define a los montes como lugar idóneo para Gelo: empero, no faltan ejemplos desconcertantes de simetría con sus víctimas y enemigos. Meletine levanta su torre en un monte, el de los Olivos (G15, G17, G18); san Miguel (G21, G28) o san Arsenio (G27) descienden de un monte, el Sinaí, cuando se encuentran con la demonesa. Si se espera que Gelo cause estragos en los montes, Dios por su parte los hace estremecerse como prueba de su poder (G21, G28) y los amedrenta (G38). Si Gelo es enviada al monte, ella a su vez dispersa las casas como hojas (¿las arranca de sus cimientos?) en dirección a los montes (G34).

Como el olivo les revela (o los ángeles mismos descubren), Gelo no se encuentra en realidad en los montes del Líbano. El deseo de ubicarla allí se ve frustrado por la realidad, pero es persistente: volvemos a hallarlo en la parte final de algunos conjuros como G24, G25 y G31 cuando se envía a Gelo al monte o los montes salvajes, o en G33 y G34, donde ella misma elige retirarse a tales lugares.

En G24, el envío muestra un carácter muy interesante: se ofrece a Gelo una víctima animal para suplir la humana que se le hurta:

> ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα, ἀλλ᾽ ἵνα ὑπάγῃς ἄνω εἰς ὄρος ὅπου ἔναι ἔλαφος δικέριος, ἑξακέριος.
>
> *Te conjuro para que no vayas contra Fulano, siervo de Dios, sino que te alejes arriba, al monte en el que se encuentra el ciervo de dos cuernos, de seis cuernos.*

También en G31 el envío al monte está asociado al ofrecimiento de una víctima alternativa:

> υπαγε σε εις το ορος τα υψιστα και κρυβους (κρηφους) δρακοντος φαγε τα οστεα αυτου και πιε το αιμα αυτου.
>
> *vete al monte, a lo más alto, y a los escondrijos de la serpiente, come sus huesos y bebe su sangre*[806].

apócrifo sirio de tiempos de Cristo, menciona a «las Liliths, que salen del desierto» (Hurwitz 1992: 89).

[806] Cf. este otro conjuro, dirigido contra el espíritu de la migraña, traducido por Legrand 1881: xii-xiii: *Va-t'en sur le mont Ararat, là où ne se fait pas entendre le son de la simandre, où ne retentit pas le chant du*

Ofrecer al espíritu causante de una enfermedad una víctima animal alternativa es una práctica común: en la magia babilonia y romana se usa con esta función un cerdo (Johnston 1999: 90; así, se le ofrecen a las estriges las entrañas de un lechón en vez de las de un niño: →S§27.5). También en el Evangelio Jesús desvía a los demonios de un cuerpo humano al de unos cerdos (*Mc.* 5: 10-3).

En G25 no se ofrece a la demonesa un sustituto en quien cebarse, pero igualmente se la insta a dirigirse al monte, porque la víctima humana no puede soportar el dolor:

> ἔπαρε τὰ παιδιὰ σου καὶ ἄγωμε(ν) εἰς τὰ ἄγρια ὄρη, ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα οὐ δύναται τὸν πόνον βαστάζει(ν).
>
> *Toma a tus hijos y vayamos a los montes salvajes, porque Fulano, siervo de Dios, no puede cargar con el dolor.*

En G33 y G34 es la propia demonesa quien promete dirigirse a los montes:

> Λοιπόν, ἀρχάγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, ἀπόλυσόν με καὶ θέλω διάγειν εἰς ὄρη ἀδιάβατα.
>
> *En fin, arcángel de Dios Miguel, suéltame que quiero marchar a montes intransitables.*

El motivo aparece también por dos veces en G8, un exorcismo genérico contra los espíritus que causan enfermedades (entre los que se nombra a Gelo): ἀναχωρήσατε καὶ ἀπέλθατε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη, «retiraos y alejaos a los montes salvajes».

El deseo es claro: el hombre desea que su enemiga sea enviada lejos de su casa, a los montes inaccesibles, donde viven los animales: que sean ellos los que reciban sus ataques. Lo idóneo sería que la demonesa permaneciera allí hasta el Juicio Final, como de hecho se le ordena en G38:

> Ὁρκίζω σε Πνεῦμα ἄλαλον εἰς τὸν θρόνον τοῦ Δεσπότου, ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.
>
> *Te conjuro, Espíritu mudo*[807]*, por el trono del Señor, para que te alejes a los montes salvajes hasta el fin de los tiempos.*

---

coq; manges-y, bois-y et passes-y ta colère.

[807] La expresión πνεῦμα ἄλαλον aparece en el Evangelio para referirse al espíritu maligno que posee a un niño epiléptico (*Mc.* 9: 17, 25). La doble traducción que suele darse al término en dicho pasaje, intransitiva

Sin embargo, no puede confiarse en que Gelo permanezca allí mucho tiempo: de hecho, es preciso el amuleto para, cada vez que acuda, reenviarla allí donde debe estar. Si no se toman medidas, ella estará pronto de vuelta allí donde realmente quiere hallarse: el hogar de los vivos (→§29.2).

29.2. Los hogares y los cuerpos humanos.

Εἰς οἰκίαν. Esta expresión del texto atribuido a Juan Damasceno (G5) resume la dirección del deseo de Gelo: llegar hasta el hogar de los humanos y, una vez allí, arruinar su felicidad, hacerlos semejantes a sí misma.

Cuando Gelo deje de ser concebida como un ἄωρος, una muerta prematura a la que los hechos le negaron la posibilidad de convertirse en feliz madre de familia, la motivación de su ataque contra las familias humanas perderá nitidez, pero la inercia de sus movimientos seguirá siendo tan previsible como la de una polilla que avista un candil.

Los verbos utilizados varían en forma, pero su significado gravita alrededor de dos nociones claras: primero, aproximarse hasta el umbral (περιέρχομαι: G5; προσεγγίζω: G12, G13; ἀπέρχομαι: G19, G26, G29); después, traspasarlo (εἰσέρχομαι: G5, G10, G11, G13, G15, G16, G21, G22, G26, G27, G28, G29, G33, G34, G40C; ἐμβαίνω: G17, G18; εἰσοικίζω: G7; εἶσειμι: G10)

En G13, la violencia de la entrada se expresa mediante el uso de σεύω: la demonesa se precipita, se lanza contra la torre de Meletine.

El lugar al que se dirige la demonesa es el hogar, designado como οἰκία (G5, G7), o, más comúnmente, οἶκος (G10, G11, G12, G13, G15, G16, G17, G18, G19, G21, G22, G26, G27, G28, G29, G33, G34, G37, G40B). En G7 el sustantivo οἰκία está implícito en el verbo εἰσοικίζω.

La creencia en una demonesa que desea irrumpir en los hogares humanos para causar enfermedad y muerte, y los conjuros para impedir su entrada, se dan en fecha muy antigua en Mesopotamia. En un amuleto contra la demonesa Lamashtu, citado por Hurwitz (1992: 43), figura destacadamente el motivo de su irrupción en los hogares humanos, en forma de viento o ave y de serpiente (→§23.2):

> *She forces an entry through the window, she slides in like a snake. She enters the house, she leaves the house again.*

(«mudo») y causativa («que no deja hablar»), da testimonio de la tendencia a la semejanza entre agresor y agredido.

Hurwitz (1992: 71) aporta también el siguiente conjuro babilónico, tomado de Luzt (1919: 32), donde se prohibe a un ser maligno no especificado entrar en el hogar o en el cuerpo humano:

You should not approach my body,
(...) You should not enter my house.
You should not cast a spell on my house.
You should not place your feet on my footprints.
Where I go, you should not go in,
Where I enter, you should not enter.

El llamado amuleto de Arslan Tash I, fechado en el siglo VIII o VII a.C. y escrito en una lengua semítica diversamente descrita como cananeo, hebreo o arameo, contiene un conjuro contra una demonesa (probablemente, Lilith). En el conjuro aparece la misma prohibición respecto a la entrada en el hogar de los vivos:

The house I walk into,
Do you not walk into.
And the courtyard I enter,
Do you not enter (Hurwitz 1992: 66).

Sobre la autenticidad del amuleto de Arslan Tash se han suscitado dudas, expresadas por vez primera por Teixidor (1984: 454-5; cit. en Pereira 1998: 50), para quien el amuleto habría sido no descubierto, sino fabricado a comienzos de los años 30 del siglo XX. Por lo demás, abundan los textos similares, como este de un cuenco mágico arameo contra Lilith:

> *You must never again appear in his house, nor in her room, nor in her bedchamber* (Hurwitz 1992: 98).

Aunque la actividad compulsiva de Gelo (lo mismo que la de otras madres frustradas, como la Llorona mexicana) la lleva a cometer, siempre que consigue entrar en una casa, una y otra vez el mismo crimen, ella parece ensoñar con una imposible reintegración al orden de los hombres. En G11 leemos:

> ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ, οὐ μήτι κεισῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ.

> *donde se encuentre este amuleto defensivo, no hay miedo de que entre, y donde se lea, no hay miedo de que vaya a dormir en modo alguno a ese lugar.*

Esta mención al descanso del sueño es singular, pero no carece de paralelismos. En *Isaías* 34: 14, el único mensaje bíblico en que se menciona a Lilith, la demonesa hebrea frecuentemente identificada con Gelo, esta aparece descansando en el lugar que

ha elegido para reposar, la tierra de Edom: que Lilith descanse allí significa que ya los hombres no podrán habitarlo, pues una y otros no pueden compartir el mismo suelo[808].

En la expresión de *Is.* 34: 14, «allí descansa Lilith y encuentra donde posarse» (*Septuaginta*: ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκένταυροι, εὗρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν; *Vulgata*: *ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*), tenemos un precedente claro de la idea de que Gelo desea dormir en los hogares de los vivos.

La idea de la demonesa que se establece en un lugar y destruye la vida del mismo es, por otra parte, muy antigua: en el poema sumerio *Gilgamesh, Enkidu y los infiernos* el árbol de Inanna es ocupado por tres seres malignos, una serpiente llamada «la que no conoce hechizo», el pájaro Imdugud y Lilith (Lil-la-ke, en el texto original): «en su interior la joven Lilith había construido su casa» (Lara Peinado 1992: 169). Cuando Gilgamesh ataca a estos ocupantes nefastos, se nos dice que «la virgen Lilith, deshecha su casa, hubo de huir al desierto» (Lara Peinado 1992: 170).

Teniendo en cuenta la distancia que media entre el texto sumerio y los conjuros griegos, las semejanzas son asombrosas. Lilith tiene que huir al desierto (*wilderness* en la traducción directa de Kramer 1938: 5); Gelo es enviada a los montes salvajes. Gelo desea ir a dormir en las casas de los vivos, Lilith construye su casa en el árbol de Inanna. La presencia de Gelo significa enfermedad y muerte; la presencia de Lilith impide que el árbol florezca.

Para tranquilizar al poseedor del amuleto-conjuro, nada mejor que poner en boca de la propia demonesa una afirmación del tipo: «donde se encuentre este amuleto, no entraré, sino que me alejaré a tanta (mucha) distancia». Esta fórmula aparece repetida insistentemente en casi todos los conjuros que conservamos completos, con pequeñas variaciones en la expresión de la distancia[809]. Así, en G10 leemos:

---

[808] Las versiones en lenguas modernas del texto hebreo de *Is.* 34: 14 vacilan a la hora de traducir la palabra *lilith*: unas lo ofrecen como nombre propio, en mayúscula (*Biblia de Jerusalén*); otros lo interpretan como referencia a un género o especie monstruosa (*night monster*: *New American Standard Bible*); otros, en fin, en virtud de la asociación de algunos comentarios hebreos entre Lilith y las rapaces nocturnas, traducen el término por *lechuza* (*screech owl*: *King James Bible*; *nightjar*: *New English Bible*; lo que, a mi juicio, no es muy distinto a traducir *Drácula* por *murciélago*). La *Septuaginta* traduce *lilith* por el plural ὀνοκένταυροι (→E§23); la *Vulgata* por el singular *lamia* (L38A; →L§106). Ambas traducciones indican que el término se sentía referido a una criatura sobrenatural, o una especie de tales criaturas.

[809] En G11 son sesenta estadios (στάδια), en G13 setenta y cinco. Cuando la unidad es la milla (μίλια), encontramos estas cifras: en G12, G17 y G18, tres millas; en G16, quince; en G15, veinticinco; en G29, treinta; en G37, cuarenta y cinco; en G26 y G41, quinientas. En G20, G21, G22, G27, G28, G33 y G34 no se hace mención de ninguna distancia concreta, pero la demonesa se compromete inequívocamente a huir. En versiones foráneas, la expresión de la distancia también varía: en la eslava del tipo Miguel traducida por Basset (1915: 273), junto al espacio se utiliza también el tiempo para expresar la distancia: tres días y tres estadios (*à trois jours, à trois stades*).

ὅπου κεῖται τὸ φιλακτήριον τοῦτο οὐ μὴ εἰσέλθῳ ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῃ οὐ μὴ εἰσίω ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· κατασκοπῶ καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ξ' καὶ λ'.

Donde se encuentre este amuleto defensivo, no entraré allí, y donde se lea no hay cuidado de que entre en ese lugar. Lo veré y huiré a sesenta y treinta estadios.

Este compromiso de la ogresa se consigue siempre contra su voluntad, mediante la presión directa de la violencia física y/o verbal (amenazas) por parte de los santos o ángeles responsables. El amuleto funciona a modo de un espejo que hace que el rayo de luz reflejado en él se aleje en vez de entrar en el espacio que él protege[810].

En ocasiones, la acción de Gelo no se limita a entrar en el hogar de los vivos: entra en el interior de los propios cuerpos humanos. El verbo utilizado en estos casos es el mismo que se utiliza para designar el acto de entrar en una casa: εἰσέρχομαι. Significativamente, en el Evangelio se utiliza también para referirse al modo en que los demonios se introducen en los cuerpos de hombres y animales (*Marcos* 5: 12-3, 9: 25; *Lucas* 8: 30-3).

Según los conjuros, la totalidad de la familia puede ser objeto de la posesión demoníaca: el cabeza de familia (G15, G29, G40C), su esposa (G13, G29), los hijos de ambos (G13, G27, G29) y su servidumbre y rebaños (G33, G34). En todos ellos puede entrar Gelo, provocando enfermedades y, eventualmente, la muerte.

Podemos resumir diciendo que si el mayor deseo de Gelo es entrar en las casas y en los cuerpos de los vivos, su presencia allí destruye lo mismo que la atrae: si un exorcismo no lo impide, finalmente el espacio vivo queda convertido por la presencia de Gelo en un nuevo lugar inhóspito, muerto; la víctima se convierte, como Gelo, en un muerto prematuro, y la demonesa tiene que partir en busca de un nuevo lugar donde reposar.

La otra posibilidad es que Gelo entre en la casa, rapte aquello que la ha traído allí, y salga huyendo al espacio que le es propio. Así hace con el hijo de Meletine, y el nombre Ἁρπαγοῦ (→§11.11) parece claramente alusivo a esta conducta.

Gelo, en fin, no puede estar en un hogar humano. El desafío de esta incompatibilidad solo lleva a su paradójica confirmación: allí donde Gelo está (allí, incluso, por donde Gelo pasa), el hogar humano se destruye.

[810] En los cuencos mágicos de Nippur, escritos en arameo *c.* 600 d.C., se concibe a estos cuencos y al conjuro que contienen como un sello que impide la entrada de Lilith: *Designated is this bowl for the sealing of the house of this Geyonai bar Mamai, that there flee from him the evil Lilith* (Patai 1990: 225).

Esta idea de que la destrucción acompaña a la demonesa allí donde vaya aparece claramente formulada en los conjuros babilonios contra Lamashtu:

> *Wherever she comes, wherever she appears, she brings evil and destruction. Men, beast, trees, rivers, roads, buildings, she brings harm to them all* (Hurwitz 1992: 36).

29.3. La torre de Meletine.

Leemos en G10:

> Καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελετήνη, καὶ ἔμελλεν τεκεῖν. ὠκοδόμησεν δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν καὶ ἐμολύβδοσεν αὐτόν, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπάνας ἐν τῷ πύργῳ, ἔτων κε'. καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελετήνη δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ.
>
> *Y de nuevo quedó embarazada Meletine, e iba a dar a luz. Pero edificó una torre y la claveteó y la emplomó desde dentro y desde fuera, y colocó en la torre provisiones para veinticinco años, y tras tomar consigo a dos muchachitas, Meletine entró en la torre.*[811]

Las variaciones en otros textos son pocas: G12 dice que Meletine levanta la torre en un lugar llamado Χαλκοπράτια, mientras que G15, G17 y G18 proponen el Monte de los Olivos; el número de criadas (dos en G10, G11, G16) aumenta en G15 a doce, en G12 a veintidós. En G16 se especifica el tiempo que toma construir la torre: quince meses.

El tema de la torre aparece también en ejemplos foráneos de este tipo de conjuro: así, en la versión eslava atribuida al bogomilo Jeremías, se nos dice que Milintia (=Meletine) hace construir un pilar de mármol (*un pilier de marbre*) y se refugia en su interior (Basset 1915: 264).

El Monte de los Olivos aparece con frecuencia en los conjuros cristianos: en el conjuro griego contra la ictericia editado por Stewart (1991: 227), la Virgen sube a este monte cuando se encuentra con el espíritu de la enfermedad; en un conjuro rumano, recogido por Basset (1915: 268), del tipo Miguel, san Sisoe se encuentra con la demonesa Avestitza cuando él desciende de este monte.

[811] Como señala Wójcik-Owczarek (2010: 79), cuesta entender por qué Meletine reúne provisiones para veinticinco años, cuando sabemos que la demonesa solo tenía potestad para atacar a los bebés durante un tiempo determinado, pasado el cual quedaban a salvo de sus atenciones. Se trata sin duda de una hipérbole que subraya la intención de la madre de mantenerse dentro de la torre por tiempo indefinido, más allá de lo que podría considerarse razonable —lo cual supone, como veremos, una postura que el texto presenta como comprensible pero errada.

Aunque Gelo desea entrar en todas las casas del mundo donde haya bebés y madres, desde el punto de vista del conjuro dos casas son las que importa proteger: en primer (y decisivo) lugar, la casa de la persona que posee el amuleto. En segundo, y como medio para lograr lo primero, es útil que la parte narrativa del conjuro (cuando la hay) proporcione un paradigma mítico de hogar amenazado por Gelo. Tal como ese hogar, pese a ser amenazado gravemente, quedó finalmente salvado, así cualquier hogar donde figure el amuleto quedará en lo sucesivo a salvo de Gelo (o, lo que puede ser lo mismo, del *temor* a Gelo, en sí mismo una presencia molesta)[812].

En los textos del tipo Sisinio, la torre levantada por Meletine cumple a primera vista esta función: representa todas las demás casas que en un momento determinado pueden verse amenazadas por Gelo. Del mismo modo que las gentes se angustian pensando que la demonesa puede visitarlos, es decir, sufren anticipadamente la idea de Gelo, así Meletine se consume esperando que Gelo acuda a por el último de sus hijos. En la experiencia de los usuarios de amuletos, el fracaso de las medidas mágicas para defenderse de los peligros es una realidad bastante común. También Meletine ve fracasar su propio intento de defenderse de Gelo utilizando un recurso a la vez mágico y empírico (la torre emplomada, la puerta siempre cerrada).

La causa de que la torre falle en su función es la visita inesperada de los hermanos de Meletine (Sisinio y Sinodoro en G10 y G11, también presumiblemente en G13; Sisinio, Sines y Sinodoro en G12; Sisiniano, Sisinio y Sisinidoro en G15; Sinesio, Sines y Sinidoro en G16; Sisinio e Isidoro en G17 y G18). Meletine no quiere abrirles, pero termina haciéndolo. Junto con ellos, entra en la torre la demonesa y da muerte a medianoche al bebé.

Sin embargo, aquello mismo que precipita la catástrofe (el descuidar las medidas mágicas de protección dejando entrar a los santos) es lo que permite la salvación final, no solo de Meletine, sino de todas las futuras madres que puedan verse en su misma situación. La intercesión de Dios permitirá obligar a Gelo a revelar su secreto y comprometerse a respetar un pacto: donde quiera que se halle el amuleto con sus nombres, ella se alejará y no hará daño.

La torre es así, además de un paradigma de todas las casas humanas, un ejemplo admonitorio: representa un modo de defensa mediante una magia dinamista (el poder apotropaico de un cierto material, el plomo) que se revela finalmente inútil, y que debe verse sustituido por otro en el que interviene el elemento religioso, la ayuda de Dios como valedor.[813]

---

[812] Sin embargo, como veremos, para que la salvación sea posible, el recinto de la torre debe de hecho romperse *del modo adecuado*; y la torre misma representa algo más (y distinto) que la casa en peligro.

[813] Wójcik-Owczarek (2010: 79) plantea como una inconsecuencia de la trama el que Meletine recurra a una fortaleza en vez de a la doble protección de su marido y de Dios: *Meletine could have prayed to God... and God would have heard her prayer and helped her*. Sin duda: podría y debería haber hecho eso —pero lo que el texto hace es explorar la 'solución dinamista' para polemizar contra ella, descartando su validez.

El hecho de que la torre de Meletine esté doblemente cerrada (al ataque de Gelo y a la ayuda de sus hermanos) tiene además un valor simbólico. Arriesgo una interpretación con matices psicoanalíticos, que no me parece en este caso aventurada: en ambos casos se trata de una penetración traumática, que entraña riesgo. Si la reclusión de Meletine en su torre se prolongase indefinidamente, no habría verdadera salvación: estaría siempre a merced de un enemigo que no se atreve a afrontar, incapaz de dejar que nada penetre ni nada brote de sí al mundo (el niño concebido nunca saldría de esa segunda matriz artificial, la torre)[814].

Al dejar entrar a los caballeros, Meletine sufre una experiencia traumática (como la de la pérdida de la virginidad), pero finalmente su hijo se salva del doble peligro que representan las acechanzas de Gelo y la reclusión interna en la torre. El niño podrá salir al mundo y valerse ante sus peligros, contando con la protección de Dios. Aunque no se nos dice, el amuleto que, en nombre de Dios, le protege tiene su prolongación en el bautismo: gracias al sacramento, el niño mismo será un recinto precintado contra la entrada de los espíritus malignos (Stewart 1991: 209).

Si alguien que no fuera un santo hubiera entrado en la torre de Meletine, todo se hubiera perdido: pero si quien entra es alguien santificado, alguien que porta los misterios de Dios (τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ βαστάζομεν: G10, G11), entonces, pese al dolor (el de la pérdida de la virginidad, el del parto), el ciclo de la vida se continúa felizmente y el resultado es un niño cristiano que, tras un breve espacio de incertidumbre, es aceptado en la comunidad y puede enfrentarse sin temor a los peligros de la vida. En otras palabras, se establece una correlación subsconsciente entre la entrada de los santos y la penetración genital santificada por el sacramento del matrimonio. El contraste con la suerte de los niños que nacen de un encuentro adúltero (→§11.52) nos proporciona un referente claro de lo que significa, en un sentido amplio, quedar a merced de Gelo (por abrir la torre a alguien *non sancto*): ser excluido de la comunidad y, probablemente, morir prematuramente o vivir en condiciones miserables y azarosas.

Que Meletine no sea, materialmente, virgen en el momento de encerrarse en la torre no supone, más que aparentemente, una debilidad del argumento. Meletine es una representación genérica de todas las mujeres: su historia no es la de un individuo real, sino la de la mujer como categoría. Su historia es, en términos simbólicos, el paso de la maternidad salvaje (no protegida, o protegida por medios obsoletos, del peligro que Gelo significa: reducida al dilema virgen o puta) a la maternidad cristiana (pérdida regulada de la virginidad, riesgo medido que permite la perpetuación de la familia bajo la protección de Dios). Reflejada en Meletine, la mujer que lee o escucha el relato del amuleto recorre

[814] El símbolo de la torre como defensa de la virginidad frente a un amor socialmente inaceptable aparece claramente en el romance sefardí de Hero y Leandro (para apartar a su hija *en pedrición* de su amante, el padre la recluye en un castillo: Alvar 1986: 38-40, texto 45). El mismo simbolismo aparece activo en la historia de Rapunzel, recluida por la bruja que la adopta en una torre para evitar que ningún varón la alcance. Wójcik-Owczarek (2010: 79) señala con razón el contraste entre las historias de muchachas encerradas en torres contra su voluntad y el caso de Meletine, que se encierra voluntariamente y no desea ser rescatada, pero no aporta ninguna explicación de la anomalía, real o aparente.

tres posiciones posibles, que por estar codificadas simbólicamente se ordenan cronológicamente según las conveniencias de verosimilitud del relato: se coloca primero en la posición de la mala madre (cuyo resultado es el fracaso: sus hijos no se integran, mueren), luego en la de la virgen casta, que no quiere ser madre por temor a perder a su hijo (un fracaso distinto: no llega a dar verdaderamente a luz) y finalmente en la de la madre que (forzada y guiada por la persuasión masculina), deja entrar y salir (a su marido y a su hijo) y se convierte en centro de un hogar cristiano.

Nótese la ausencia en gran parte de los textos de la figura paterna (el padre de los hijos de Meletine), que en esta interpretación queda satisfactoriamente aclarada: son los hermanos de Meletine los que la cumplen, del modo simbólico indicado. (Para poder ser padres adecuados, tienen que ser sus hermanos en un sentido no literal: «hermanos en Cristo»).

G15, G17, G18 y G19 atribuyen a Meletine un marido llamado Teodulo, piadoso y temeroso de Dios (G15: εὐσεβῆ καὶ φοβούμενον τὸν Θεόν). Este personaje no interviene en modo alguno en la acción: en G15 y G19, cuando Meletine se recluye en la torre, no se le menciona, y tampoco cuando recibe la visita de los santos. En G17 y G18 se recluye con Meletine en la torre. Parece, pues, una innovación causada por la aparente falta de una figura paterna en el relato.[815]

Por otra parte, en las versiones abisinias del conjuro contra la demonesa, que pertenecen al tipo Sisinio-Meletine, Sisinio (Sûsneyôs) es efectivamente el padre del niño robado por esta y marido de la madre del mismo (Worrell 1909: 165, 168, 174, 178, 180). En este caso la innovación demuestra una mejor adecuación al simbolismo del relato, aunque resulta algo sorprendente que el hijo de un santo como Sûsneyôs esté inerme ante la demonesa (Werzelyâ).

El período en que el niño queda a merced de Gelo, hasta que los santos lo rescatan, se corresponde con aquel previo al bautismo (rito de integración en la comunidad): es durante esos días que el niño no tiene nombre, es pagano o diabólico y puede fácilmente morir. El amuleto en sí es una suerte de pre-bautismo o sustituto temporal: en el amuleto Gelo se ve (ve sus nombres) y es arrojada como una imagen que el espejo/amuleto refleja y no deja entrar en el espacio interior que defiende.

Que en las versiones orientales del relato la demonesa y Meletine tiendan a ser el mismo personaje no sorprende tanto desde la perspectiva de esta interpretación: al tener

[815] Como señala Wójcik-Owczarek (2010: 78-9), *It would be unbelievable and awkward for a woman in Byzantium to have given birth to seven children and to be pregnant again and not have a husband. (...) A man, whose name is Theodoulos, appears as Metilene's husband only in four manuscripts, the latest ones. It is probable that a scribe when copying the manuscript simply did not accept a lack of Melitene's husband in the story and made him up. It must have seemed indecent that Metilene was not married, but had several children.* Con todo, como hemos dicho, este personaje no interviene en la acción, del mismo modo que no lo hace, por ejemplo, el padre de Blancanieves, en el famoso cuento de los Grimm —lo que ha dado lugar a que la novelista española Belén Gopegui se preguntara por esta inacción en su novela de 2007 *El padre de Blancanieves*.

hijos sin la salvaguarda ritual del matrimonio y del bautismo, o negarse a tenerlos, la propia Meletine es enemiga de sus hijos, la causante de su muerte, Gelo misma: un fracaso como madre. El caso de Lamia y de Mormo, que matan a sus propios hijos (→L§117.2, M§12), ilustra sobre este punto: madre fallida y demonesa son dos aspectos del mismo personaje, que pueden o no desdoblarse en agresor y víctima.

El mensaje simbólico complejo sobre la virginidad, los riesgos de su ruptura y la necesidad de regularlos, convive con uno más simple e inmediato, que era el punto de partida de nuestro análisis: el hogar de Meletine representa el de la persona que tiene el conjuro. Como el de Meletine se salva, así también el de la persona que posee el amuleto.

Esta explicación, más cercana a la conciencia, deja no obstante sin explicar numerosos factores que solo la otra explicación, subconsciente, satisface: la ausencia de la figura paterna, la coincidencia entre la entrada de los santos y la de Gelo, el por qué los santos deben vomitar la leche materna. Veremos luego qué explicación tiene este último aspecto (→§38.1).

29.4. El pesebre del Nacimiento de Jesús.

Si una madre y un niño han de representar a todas las madres y todos los niños, ¿qué mejor elección, en una cultura cristiana, que la Virgen y el Niño Jesús?[816]

En algunos de los conjuros que nos ocupan, tanto del tipo Sisinio-Meletine (G15, G17, G18) como, sobre todo, del tipo Miguel (G22, G26, G27, G29, G37), se hace referencia a una historia que no alcanza el protagonismo esperable: Gelo intentó atacar a la Virgen cuando esta iba a dar a luz, pero no triunfó en su intento.

En G15, G17 y G18 la historia se integra especialmente mal, pues la Virgen entra en competencia con Meletine en cuanto figura materna con la que las usuarias del amuleto puedan identificarse. La historia de Meletine es la central, y la identificación con la Virgen solo viene a duplicar innecesariamente el tema central del conjuro (la madre amenazada que finalmente ve salvo a su hijo).

En otras palabras: la Virgen, que se ha introducido por considerarse referencia obligada, modelo por antonomasia de la madre cristiana, no ha conseguido desplazar a

[816] En la cultura egipcia, la misma exigencia se resolvió con la pareja formada por la diosa Isis y su hijo Horus. En un conjuro egipcio para curar a los niños de quemaduras (representativo de un *corpus* más amplio), la víctima se identifica con el pequeño Horus, al que su madre Isis cura vertiendo sobre su herida la leche de sus senos (Serrano Delgado 1993: 277, texto 93). El esquema de este conjuro (parte narrativa o *historiola*, aplicación al caso concreto) es el mismo de los textos griegos que nos ocupan. El motivo del héroe y/o niño divino que sufre el ataque de seres ctónicos, específicamente ogresas, cuando aún es un bebé aparece, por ejemplo, en la mitología india (Putana intenta matar a Krishna amamantándolo con veneno: O'Flaherty 1976: 214-5). Dentro de la griega, cf. el episodio de Heracles dando muerte a las serpientes enviadas contra él.

Meletine, cuya historia posee un calado simbólico singular. La referencia al ataque de Gelo contra la Virgen es, comparativamente, demasiado simple, y aparece condensada en sus mínimos trazos:

> μὰ τὸ φοβερὸν ὄνομα τοῦ μεγάλου Θεοῦ ἡμῶν καὶ τοῦ ἀρχάγγελος Μιχαήλ, τοῦ κρατήσαντος με εἰς Ναζαρὲτ τῇ πόλει, ὅταν τὸν Χριστὸν ἠβουλήθην ἀποκτεῖναι (G15)
>
> *...por el nombre temible de nuestro gran Dios y del arcángel Miguel, del que me dominó en la ciudad de Nazaret cuando quise matar a Cristo.*
>
> ᾽Εγὼ ἐβουλήθην νὰ ἀποκτείνω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς τὴν Ναζαρέτ, ὅτε ἦτο βρέφος, θαρροῦσα πὼς ἦτο γέννημα τοῦ κόσμου ἀλλὰ δὲν ἠδυνήθην ἀπὸ τὸν φόβον τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ (G17, G18)
>
> *Yo quise matar a Cristo en Nazaret, cuando era un bebé, creyendo que era una criatura del mundo, pero no pude por temor al gran general Miguel.*

En los textos del tipo Miguel, la historia tampoco termina de encajar: también en este caso entra en competencia con el tema principal, que es la derrota a manos del ángel o santo. Lo razonable (desde el punto de vista de los partidarios de la Virgen como modelo) sería que se hubiera llegado a una versión del conjuro en la que la historia central fuese el intento fallido de ataque al Niño Dios, y en la que Gelo hubiera revelado sus nombres a la Virgen. Lo más cercano a tal versión es un texto por desgracia trunco, G27, que comienza como una versión más del tipo Miguel (reemplazado aquí por san Arsenio) pero, tras una laguna, cede efectivamente todo el protagonismo a la Virgen, que es la que vence a Gelo y le arranca la promesa de no atacar a aquellos que posean el talismán:

> Εὐχὴ ἑτέρα, τῆς᾽Αβιζοῦς ἐξορκισμός.
>
> Κατερχόμενος ὁ ἅγιος᾽Αρσένιος ἐκ τοῦ ὄρους Σινᾶ, καὶ ὑπήντησεν τὴν᾽Αβιζοῦ ἔχουσαν πεπυρωμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ τὰς χεῖρας σιδηρᾶς, καὶ τὰς τρίχας ὡσεὶ καμήλου..... καὶ πολλάκις ὑπήντησα τῇ Θεοτόκῳ ἐν τῇ πόλει Νινευΐ, καὶ κρατήσασά με εἶπεν, 'εἰπὲ αὐτῆς μὰ τὰ ὕψη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ βάθος τῆς θαλάσης, οὐ ψεύδομαι· ὅπου εἰσὶ τὰ ιβ᾽ μου ὀνόματα οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὐδὲ εἰς τὸ νήπιον ἐκεῖνον τοῦ οἴκου ἐκείνου· ὁ ἔχοντα τὸ φυλακτήριον τοῦτο ἀποδιώκει με ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅτι ζῇ τὸ ὄνομα Κυρίου εἰς τοὺς αἰῶνας'.

Otra oración, exorcismo de Abizu

Cuando bajaba san Arsenio del monte Sinaí, se encontró entonces con Abizú, que tenía los ojos encendidos y las manos de hierro, y las cabellos como de camello... y muchas veces me encontré con la Madre de Dios en la ciudad de Nínive[817]*, y sujetándome me dijo: «Dime por las alturas del cielo y lo profundo del mar "no miento. Donde estén mis doce nombres no entraré en aquella casa, ni en aquel niño de aquella casa. El que tenga este talismán me expulsa de su casa, porque vive el nombre del Señor por los siglos (de los siglos)"».*

Suponiendo que la laguna recoja el diálogo entre san Arsenio y Gelo, lo más probable es que esta cuente al santo la historia de su encuentro con la Virgen. La función del santo queda minada por completo, al ser la Virgen quien arranca a la demonesa la promesa de no acercarse a la casa que posea el amuleto con sus nombres. El siguiente paso hubiera sido un conjuro en el que la parte narrativa se centrase por completo en el ataque contra la Virgen (sin mención alguna a Meletine, Sisinio, san Arsenio, Miguel, etc.), pero, hasta donde sé, no hay ningún conjuro contra Gelo que reúna esas características.

En mi opinión, el material que tenemos sugiere la siguiente explicación de este fracaso: siguiendo el modelo, consciente o no, de los conjuros egipcios protagonizados por Isis y Horus en los que la madre se identifica con la diosa y el niño con el dios, se ha intentado construir un conjuro cristiano protagonizado por la Virgen y Jesús. Este conjuro no ha surgido de modo independiente, sino que se ha intentado (sin mucho éxito) injertarlo en los conjuros que ya había contra Gelo, del tipo Sisinio-Meletine o Miguel. En el caso del primer tipo, la innovación estaba condenada al fracaso, pues los conjuros ya proporcionaban una figura femenina materna satisfactoria (Meletine). En el segundo tipo, las posibilidades eran mayores *a priori* (como testimonia G27), pero el éxito hubiera supuesto vaciar de funcionalidad al personaje masculino (el ángel o santo), en favor de un protagonismo de la Virgen eventualmente incómodo.

Una posibilidad de compromiso, sugerida por G27, hubiera sido caminar hacia un conjuro cuya parte narrativa contuviese los siguientes puntos: 1. La Virgen va a dar a luz. 2. Gelo se presenta para engañarla. 3. Un ángel o santo (Miguel, san Arsenio) intercepta a Gelo y salva a la Virgen y el Niño. Encontramos, de hecho, este esquema en un conjuro rumano del tipo Miguel: cuando san Sisoe desciende del monte de los Olivos se encuentra con la demonesa Avestitza y le pregunta a dónde se dirige. Esta responde que se dispone a engañar a la Virgen con sus ardides para arrebatarle el niño y beberse su sangre. El santo impide que el espíritu maligno lleve a cabo esta fechoría (Basset 1915: 268).

Un conjuro tal resulta simplista frente al tipo Sisinio-Meletine, al faltar en él motivos tan cargados de simbolismo como la construcción de la torre, la entrada

[817] La ubicación en Nínive (en vez de Nazaret) es desconcertante. El texto no permite asegurar si el encuentro tiene lugar cuando la Virgen acaba de dar a luz, aunque podemos suponer que seguramente es así.

simultánea en ella de Gelo y los santos, la huida de Gelo con el niño, el interrogatorio a los árboles y la prueba de la leche.

Parece, pues, justificado que esta versión incipiente no llegara a desarrollarse en Grecia (sí en Rumanía) más allá del estadio experimental que encontramos en G27. Los usuarios encontraron más satisfactorio, desde el punto de vista de la identificación de la madre, el tipo Sisinio-Meletine, y como alternativa más económica y sencilla se impuso el tipo Miguel, que no ofrece figura materna alguna. En ambos tipos, el protagonismo de la acción salvadora corresponde a figuras masculinas que representan a Dios [lo que se percibió como más satisfactorio que un protagonismo de la figura materna, según el tipo de Isis o el sugerido por la mención de Psello (G7) de Adrastea como valedora ante Gelo de los niños][818]. En el tipo Sisinio-Meletine, el valedor femenino (la madre) y el masculino (los santos, Dios) aparecen de hecho enfrentados dialécticamente, con victoria final de los segundos.

Los mensajes sobre la primacía masculina cifrados en la narrativa tuvieron, por tanto, un papel muy probable en el fracaso de un hipotético tercer tipo Virgen-Gelo[819]. La torre de Meletine se impuso sobre su posible rival, la cuna del Niño Dios.

29.5. Lesbos.

Los primeros hogares en recibir la visita de Gelo tuvieron que ser aquellos de su isla natal, Lesbos.

La conexión de Gelo con este lugar se concreta en dos testimonios: el de Safo (G1), que al mencionar el nombre de este personaje parece estar refiriéndose a alguien bien conocido por su auditorio, y el de Zenobio (G3), que refiere la leyenda sobre Gelo como una tradición lesbia.

Que la creencia se circunscribiera inicialmente a Lesbos encajaría bien con la posibilidad de que se trate de un préstamo oriental, progresivamente extendido en dirección oeste: los conjuros medievales y neohelénicos provienen de zonas muy diversas, como el Epiro, las Cícladas y la Magna Grecia.

Fuera de los dos testimonios indicados, no hay más referencias al origen local de la leyenda sobre el personaje. Si el escritor griego Myrivilis constató que la creencia seguía viva en Lesbos en el siglo XX, la labor más sistemática de los folkloristas ha demostrado que, de hecho, son muchas las zonas de Grecia donde el personaje continúa activo. Es

[818] Recordemos también, aunque no se trate de una figura materna, a Ártemis de Éfeso, que actúa como valedora femenina en el conjuro contra la demonesa Antaura: →§28.3.

[819] En el folklore neohelénico encontramos, no obstante, conjuros semejantes a los del tipo Miguel en los que el papel del ángel o santo es ejercido por la Virgen: así en la oración contra la ictericia editada por Stewart (1991: 227). La Virgen vehicula aquí un poder exterior masculino: exorciza a la demonesa en nombre de su hijo, Jesucristo (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ μου καὶ Θεοῦ μου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ).

significativo el hecho de que ninguno de los conjuros medievales proceden de Lesbos (aunque sí tengamos dos importantes testimonios de Naxos: G17, G18).

Probablemente deba considerarse simple coincidencia el notable parecido entre el personaje femenino Meletine (Μελετήνη, Μελετινή o Μελετινή, pero también Μελιτηνή o Μελιτινή) y la ciudad lesbia de Mitilene (Μιτυλήνη). Hubo, de hecho, una ciudad llamada Meletine, pero no en Lesbos, sino en Capadocia, Asia Menor: Flavio Josefo se refiere a ella en su libro sobre la guerra de los judíos (7. 1), y la sitúa cerca del Éufrates. El topónimo presenta, como el prosopónimo, variantes: Malatia, Malatya[820].

[820] Como prosopónimo, Meletine o Meletina no es tampoco inusual: la Iglesia ortodoxa honra la memoria de una mártir de este nombre, decapitada en época de Antonino Pío (138-161) y enterrada en Lemnos.

CAPÍTULO V
MOMENTO DE APARICIÓN

30. ¿Cuándo se manifiesta Gelo?

Para poder responder adecuadamente a esta pregunta, necesitamos atender a cinco dimensiones muy distintas del tiempo: la primera se refiere al ciclo vital humano (→§31); la segunda al ciclo del día y la noche (→§32); la tercera al ciclo de la semana (→§33); la cuarta al ciclo anual de las estaciones (→§34); y la quinta a la historia lineal, la sucesión de distintas épocas (→§35).

Una respuesta sencilla desglosada según estas categorías sería la siguiente: en el ciclo vital del hombre (→§31), Gelo interviene sobre todo durante el embarazo (→§31.1), en el parto (→§31.2), en el tiempo que precede al bautizo (→§31.3) y hasta el primer año de vida (→§31.4). En el ciclo diario (→§32), Gelo aparece en la noche, sobre todo a medianoche. En el ciclo de la semana, su día predilecto es el sábado (→§33). En el ciclo de las estaciones, las Yaludes aparecen en verano (→§34). Y, en el tiempo contado histórico (→§35), los conjuros sitúan el ataque de Gelo contra Meletine en un momento de la Antigüedad tardía.

31. ¿En qué momento de la vida humana ataca Gelo?

Aunque en ocasiones la amenaza de Gelo llega a hacerse tan genérica que abarca todos los males de los hombres desde que nacen hasta que mueren, hay una tendencia muy clara a circunscribir su ataque a los primeros momentos de vida del hombre, desde el seno de la madre (→§31.1), pasando por el parto (→§31.2) y llegando hasta el momento en el que se integra en la comunidad mediante el rito del bautismo (→§31.3) o, transcurrido un año de vida, pasa a estar bajo la protección de Adrastea (→§31.4).

En otras palabras: el objetivo prioritario de Gelo es impedir que los niños lleguen a nacer e integrarse en la comunidad. Para ello no solo atacará a los niños mismos, sino también a sus madres y a las nodrizas que los cuidan. Psello resume bien en G7 lo esencial de su caracterización cuando escribe que Gelo es «una potestad contraria a los nacimientos y los seres» (δύναμις τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος).

31.1. Durante el embarazo.

Numerosas complicaciones, que van desde un accidente hasta una enfermedad, pueden interrumpir el proceso del embarazo, provocando un aborto, o poniendo de algún otro modo en peligro la salud de la madre, del feto o de ambos.

Todas estas complicaciones son, potencialmente, obra de Gelo (aunque pudiesen darse también para ellas otro tipo de explicaciones), y el uso de los conjuros viene motivado por el deseo de evitarlas o, si ya han sucedido, conducirlas a un desenlace lo más favorable posible.

La primera mención a un ataque contra los niños en el seno materno aparece en el texto de Psello, G7. Escribe este autor que, según se cuenta, Gelo destruye tanto a los embriones como a cuantos escapan de la matriz:

> αὕτη γοῦν τά τε κουφορούμενα φησὶν ἀναιρεῖ, καὶ ὁπόσα τῆς μήτρας διολισθήσοι.

Dentro de los conjuros, la mención más directa al ataque contra el feto aparece en G35. Interrogada por el arcángel Miguel, la demonesa responde que se dirige al encuentro del bebé en el vientre de su madre:

> ὑπάγω νὰ εὕρω νήπιον εἰς τῆς μητρός του τὸν κόλπον[821].

Fuera de los conjuros, al hablar del uso traslaticio de Gelo como insulto (→§6) vimos que en la *Crónica* chipriota de Leontios Makhairas, unas viejas enviadas por la malvada reina Eleanora para hacer abortar por la fuerza a la dama Juana L'Aleman son denominadas por el autor γιλλοῦδες (libro II, →§234, en Dawkins 1932: 216).

31.2. En el parto.

Según uno de los manuscritos de la obra de Zenobio, Gelo murió cuando daba a luz (ἐν τῷ τίκτειν) (G3). Dado que su móvil es la envidia, el deseo de que las demás madres no gocen de lo que a ella le fue negado, es esperable que Gelo ataque especialmente a las mujeres en este duro trance. Así lo confirma el testimonio de las *Kyranides* (G9) al referirse a Gelo como *la que incomoda a las parturientas* (τὴν γελοὺν τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν).

Como ya apuntamos, en la *historiola* de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine el acto de abrir las puertas de la torre puede interpretarse como una referencia tanto a la penetración como al parto (→§29.3).

En el folklore hebreo, la relación entre la demonesa Lilith y el parto es transparente: cuando una mujer da a luz, la costumbre dispone que se cuelge un amuleto-conjuro contra Lilith sobre la cama de la parturienta. En un ejemplar del siglo XVII, del

[821] En el folklore árabe, la misma función la ejerce la demonesa llamada Karina. *If the Karina meets the pregnant woman, she will strike her in the body to try to cause a miscarriage* (Hurwitz 1992: 137). En el folklore hebreo, Lilith: *The Lilith also manage to prevent the birth of children by causing barreness, miscarriages, or complications during childbirth* (Patai 1990: 225).

tipo Miguel, Elías se encuentra con Lilith y esta le revela sus nombres secretos; a continuación añade: *Whenever you pronounce these, neither I nor my host will have the power, to enter the house of a woman in childbirth and to torment her.* (...) *Therefore, hang this amulet up in the room of a woman in childbirth* (Hurwitz 1992: 130).

Sintetizando las creencias que aparecen reflejadas en los cuencos mágicos de Nippur, escritos en arameo hacia el 600 d.C., escribe Patai (1990: 225): *A mother in the hour of childbirth and her newborn babe were especially vulnerable, and therefore had to be protected from the Liliths.*

La creencia se remonta, al menos, hasta Babilonia: se creía que la demonesa Lamashtu aparecía poco antes del parto en el paritorio para arrancar al niño del cuerpo de la madre, y que una vez extraído comenzaba a atormentarlo con fuego y calor, fiebre y escalofríos (Hurwitz 1992: 37).

31.3. El tiempo que precede al bautismo.

Los conjuros contra Gelo no hacen referencia explícita a una creencia que, sin embargo, tiene gran importancia a la hora de comprender estos textos.

En muchas culturas, desde que el niño nace hasta que se incorpora a la comunidad mediante un rito de entrada, se le considera especialmente susceptible al ataque de todo tipo de demonios.

El rito de entrada va asociado con mucha frecuencia a la asignación de un nombre. En la cultura cristiana, este rito es el bautismo; sus connotaciones específicas en la religión ortodoxa han sido estudiadas con acierto por Stewart (1991: 195-210)[822].

Desde que el niño nace hasta que es bautizado, no cuenta con la ayuda directa de Dios y es especialmente vulnerable a las asechanzas del Diablo y sus sirvientes (Stewart 1991: 196): de ahí la necesidad de procurarse una defensa especial, que sirva como sustituto temporal del bautismo.

Los conjuros contra Gelo son una forma de este tipo de protección, cuyo uso es especialmente importante durante este período, aunque pueda prolongarse más tarde.

En los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, la secuencia que abarca desde la entrada de los santos en la torre hasta que, con ayuda de Dios, recobran al niño de manos de

[822] En la religión hebrea, Lilith ataca especialmente a los niños en el período que precede a los ritos correspondientes de entrada en la comunidad. En el *Alfabeto de Ben Sirá* la demonesa declara: «No se me creó con otro propósito que el de dañar a los niños, ocho días (después del parto) a los varones y veinte a las niñas» (Hurwitz 1992: 120). A los ocho días se circuncida a los varones, que quedan desde ese momento integrados en la comunidad (Patai 1990: 224). Los veinte días no parecen corresponderse a ningún ritual semejante para las niñas, pero la idea de que la impureza de estas dura el doble (o algo más) que la de los niños está ya en el *Levítico*, 12, donde se dan las cifras de siete días (más el de la circuncisión) para los varones y dos semanas para las hembras.

Gelo puede entenderse como correlato simbólico del tiempo que transcurre entre el parto y el bautismo. La referencia a que los santos portan los misterios de Dios (G10, G11), que pese a cumplir un papel importante (sirve para convencer a Meletine de que debe abrir la puerta) está inmotivada en apariencia en el texto, se entiende bien como referencia al matrimonio y el bautismo (que son los medios socialmente previstos para encauzar la reproducción y evitar los riesgos asociados a la misma: evitar lo que Gelo representa).

Los niños cuyo bautismo no es efectuado perfectamente, κακοβαπτισμένοι, atraen durante toda su vida a los εξωτικά, especialmente a Gelo (Stewart 1991: 196). Por el contrario, aquellos que han sido bautizados propiamente están protegidos contra los ataques del maligno; de ahí que los conjuros enfaticen con frecuencia este hecho, como vemos, dentro del *corpus* que examinamos, en G24:

> ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα (...) ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ βαπτισμένος ἔναι καὶ μυρωμένος καὶ οὐ δύναται κακὸν ὑπομένειν οὔτε ἡμέραν οὔτε νύκταν.
>
> *Te conjuro a que no entres en Fulano, siervo de Dios,* (...) *porque el siervo de Dios está bautizado y ungido y no puede padecer mal ni de día ni de noche.*

En el folklore paraguayo, la incompatibilidad entre los demonios y el bautismo se expresa narrativamente: cuando el asustachichos llamado Yasy Yateré se lleva a los niños, les borra la marca del bautismo. Para volver a integrarlos en la comunidad, es preciso bautizarlos por segunda vez (lo que es inaceptable teológicamente hablando, pues negaría la cualidad indeleble del bautismo).[823]

31.4. Primer año de vida del bebé.

En su opúsculo sobre Gelo (G7), Psello nos proporciona una noticia muy interesante que no vuelve a aparecer en ningún otro de los testimonios sobre el personaje. Nos dice que el tiempo para obrar la destrucción de los niños le ha sido fijado en el primer año de edad, pues luego Adrastea la tiene atada:

> χρόνος αὐτῇ τῆς ἀναιρέσεως ἐνιαύσιος ὥρισται· εἶτα δὲ δεσμεῖ αὐτὴν ἡ Ἀδράστεια.

Es evidente que esta noticia es una variación del motivo más genérico ya apuntado: el niño es especialmente susceptible de ser atacado por Gelo durante un

[823] V. Blache 1979: 4, →E§40.5.

período de tiempo, después del cual queda integrado en la comunidad y relativamente a salvo.

El hecho de que el término sea de un año y la protección venga de un personaje de la mitología pagana contrasta con la creencia más común de que el plazo de máximo riesgo es el que precede al bautismo y la protección del mismo, que viene de Dios. La creencia, aunque no esté documentada en otras fuentes anteriores, es claramente pagana y puede ponerse en relación con el conjuro del siglo III d.C. contra Antaura, en el que es Ártemis de Éfeso quien impide a la demonesa hacer el mal a los hombres (→§28.3).

En la evolución de los conjuros que nos ocupan hay una tendencia muy marcada a hacer desaparecer los valedores sobrenaturales femeninos (compárese el papel principal de Isis y Ártemis en los conjuros más antiguos con el intento fallido de dar una relevancia semejante a la Virgen; →§29.4). Los procedimientos mágicos de Meletine, de tipo dinamista, resultan baldíos, y es solo la intervención de Dios, a través de sus emisarios masculinos, la que permite salvar al niño. Adrastea, que debía ser una figura importante en la religiosidad popular, no vuelve a aparecer nunca en los textos sobre Gelo que conocemos.

En cuanto al plazo en sí, es poco lo que puede decirse: lo mismo que los veinte días en que el *Alfabeto de Ben Sirá* cifra el máximo peligro para las niñas hebreas, no parece que el término del primer año estuviese marcado por ningún rito especial de integración a la comunidad. No obstante, si el mayor nivel de mortalidad infantil se daba *de facto* en el primer año de vida, es razonable que se pensase que el niño que alcanzaba esa edad había superado una prueba y sería en adelante menos propenso a lo que un ataque de Gelo implica.

La referencia a que Adrastea *ata* a Gelo posee, en todo caso, una resonancia mágica indudable: δέω y δεσμέω (denominativo de δέσμα) tienen una acepción técnica mágica que resulta aquí insoslayable[824], pues en los textos se nos dice que Gelo *ata* (δεσμεύω, ἀποδένω) a su vez a sus víctimas, v.g. G29: ἐγὼ τὰ νήπια ἀποδένω y es *atada* por sus enemigos: δένουσί με ἄγγελοι ἀρχάγγελοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (G29).

A partir del sentido original (atar a una imagen de A es, por magia simpática, atar a A; decir que se ata a A es, en una frase performativa, tanto como atarla efectivamente), el verbo puede llegar a significar genéricamente *hechizar*, pero el matiz es siempre agresivo y el resultado que se espera es, generalmente, inmovilizar a la víctima del hechizo (como si se la atara).

[824] Sobre los καταδέσμοι o ligaduras en la magia griega v. Faraone y Obbink 1991.

En G20 la atadura se efectúa directamente sobre el cuerpo de la demonesa, no sobre una imagen suya: προσέταξε δεσμευθῆναι αὐτὴν ταῖς θριξὶ, *ordené que la ataran de los cabellos*.

Si a partir del año se contaba con que Adrastea impidiese por su propia voluntad los movimientos de Gelo, o si se realizaba algún rito mágico para asegurarse de que así fuera (implicando quizá el uso de imágenes de la demonesa) es algo que los datos disponibles no permiten, por el momento, dilucidar.

32. ¿En qué momento del día es más probable su ataque?

La vinculación de los seres malignos a la noche es un motivo ubicuo en el folklore, que viene asociado a una serie de oposiciones binarias (luz / oscuridad, calor / frío, vida / muerte) también universales.

No puede sorprendernos, pues, que Gelo (lo mismo que Empusa: →E§38.2) ataque preferentemente al caer la noche, especialmente a la hora de medianoche. G10, G11 y G15 coinciden en situar en este momento (μεσονύκτιον) la muerte del hijo de Meletine a manos de Gelo; G12 emplea una expresión sinónima (περὶ μέσης τῆς νυκτός). En G17 y G18 son los propios santos, hermanos de Meletine, quienes llegan a medianoche.

También las Yeludes atacan, según el tratado atribuido a Juan Damasceno, de noche (νυκτὸς: G5), y en G20 la demonesa se presenta como la que no duerme de noche (Ὀβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω).

Los nombres secretos de Gelo contienen también referencias inequívocas en este sentido: Ἥσκιον τῆς νυκτός (→§11.25), Νυκτοπατοῦσα (→§11.40), Σελήνη (→§11.46).

Dado que los demonios tienden a invertir el comportamiento de los hombres, es lógico que velen cuando estos duermen. Este razonamiento, que se aplica a la noche, también afecta al otro momento especialmente propicio para la aparición de demonios, el mediodía (→E§38.1), tiempo de la siesta. Aunque los textos no nos presentan a Gelo atacando en esta hora, el hecho de que uno de sus nombres secretos sea precisamente Μεσημβρία (→§11.35) es evidencia suficiente de que así sucedía.

La caracterización simultánea de la pareja mediodía / medianoche como dos momentos de máximo peligro (y que se corresponden con períodos de inactividad humana: la siesta, el sueño nocturno), asociados entre sí, es muy adecuada: los

exorcismos griegos se refieren con frecuencia a la actividad especialmente insidiosa de los demonios a mediodía y a medianoche (Stewart 1991: 216).[825]

33. ¿En qué día de la semana ataca especialmente Gelo?

Aunque en G16, en un afán exhaustivo por evitar que ataque en ningún momento, la lista de los nombres secretos de la demonesa contiene referencias a todos los días de la semana (→§11.24), G15, G17, G18, G19 y G34 se inclinan en cambio por un único nombre, Σαββατοῦσα (→§11.45), *la del sábado*.

Como vimos en→§11.45, la elección viene motivada por el hecho de que el sábado es en el folklore griego el día preferido de las brujas (cf. el *sabbath* = aquelarre) y otros seres malignos. En el calendario antiguo, es además un día liminar, el séptimo y último.[826]

34. ¿En qué momento del año se manifiestan las Yeludes?

Al estudiar el personaje de Empusa, vimos que se daba una coincidencia significativa: dentro del ciclo diario, se la situaba especialmente en el momento de máximo calor, el mediodía (→E§38.1) y dentro del ciclo anual, había motivos para localizarla también en el momento más tórrido, la canícula.

Que Gelo comparte esta doble caracterización viene sugerido por G45, tradición popular neohelénica de la isla de Miconos, en la que las Yeludes aparecen asociadas a los momentos de máximo calor estival:

> εἶδαν πολλὲς τὸ καλοκαίρι τὶς Γελλοῦδες νὰ πλένουν· μὰ ἅμα τὶς ἰδῇ καμμιά, ἀμέσως ἀφανίζονται. Καμμιὰ φορὰ τὸ καλοκαίρι, ὅταν κάνῃ πολλὴ ζέστη καὶ δὲ σειέται φύλλο, σηκώνεται ἕνας ἀνεμοστρόφιλας, ποὺ συνεπαίρνει φύλλα κι ἀγκάθια κι ὅτι βρῇ μπροστὰ του· καὶ ἡ ζέστη γίνεται μεγαλύτερη, ποὺ πολλῶν φουσκαλιάζουν ἀπ᾽ αὐτὴ τὰ χέρια ἢ ὅ,τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματός των εἶναι γυμνό. Ὅποιος λοιπὸν βγάζει φοῦσκες, λέει πὼς οἱ Γιαλλοῦδες τὸν πιάνασε, καὶ τοῦ δίνουν ἁγιασμὸ καὶ τοῦ κάνουν εὐκέλαιο γιὰ νὰ γιατρευτῇ. Σ᾽ ἐκεῖνο τὸν ἀνεμοστρόφιλα ἢ ὕστερα ἀπ᾽ αὐτὸν εἶναι ποὺ φαίνονται οἱ Γιαλλοῦδες.

[825] La misma creencia de que los demonios actuan especialmente a mediodía y medianoche ya se daba en Asiria (Arbesmann 1958: 17), y la encontramos también en la *Farsalia* de Lucano (III, 423-5) y en el folklore eslavo (sobre los vampiros: Caillois 1937b: 156 n. 5).

[826] Cuando se coloca a Gelo en un período histórico determinado, se prefiere también el final de un ciclo: el reinado del último rey (→§34).

Muchas han visto en verano cómo lavan las Yeludes. Pero tan pronto alguien ve a una, al punto desaparecen. Alguna vez, en verano, cuando hace mucho calor y no se mueve una sola hoja, se levanta un torbellino, que arrastra las hojas y espinas y cuanto encuentre a su paso; y el calor arrecia tanto que a muchos se les llenan de ampollas las manos o cualquier otra parte del cuerpo que lleven desnuda. Al que le salen ampollas, dicen en fin que las Yaludes lo cogen y le dan agua bendita y le aplican aceite sagrado para curarlo. Con ese torbellino o justo después es cuando se aparecen las Yaludes.

Se constelan alrededor de Gelo varias ideas relacionadas entre sí: el fuego y la fiebre (→§11.57, →§12.17, →§19.4), el mediodía (→§32), el verano, el torbellino (→§22.2).

35. ¿En qué época sucedió la historia de Meletine?

El tipo de conjuro que nos ocupa contiene una parte narrativa referida al pasado (bautizado por algunos estudiosos como *historiola*) y una aplicación práctica de esos sucesos al presente. Generalmente, el pasado en el que se sitúan los hechos es mítico y remoto, aquel tiempo distinto al nuestro al que Mircea Eliade solía referirse, utilizando la expresión común en la *Vulgata* (v.g. *Génesis* 14:1, *Mateo* 11:25), como *in illo tempore* (v. por ejemplo Eliade 1973: 63-6, 84-92).

En los conjuros del tipo Sisinio-Meletine hay una tendencia a colocar los sucesos de la narración en un tiempo que, en principio, no puede considerarse propiamente mítico, sino histórico: la Antigüedad tardía, los últimos tiempos de la Roma imperial.

G10 y G11 colocan la acción durante el consulado del rey Laurencio (ὑπὸ τῆς ὑπατείας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως), mientras que G12 lo hace en el reinado de Trajano (ἐπὶ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ) y G15 elige el de Aureliano, el último rey (ἐπὶ τῆς βασιλείας Αὐρελιανοῦ τοῦ ὑπάτου βασιλέως). G17 duda entre Aureliano y Ambrosio, mientras que G18 lo hace entre *Abrosio* y *Abrosiano*[827].

En G15, G17 y G18 se añade una información interesante: los santos, destacados en Arabia, luchan a las órdenes del rey Abgar (Αὐγάρος), probablemente Abgar V de Osrhoene: la tradición afirmaba que Jesús había enviado una carta a este monarca, misiva milagrosa que curó al soberano de la gota que padecía y sirvió como protección a la ciudad de Edessa. Una copia del escrito fue colocada como amuleto apotropaico a la entrada de la ciudad (Procopio, *Bell. Pers.* 2.12). Como observa Greenfield (1989: 95 n. 20):

[827] G13, texto trunco, comienza demasiado tarde para saber en qué tiempo se sitúa la acción. G16 no da ninguna referencia cronológica precisa, pero comienza diciendo que Sinesio, Sines y Sinodoro eran soldados en Roma.

the general similarity of concept and function between Jesus' letter to Abgar and the Sisinnios Gylou story and the use of both in much the same geographical areas over a long period of time probably explains the apparent cross-reference in this group of texts.

Bajo la disparidad de nombres, se manifestan dos tendencias claras. Una, muy genérica, es colocar la historia durante el reinado de un emperador romano (y parece natural que se elija a un emperador famoso, como Aureliano o Trajano). Otra, más específica, es elegir el fin de un ciclo: no un emperador cualquiera, sino el último de todos (título que se concede erróneamente a Aureliano).

La ambientación oscila entre los siglos segundo y tercero, tiempos de lucha entre el paganismo y la creciente religión cristiana: el reinado de Trajano (98-117) y el de Aureliano (270-275). Este último aparece descrito por la tradición cristiana como feroz y sanguinario (Blázquez 1989: 284-91).

Los nombres de Laurencio y Ambrosio no se corresponden con ningún emperador romano.

La elección del rey Abgar y las referencias a la Virgen situan la acción en el fin de un mundo muy concreto: el paganismo, el mundo antiguo que perece con la encarnación de Cristo. Una de las manifestaciones de ese mundo viejo es el miedo a los demonios, y las técnicas mágicas apotropaicas dinamistas: la parte narrativa del conjuro es una descripción de cómo ese miedo queda, si no eliminado, paliado en gran medida por una nueva magia más poderosa: la cristiana. Tanto el bebé de Meletine como el propio Cristo quedan salvados de Gelo por el poder de Dios.

El último rey, el último momento del paganismo: el final de un ciclo y el comienzo de otro marcado por la religión de Cristo. El tiempo elegido no es el mítico, exterior a la historia, sino una epifanía concreta de Dios, un momento santificado de la Historia. La derrota de Gelo, la adquisición de un método realmente efectivo para alejarla, serían un aspecto más de la *muerte del dios Pan* en la que los cristianos vieron una muestra del tiempo nuevo.

Estos rasgos pertenecen a las tendencias subsconscientes que vertebran la tradición de este tipo de conjuro: ello significa que, de hecho, pueden aparecer y aparecen en los textos rasgos inconsistentes con dichas tendencias. Así, un imperativo que contraría dichas líneas de fuerza es el de acercar la historia a la realidad de los usuarios del conjuro, a su tiempo: ello explica el fraglante anacronismo de G12: la historia se sitúa al comienzo en el reinado de Trajano, pero al final de la historia los santos son recibidos con fervor en Constantinopla.

La tendencia, propia de la *historiola*, a superponer los hechos sucedidos *in illo tempore* (el de la narración) con los actuales se expresa en el hecho de que, en G16, los

niños a los que se desea proteger con el conjuro aparecen junto al nombre del hijo de Meletine, como si fuesen a la vez hijos fictivos de esta y de su verdadera madre. Cuando Meletine se encierra en la torre, lleva consigo a estos niños, y cuando se queja de la muerte de su vástago también los incluye en su lamento.

Esta mezcla de planos se aviene mal con la tendencia del cristianismo a rememorar fielmente lo sucedido («haced esto en conmemoración mía»), sin alterarlo ni propiamente revivirlo. Estamos ante una superposición semejante a la que se daría en un cuadro de la Última Cena en el que el pintor hubiera introducido a su cliente como uno más de los comensales.

CAPÍTULO VI
FAMILIA

36. ¿Tiene Gelo alguna familia?

Esta pregunta se desdobla en dos: la primera se refiere a los ancestros de Gelo, la segunda a sus descendientes.

Sobre el primer interrogante, nada nos ofrecen los textos en los que Gelo aparece como una demonesa (→§16): cabe suponer que se pensaba en ella como un ser inmortal cuyo origen se remontaría a la noche de los tiempos; en los pocos escritos más antiguos en que se habla de ella como una muerta prematura (G1-G6), la cuestión de la familia a la que pertenecía esta doncella está también completamente obviada. Solo el folklore neohelénico sitúa (en ocasiones) a las Yaludes, concebidas como εξωτικά (→§18), como hijas de una familia humana: pero lo decisivo para su conversión en criaturas sobrenaturales no son sus padres, para los que ningún requisito ni caracterización especial se plantea, sino el momento en el que nacen

Sobre la segunda cuestión, los textos nos dan una respuesta más clara, que de nuevo conviene matizar en función de la idea que se tenga de Gelo.

Como ἄωρος, la respuesta es negativa: de hecho, es precisamente el hecho de no haber llegado a ser madre lo que convierte a esta virgen un peligroso espectro (→§15). Es una madre frustrada, o, si se prefiere, una Antimadre (→§36.1).

Como demonesa (→§16), la cuestión nos lleva a la controversia sobre el sexo de los ángeles y su capacidad para engendrar. La religión popular nunca compartió el punto de vista de los teólogos sobre estos puntos, y los textos nos ofrecen ejemplos en los que la demonesa aparece como madre de las pasiones o padecimientos humanos (→§36.2) y como madre de otros demonios (→§36.3). Si lo primero puede interpretarse como una figura retórica, no parece que la misma explicación valga para desestimar lo segundo.

36.1. Gelo como madre fallida

El texto de Zenobio (G3), tal como aparece editado por Von Leutsch y Schneidewin, nos dice que Gelo era una virgen (παρθένος) que murió prematuramente (ἀώρως ἐτελεύτησε) (→§15). El aparato crítico recoge un dato importante, que no parece haber sido considerado en anteriores estudios sobre el personaje: precisa que Gelo era una virgen que murió durante el parto (παρθένος, ἣ ἐν τῷ τίκτειν ἐτελεύτησε)[828].

[828] Cf. la observación de Johnston (1999: 236): *A* parthenos *does not become a* gynê *until she has borne children from her husband.*

La muerte durante el parto, nada infrecuente, trunca en el momento clave la trayectoria vital de la mujer, de la que se espera que pase satisfactoriamente primero de soltera a casada y luego al *status* definitivo, el de madre.

Al ver interrumpida su vida antes de recorrer esta trayectoria predeterminada, Gelo (y en general las ἄωροι) son concebidas como mujeres incompletas: esta falta es la que impide que se integren satisfactoriamente en la sociedad de los muertos y las sitúa en un terreno de nadie entre ambos mundos, el de los vivos y el de los difuntos. La muerte les impide participar del primero; debido a su inmadurez, no puede integrarse plenamente en el segundo.

El concepto de *muerte prematura* puede aplicarse, en un sentido muy genérico, a muchas situaciones: desde la mortalidad infantil, pasando por la niñez y la adolescencia y llegando incluso a madres que han llegado a tener hijos (pero aún tienen responsabilidades que cumplir con ellos). Sin embargo, no cabe duda que la muerte durante el parto es la expresión más dolorosa de cómo el ciclo de la vida se ve interrumpido por una desgracia.

Por un mecanismo de proyección fácil de comprender, se atribuyen a la madre difunta sentimientos de impotencia y rabia (socialmente admisibles) y otros de envidia por la suerte más favorable de otras madres (socialmente más comprometidos). Esta proyección lleva a que los sentimientos de lástima por la difunta puedan fácilmente dejar paso a otros de temor.

La naturaleza espontánea de todo el proceso es explicación suficiente para el hecho de que la creencia en la *madre frustrada* como fantasma maligno aparezca en numerosas culturas, sin que quepa contar con una explicación difusionista.

Gelo es el mejor ejemplo de esta creencia en la cultura griega. Si bien su caracterización como muerta prematura deja relativamente pronto paso a su visión como demonesa (en la que la razón de su inquina contra las madres y sus hijos no aparece suficientemente motivada), el tema de su incapacidad para ser madre persiste: lo encontramos en uno de sus nombres secretos, Ἀτικνοῦσα o Ἀτεκνοῦσα (→§11.12), «la que no tiene hijos».

Este y otros nombres admiten una doble lectura, intransitiva o causativa: puede entenderse que describen a la demonesa o que describen a las madres que sufren su ataque. En origen, ambas explicaciones no eran disyuntivas: al arruinar la maternidad de estas mujeres, Gelo las convertía en lo mismo que ella era, una madre frustrada.

Aun cuando Gelo ya no aparece presentada como el fantasma de una mujer mortal, las claves de su actitud parecen seguir estando en su condición de negativo de la figura materna: es la no-madre, aquella cuyo comportamiento invierte el de una buena

madre (mata a sus hijos en vez de cuidarlos; en vez de expulsar a los niños de su vientre por la vagina, los incorpora al mismo por la boca).

36.2. Gelo como madre de demonios.

Cuando Gelo deja de ser concebida como el fantasma de una doncella muerta prematuramente (→§15), hay una fuerte tendencia a conservar los rasgos propios de una madre frustrada (→§36.1). Al mismo tiempo, sin embargo, se abre la posibilidad de hacer de este personaje una madre fecunda, pero no de seres humanos, sino de demonios.

La tendencia a acercar a Gelo a la figura de Lilith, semejante en cuanto enemiga de madres y niños, pero distinta en otros aspectos (principalmente en el hecho de que Lilith posee una acusada faceta de seductora diabólica que está presente en otras ogresas griegas, como Lamia o Empusa, pero nunca en Gelo) puede haber desempeñado un papel en el único texto, G25, en que se hace a Gelo progenitora de una estirpe diabólica [madre de Belcebú –Βελζεβουήλ–, de otro demonio llamado Σαζαήλ o Σαχαήλ, y de doce espíritus inmundos causantes de enfermedades o padecimientos].

Aunque la comparación con los demás textos del tipo Miguel deja pocas dudas sobre la pertenencia de G25 a este tipo, y por lo tanto sobre la identidad con Gelo de la demonesa que lo protagoniza, el nombre que se da a esta no es Gelo ni otros de los comúnmente asociados a ella (como Ἀβυζοῦ), sino otros peculiares, en los que ya nos hemos detenido: Μονοποδάρενα (→§13.9) y Δαλιδᾶ (→§13.4)[829].

Este último nombre, que en castellano suele escribirse Dalila, tiene connotaciones de seductora diabólica que la acercan a Lilith y la alejan de la imagen más común de Gelo. El conjuro atestigua, por tanto, un desarrollo innovador de la tradición sobre Gelo, en que se cambia el nombre y se le atribuyen al personaje rasgos tomados de otras ogresas, como Lilith, Lamia o Empusa[830].

Fundamentando esta visión de la demonesa como madre de demonios está su papel como origen de múltiples enfermedades y padecimientos que afectan a los hombres: cuando estos se contemplan a su vez, como un simple recurso retórico (personificación) o por una verdadera tendencia animista, como seres vivos, demonios, entonces se llega a la formulación de que Gelo es la madre de estos espíritus de la

[829] El texto se aparta también en otros puntos de los demás conjuros del tipo Miguel: al lado del ángel aparece el propio Jesucristo, y al final del conjuro se prescribe un ritual mágico sin paralelos en los demás exorcismos contra Gelo.

[830] Común a las tres es la caracterización como seductoras terribles. Específico de la Empusa el motivo de la *pata sola* o Μονοποδάρενα, mientras que el motivo de la demonesa que engendra a su vez demonios no se da en ninguna de las ogresas griegas, y sí en Lilith.

enfermedad, o, dicho de otro modo, que es la *madre de los padecimientos* (→§13.8, →§36.3).

36.3. Gelo como madre de los padecimientos.

En G25, además de ser progenitora de los demonios Belcebú y Sazael o Sacael (→§36.2), la demonesa lo es de doce hijos:

> ὡς ὑπήγαινεν ὁ Βελζεβουὴλ καὶ ὁ Σαζαὴλ καὶ ἡ μάνα του ἡ μονοποδάρενα τὰ ὀμ(μ)άτιά της εἰς τὸν ὀπιστόλικον αὐτῆς, τὰ ὀνύχια αὐτῆς εἰς τὰς πτέρνας καὶ ἐβάσταζον τὰ ιβ᾽ παιδικὰ τὸν κλαίοντα, τὸν στέλλο(ν)τα, τὸν λαβρίζοντα, τὸν ἐξισπῶντα, τὸν ὀλιγοθυμῶντα, τὸν ὀγκαρίζοντα, τὸν ἀδαυστὶν (sic) κράζοντα, τὸν ὀπτύοντα, τὸν κρού(ο)ντα εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα καὶ οἱ βοασμοὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνουσιν
>
> *cuando iban Belzebuel y Sazael y su madre la Patasola (sus ojos en la retaguardia, sus uñas hasta los talones) y llevaban sus doce hijos: el que llora, el que envía, el que se abalanza, el que persigue* (?)*, el que apoca, el que hincha, el que grita insomne, el que asa, el que golpea en la cabeza de Fulano, siervo de Dios, y sus gritos suben hasta el cielo*

Los nombres de estos doce hijos de la demonesa (que cumplen una función similar a la de los doce nombres secretos) describen síntomas o afecciones de un enfermo atacado por el espíritu maligno de la enfermedad, que no podemos especificar, a la que todo el conjuro está dedicado (τὸ ἀδελφικόν).

Puesto que Gelo provoca todos estos padecimientos (πάθη, παθήματα), está a la mano considerarla, literal o metafóricamente, su madre. El título de μητὴρ τῶν παθημάτων se le aplica, literalmente, en G19, G34 y G39; pero la idea aparece expresada, sin recurrir a la imagen del parentesco, en varios pasajes de los conjuros del tipo Miguel, p. ej. en el mismo G34, donde Gelo afirma ser la Abizu de los setenta y dos padecimientos y medio de los hombres (εἶμαι ἡ ᾽Αβυζοῦ ἐκ τῶν 72 ½ παθήματων τῶν ἀνθρώπων); en G19 utiliza casi las mismas palabras (εἶμαι ἡ ᾽Αβυζοῦ, ἀπὸ τὰ ἑβδομήκοντα δύο ἥμισυ παθήματα τῶν ἀνθρώπων).

En este modo de expresar la relación, Gelo no aparece literalmente como origen de los padecimientos, sino teniendo su origen (ἐκ, ἀπό) en ellos. La razón de esta aparente discrepancia está probablemente en el doble movimiento por el que los padecimientos van de Gelo al enfermo (siendo ella su origen) y el curandero o sanador,

observando los padecimientos, va hasta Gelo (siendo los padecimientos origen de la acusación o atribución).

Otro modo de expresar la relación entre Gelo y los padecimientos que suscita es diciendo que los posee (ἔχει): de ahí la fórmula ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων que aparece en G21 y G28.

En el pensamiento mágico, estos παθήματα o πάθη se personifican fácilmente: no hay lugar a la distinción entre la enfermedad o el síntoma y el espíritu que los provoca. Así, ya en G8 vemos que se exorciza a los padecimientos impuros, usando el sintagma ἀκάθαρτα παθήματα, de modo paralelo al más común ἀκάθαρτα πνεύματα.

Gelo es así origen de los padecimientos que causa, madre de los espíritus que los provocan: una y otra afirmaciones resultan, en la concepción del mundo de los conjuros, variaciones intercambiables de la misma idea.

Un epíteto notable es el que aparece en G37, μιαροτέκτονη, «engendradora de inmundicia».

CAPÍTULO VII
LAS VÍCTIMAS DE GELO

37. ¿Quiénes sufren los ataques de Gelo?

La naturaleza rencorosa de Gelo le lleva a provocar todo el daño posible a las familias humanas: si, en su primera concepción como ἄωρος (→§15), sus ataques se dirigen contra los niños y sus madres (y lo mismo sucede cuando se ve a las Yaludes como mortales, como brujas: →§17), en el momento en que pasa a ser vista como demonesa (→§16), el arco de sus víctimas se amplía, extendiéndose a los animales domésticos, la casa en su conjunto y los lugares exteriores a la misma, pero claves para la vida humana: arroyos, fuentes.

Tres tipos de víctimas podemos, pues, determinar: las humanas (→§38), las animales (→§39) y las inanimadas (→§40).

Dentro de las primeras, las principales y más antiguas son las madres (→§38.1), sus bebés (→§38.2) y las nodrizas que los cuidan (→§38.3); pero la acción de Gelo llega a extenderse a muchos colectivos humanos. Dentro del hogar, son objetivos predilectos las mujeres como ella: las vírgenes (→§38.4), las jóvenes esposas (→§38.5). Las relaciones familiares, los lazos de afecto, excitan también el rencor de la demonesa, que desea separar a los cónyuges (→§38.6), a los hermanos (→§38.7), a padres e hijos (→§38.8) e incluso a los amigos (→§38.9). Ese otro cuerpo solidario, semejante y distinto a la familia, que es la Iglesia está también en su punto de mira: Gelo enemista entre sí a los sacerdotes (→§38.10) y depone a los obispos (→§38.11). Los marinos, en fin, por aventurarse en un espacio propio del espíritu maligno se arriesgan especialmente a sus ataques (→§38.12).

Los animales (→§39) que sufren las atenciones de la ogresa son aquellos que mantienen la economía domestica: los rebaños de vacas y ovejas (→§39.1) y los toros (→§39.2), que aparecen cargados de un simbolismo particular.

De entre los vegetales (→§40), los árboles frutales (→§40.1) y las cosechas en general (→§40.2) están también amenazadas por Gelo.

De los objetos inanimados (→§40), la casa, el edificio que aloja a la familia, es objeto de una inquina particular (→§40.1), que se extiende a las fuentes y arroyos cuyas aguas mantienen vivos a los hombres y a sus rebaños (→§40.2)

38. Víctimas humanas.

La envidia y el odio de Gelo se dirigen hacia los seres humanos: todo cuanto haga, esté dirigido contra el cuerpo mismo de hombres y mujeres o contra sus bienes particulares (rebaños, casas) o comunitarios (recursos hidraúlicos), tendrá como fin el dañarlos.

La comunidad se mantiene unida por lazos de afecto (en especial los familiares y los religiosos —siendo idealmente la Iglesia una segunda familia más amplia, la de los «hermanos en Cristo»—) y se reproduce mediante la unión de ambos sexos, santificada por el matrimonio. Gelo actuará disolviendo dichos lazos (trocando el afecto en aborrecimiento) y obstaculizando la reproducción e integración satisfactoria del niño en la familia y la sociedad.

Esta tarea obstructora se manifestará en todos sus niveles: separando a las parejas para evitar la concepción, atacando al feto cuando aún está en el vientre, presentándose en el momento del parto y atacando en los días o meses siguientes a la madre (→§38.1), al niño (→§38.2) y a las nodrizas que lo cuidan (→§38.3).

Las mujeres serán objeto preferencial de sus ataques: intentará incapacitar a las vírgenes (→§38.4) y a las esposas jóvenes (→§38.5) para que no lleguen a ser madres.

Una vez formada la familia, conspirará para destruir todos los afectos que la vertebran: el de los cónyuges (→§38.6), el fraternal (→§38.7) y el paterno-filial (→§38.8). Superando el marco familiar, atacará los lazos amistosos (→§38.9). La familia fictiva de los creyentes también recibirá la visita de su discordia: enemistará a los sacerdotes (→§38.10) y depondrá a los obispos (→§38.11).

Un caso especial es el de los marinos (→§38.12), que por aventurarse en un espacio que es propio de Gelo son objeto de una animosidad particular: los barcos, como las casas, son hogares donde conviven personas a las que es posible enemistar o cuya débil protección es fácil destruir mediante la tormenta.

38.1. Las madres

Las mujeres deshechas de parir
(Valle-Inclán, *Rosa del caminante*).

Según la caracterización más antigua que nos es accesible, las madres son aquello que Gelo quiso y no pudo ser. De ahí su deseo rencoroso de que las demás mujeres compartan su desdicha: un deseo que también encontramos en Lamia y en otros personajes tipológicamente semejantes, como Lamashtu, y que entra dentro del tipo general de la envidia (que otros no disfruten de aquello que yo deseo y no tengo: →§27.3).

Los personajes de Meletine (G10, G11, G12, G13, G15, G16, G17, G18) y la Virgen María (G15, G17, G18, G27, G29, G37) ofrecen a las madres que han sido objeto de las atenciones de Gelo o temen serlo un espejo en el que mirarse: el personaje de Meletine tiene la ventaja adicional de ofrecer (al menos en algunas de las versiones de la historia) una evolución desde la maternidad salvaje o irresponsable a la santificada por Dios y protegida por este de los peligros que Gelo representa. En otras palabras, su historia ilustra las distintas alternativas que se le ofrecen a una posible madre, culminando con la única aceptable: la que va unida al matrimonio y el bautismo (→§29.3).

Entre los nombres secretos de Gelo, encontramos uno tan significativo como Μητέρων ὀδυρμός (→§11.36), «el lamento de las madres». Si nos preguntamos por la razón de ese lamento, llegamos a la doble naturaleza del ataque de la demonesa contra las madres: las ataca directamente, tratando de provocarles un aborto, llenando su embarazo de molestias y dolencias, intentando que el parto sea mortal para ellas, provocándoles fiebre y debilidad post-parto, incapacitándolas para dar el pecho; las ataca, también, hiriendo al objeto de su cuidado y afecto: sus hijos (→§38.2).

Centrándonos ahora en el cuerpo de la madre, podemos distinguir dos zonas susceptibles del ataque de Gelo: el vientre donde se aloja el bebé y los senos que permiten amamantarlo. El vientre es objeto de ataque antes del parto, durante el mismo y en las semanas siguientes, correspondiéndose la acción del espíritu maligno con los problemas ginecológicos más comunes.[831]

Sobre el ataque durante el embarazo (→§31.1) y durante el parto (→§31.2) ya nos hemos detenido. Examinemos ahora las evidencias relativas a las dolencias posteriores al parto.

Uno de los nombres secretos de Gelo, Γουφοκτήρ (→§11.15), puede interpretarse, como vimos, como «la que hace arder en el paritorio» o «la que abrasa las caderas». Esta y otras referencias parecen aludir a la fiebre, síntoma de las infecciones que siguen con frecuencia al parto.

El aspecto en que más hincapié hacen los textos es la incapacidad de la madre para dar el pecho: se nos dice que Gelo enfría la leche (ἐγὼ ποιῶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν ψυγῆναι: G21; ψύχειν: G28) o, por el contrario, la abrasa (τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω: G37), la cierra (γάλα σφῖξαι: G22) o la seca (γάλα αὐτῶν ξηραίνω: G26; ξηραίνων: G29; τὸ γάλα των ξηραίνω: G33, G34). La idea de que Gelo seca los pechos aparece también en uno de sus nombres secretos, Ξιρομαστου (→§11.41)[832].

[831] En estas dos mismas áreas que defienen el cuerpo femenino se centran los sátiros que aparecen torturando a Lamia en un lécito ateniense (→L§39).

[832] Impedir que las madres puedan amamantar a sus hijos es una fechoría común de las ogresas. Así, de la Madre de los Niños árabe escribe Kremer (1899: 34-5) que ella causa todos los desastres de la casa y tiene la

En ocasiones, Gelo suplanta al niño y bebe la leche materna, provocando ardor en los senos (ἐγὼ πίνω τὸ γάλα τῶν γυναικῶν καὶ ἀποφρύσσουν οἱ μαστοὶ αὐτῶν: G19)

Este motivo debe ponerse probablemente en relación con su metamorfosis en serpiente (→§23.2). La creencia de que las serpientes y otros reptiles se acercan a las madres y beben la leche materna de sus pechos es común en el folklore europeo, por ejemplo en el gallego. Hablando de este último escriben Antón y Mandianes (1995: 111):

> *Es bien conocido que las serpientes adoran beber leche. De vez en cuando, la serpiente entra en las casas donde hay alguna mujer o alguna vaca criando y mama por ellas. «Vieron entrar por un agujero que había debajo de la artesa, una serpiente que fue subiendo, subiendo, y cogió el pezón y se puso a chupar la leche tan suavemente, que la mujer no sentía nada, y para que el chico no llorase... le metía el extremo de la cola en la boca» [W. Fernández Flórez,* El bosque animado, *Espasa-Calpe, págs. 95-8]. Los niños y los terneros empiezan a languidecer sin saber por qué hasta que alguien se da cuenta; entonces la esperan y la matan si pueden.*

Fuera de la Península, encontramos la misma creencia en el folklore maya:

> *Se sabe que* [la serpiente Ekuneil, «Cola Negra»] *vuela al interior de las casas si descubre que alguna madre da el pecho a su recién nacido. Entonces introduce la bifurcada cola por las narices a la víctima y se aplica a extraerle la leche de los pechos. El profesor Santiago Pacheco Cruz atribuye a otra víbora llamada Chayilcán el mismo hábito de succionar la leche de las mujeres que lactan.* («Mitología maya» 1999)

Como acabamos de ver por la cita de Fernández Flórez, en ocasiones, y dando otro ejemplo de la simetría tan frecuente en estos casos, la ogresa que suplanta al niño, chupando de la teta materna, a su vez amamanta con su veneno al bebé. El motivo aparece así en la siguiente tradición aragonesa:

> *En el Pirineo aragonés (España) existe esta creencia muy arraigada de las serpientes que maman la leche humana, pero ¿sabéis cómo consiguen que no se despierte la criatura? Mientras bebe la leche de la madre, la astuta serpiente coloca su cola en la boca del niño dormido para que succione como si fuera un chupete y no se despierte llorando por hambre, al menos es lo que aquí se cree*[833].

---

culpa de que, en ocasiones, la madre no tenga leche suficiente para sus retoños.

[833] Chema Gutiérrez, mensaje 545 a la lista *Memoria*, en la Red, 1-10-1998, consultado 23-4-2009. URL: https://es.groups.yahoo.com/neo/groups/memoria/conversations/topics/545; la misma idea en el folklore extremeño (Flores del Manzano 1998: 223-4) y asturiano (de Llano 1972: 134).

La relación de la ogresa con la leche materna es compleja: por un lado, como hemos visto, la bebe suplantando al niño; por otro, es probable que en ocasiones apareciese amamantando al bebé con su veneno, como se atribuye a Lamashtu (Scurlock 1991: 182, n. 227), a Putana (O'Flaherty 1976: 214-5) y a las estriges (→S§26.2). Es decir: la ogresa actúa como si fuera una madre, pero un elemento esencial de sus actos está invertido (su leche mata en vez de vivificar).

Suplanta a la madre y al niño o a ambos a la vez, interponiéndose entre el seno materno y la boca del lactante, transformando la situación A en su distorsión antinatural A', en que Gelo es un falso bebé para la madre y una falsa madre para el bebé:

A: SENO MATERNO - BOCA DEL BEBÉ
A': SENO MATERNO - (BOCA DE GELO / SENO O COLA VENENOSOS) - BOCA DEL BEBÉ.

La leche materna vuelve a aparecer de un modo sorprendente cerca del fin de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine. Cuando los santos ordenan a la demonesa que devuelva a los niños que se ha llevado, esta exige a su vez que estos vomiten la leche materna que bebieron cuando bebés (G10, G11, G13, G15, G17, G18), o bien que le traigan algo de leche materna de Meletine (G12). En el contexto, Gelo parece indicar que tan imposible es lo uno como lo otro: de hecho, lo que está exigiendo de los santos es un comportamiento mimético al que exigen de ella, un caso más de simetría entre víctima y verdugo.

El tema de la leche materna tiene en el folklore connotaciones diversas (por no decir contrarias), que en este caso pueden hallarse superpuestas: por una parte, la leche materna se utiliza como medicamento o amuleto contra las influencias malignas, como sucede en un conjuro egipcio, en el que Isis cura la herida de su hijo Horus (y, por extensión mágica, la de los niños en cuyo beneficio se recite la fórmula mágica) derramando sobre ella la leche de sus pechos (Serrano Delgado 1993: 277, texto 93):

> *Yo sé cómo extinguirle eso con mi leche, el agua de curación que está en mis senos. Vierto (mi leche) sobre tus miembros, (hijo mío), y los músculos sanan. Hago que el fuego se aleje de ti, tan poderoso como era (?).*

En este marco de ideas, es la figura materna la que expulsa, a través de su leche, la presencia sobrenatural maligna. La formulación de G12, en que los santos piden a Meletine su leche y gracias a ella recuperan al niño, parece deudora de este tipo de planteamiento, heredado de la vieja tradición que testimonia el conjuro egipcio.[834]

[834] La leche, en este caso la inagotable de una cabra a la que se saca del jardín de Perséfone para ordeñarla, tiene también un valor mágico salvífico en los 'hexámetros de Getty', un enigmático texto del siglo V a.C. compuesto seguramente en Selinunte (Sicilia), y en otros textos emparentados con él, que representan otras tantas variantes de un conjuro protector contra un enemigo cuyo nombre o naturaleza no se especifica en

Los conjuros que nos ocupan testimonian, sin embargo, una ideología muy distinta: los intentos de Meletine de defenderse de Gelo utilizando los recursos que conoce (la reclusión en la torre, el poder apotropaico del bronce y del plomo: →§44) aparecen como fallidos, y son instancias masculinas (los santos, y a su través Dios mismo) quienes derrotan a Gelo. En este contexto, la leche materna, lejos de ser salvadora, podría cargarse de un valor negativo. Solo al escupirla, arrojando la influencia materna asimilada en la más tierna infancia, se queda a salvo de lo que Gelo significa.

Una formulación clara de esta ideología misógina se encuentra en el ritual iniciatorio de los jóvenes de Wogeo (Nueva Zelanda), en el curso del cual la lengua de estos se hace sangrar para eliminar la impureza femenina adquirida mediante la leche materna. *This procedure frees the body from the pollution resulting from swallowing his mother's milk and sleeping under the same roof with her* (Hogbin 1996: 93). *The tongue is selected for the bleeding because hitherto he will have absorbed the worst of the pollution orally with mothers' milk* (Hogbin 1996: 114) .

Entre los campesinos griegos, Blum y Blum (1970: 99) nos ofrecen la siguiente visión de los sexos, libre de la sofisticación encubridora con que la teología suele envolver su misoginia: *All women are the sperm of the Diavolo; all men come from God. Women are born bad, all the sin is theirs. In them is everything that is bad —that is the devil's. Men are good —the sperm of God.*

---

los fragmentos que conservamos. Para explicar este ordeño, Johnston (2013) examina los precedentes egipcios del uso mágico de la leche como sustancia sanadora y la imagen de la caída venturosa en la leche que aparece en las tablillas de oro órficas (el iniciando, que se identifica en el momento de la caída en la leche con un cabrito o un toro, pasa de hombre a dios gracias a esta acción). Menciona también, entre otros animales cuya leche nutrió a dioses o héroes, a Amaltea, la cabra cuya leche sirvió para alimentar a Zeus. Recordemos por nuestra parte que, según el tratado atribuido a Psello (G7), una vez que el niño alcanza un año de edad, Gelo ya no puede hacerle mal, pues la bloquea Adrastea: la ninfa que, junto a su hermana Ida, cuidó a Zeus, ordeñando a Amaltea y dándole su leche. El texto de Selinunte menciona a una anónima παῖς que saca a la cabra del jardín de Perséfone, por necesidad, para ordeñarla —el paralelismo con Adrastea da que pensar, sobre todo si pensamos no solo en su papel como cuidadora de la cabra Amaltea y nodriza de Zeus, sino en su actividad como protectora sobrenatural de los niños. Incluso la referencia a que se saca a la cabra del jardín de Perséfone 'por necesidad', ἀνάνκηι, podría apuntar hacia Adrastea, que aparece al comienzo de la teogonía órfica ligada a Ananke, y descrita como una diosa cuyos brazos extendidos alcanzan los límites del cosmos (*OF*77). A pesar de que los editores de los hexámetros de Getty han entendido ἀνάνκηι como nombre común y no propio, Bernabé, en su estudio de los hexámetros de Getty, considera la presencia de la palabra en los hexámetros como un posible vínculo con el orfismo, vía el fragmento *OF 77* (Bernabé 2013: 92-3, n. 89). Edmonds (2013: 104) apunta en dirección a Adrastea, aunque no la nombre, cuando señala que *A goat with ceaseless supply of milk is most reminiscent of the myths of the suckling of the infant Zeus on Mount Ida.* Por su parte, Janko (2013: 35, 41 n. 43) sugiere abiertamente que la cabra podría ser Amaltea, lo cual le deja a un paso de llegar a la identificación que proponemos de la παῖς con Adrastea. Es probable que Janko no dé el paso porque en la lectura que propone del texto sí hay un nombre para la persona que saca la cabra del jardín: se trataría de Ossa, un personaje por lo demás desconocido —otros estudiosos leen ὅσσα como una conjunción, variante de ὅσα (= ὡς, ὥσπερ; *LSJ* sv. ὅσος IV. 7) (Obbink 2013: 182 n. 19) o proponen enmendar el texto. Así, Bernabé (2013: 85), que se inclina por la sugerencia de Faraone βᾶσα. El motivo de la cabra que da una cantidad milagrosa de leche reaparece en el folklore religioso neohelénico (→§45.3; Stewart 1991: 40).

Al arrojar la leche materna, los santos quedan, pues, libres de la *feminidad* adquirida durante la lactancia, y en condiciones de exigir la entrega de un niño que a partir de ese momento queda rescatado por y para Dios y la autoridad masculina que representa. La secuencia tiene una connotación ritual clara: sugiere el rito del bautismo por el que el niño pasa a estar bajo la protección divina y libre (al menos en cierta medida) de lo que Gelo (y la feminidad *incontrolada*) significa.

Gelo, enemiga de las madres, representa también lo que en ellas puede ser enemigo del orden: el hecho de que Meletine, víctima de la ogresa en las versiones griegas, sea la propia ogresa en versiones foráneas, sugiere la ambigüedad de la figura materna. Si los niños corren el riesgo de ser presa de las ogresas, las madres afrontan un doble riesgo: ser víctima de su ataque exterior o sucumbir a su ataque interior: actuar como ellas, convertirse en ellas (como es el caso de Mormo, Lamia, la Llorona y otras madres que matan a sus propios hijos). Encerrado en la torre o en la tripa de Gelo, el niño está igualmente aislado del mundo, no enteramente nacido: los santos deben violentar tanto a Meletine como a Gelo para lograr que el niño nazca verdaderamente, se integre en la comunidad bajo la protección de Dios.

La versión discordante de G12, en que lo que se exige es la leche de Meletine, se presta ejemplarmente a una lectura psicoanalítica: durante la fase oral, el niño percibe como muestra de hostilidad la negativa de la madre a darle el pecho, llegando a dividir la imagen materna en una *madre buena* (la que da la teta) y una *madre mala* que se niega a amamantar o tiene los pechos vacíos. Para vencer a la *madre mala* (Gelo) es preciso que la *madre buena* (Meletine) dé su leche.[835]

La capacidad de los santos para vomitar la leche que mamaron tiene también una connotación de este tipo: para calmar su insatisfacción, el niño que no recibe la leche deseada fantasea con producir su propia leche o devolver la que ha mamado. La ecuación popular entre el semen y la leche implica que el adolescente ve cumplido su deseo de producir él mismo leche y demostrar así su independencia de la figura materna (cf. la copla obscena popular: «Cuando yo era pequeñito / tomaba leche de bote / y ahora que soy mayorcito / me la saco del cipote» —donde se niega o esconde la dependencia de la leche materna sustituyendo simbólicamente el pecho por el bote de leche—)[836]. En otras palabras, la escena de los santos ante Gelo sería, connotativamente, una representación simbólica de la masturbación exhibicionista ante la madre.

[835] Wójcik-Owczarek (2010: 78) llama la atención sobre el hecho de que Meletine también es, como sus hermanos, una santa —lo cual, cabe añadir, da idea de hasta qué punto el personaje (abiertamente maligno en versiones foráneas) ha venido a encarnar, aunque sea en última instancia, un modelo positivo de feminidad. Dado que solo uno de los textos (G9) presenta a Meletine como santa, cabe considerarlo una innovación aislada que no representa el conjunto de la tradición. Puede haber influido el recuerdo de la Meletine histórica, a la que ya nos hemos referido: una mártir decapitada en época de Antonino Pío y enterrada en Lemnos.

[836] Cf. García Calvo 1990: 173: «La sangre es precisamente el elemento de Marte, es la guerra, pero aparece ahí, en las mujeres, de una manera típicamente contradictoria [la menstruación]. Los niños, con la pubertad, por el contrario, van a dar leche».

La imagen no resulta tan chocante cuando recordamos que un célebre bajorrelieve hallado en Leptis Magna (Libia) contra la βασκανία, la fuerza maligna que produce el aojamiento, representa a un falo haciendo sentir su poder (¿eyaculando?) sobre el ojo maligno; recordemos que Gelo está tan cercana de la βασκανία que esta aparece como uno de sus nombres secretos en varios conjuros: →§11.15.)

38.2. Los niños pequeños.

Anteriormente hemos visto que, desde el momento de la concepción, Gelo intenta malograr la vida del niño que va a nacer: lo ataca mientras aún está en el seno materno (→§31.1), en el momento del parto (→§31.2) y en el tiempo que va desde su nacimiento hasta su plena integración ritual en la comunidad (→§31.3, →§31.4).[837]

Vamos ahora a examinar con más detenimiento a las víctimas de estos ataques y al modo en que estos se manifiestan.

Los textos utilizan distintos términos para referirse a los niños amenazados por Gelo: estos son, en los textos más antiguos, παιδία (G1, G3, G4, G6, G10, G11, G12; el nombre Παιδοπνίκτρα, Θάνατος παιδίων y otros similares: →§10.7),

[837] Llevada por el indudable paralelismo entre algunos aspectos de la historia de Gello y Meletine y los cuentos maravillosos europeos (por ejemplo, el motivo de la persecución en la que tanto la presa como el cazador van cambiando de forma: →§23.7), escribe Wójcik-Owlzarek (2010: 81) que *Gello herself seems to be an archetype of evil witch from fairy tales who steals children and then eats them. Just like in the story about Hansel and Gretel, although they are older than the children stolen and killed by Gello.* La comparación no es acertada, no solo por la diferencia de edad que ella misma apunta entre unas y otras víctimas, sino porque detrás de los conjuros contra Gello hay una experiencia colectiva muy dolorosa de mortalidad infantil (y de muertes de mujeres embarazadas y recién paridas), que no puede compararse con el terror medido y, al cabo, grato que inducen en los niños los cuentos de los Grimm, cuyos personajes no pueden escaparse de las páginas para darles muerte.

específicamente μικρὰ παιδία (G23, G30); νήπια (G22, G26, G29, G33); βρέφη (G7, G9, G13, G20, G38, G40A, G41; el nombre Βρεφοπνίκτρα: →§10.7), especificados en ocasiones: τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν (G13), τὰ βρέφη τῆς δεῖνα (G13). En G7 se alude en concreto a los recién nacidos (τῶν νεογνῶν).

De estos términos, παιδία es el más genérico, pudiendo aplicarse desde los bebés hasta los adolescentes o incluso (con sentido afectuoso) a los adultos: de ahí la necesidad de puntualizar que testimonia la expresión μικρὰ παιδία. Βρέφος se corresponde aproximadamente al castellano *bebé*, pudiendo aplicarse tanto al feto o embrión como al niño recién nacido o de pocos meses. Νήπιον designa también al feto y al niño pequeño que aún no ha aprendido a hablar (cf. latín *infans*).

Genéricamente, los niños son víctimas predilectas de Gelo porque no están integrados aún en la comunidad y defendidos por los recursos mágicos y religiosos que la fundamentan. Progresivamente, a medida que son aceptados mediante un ritual, adquieren independencia física y la capacidad humana por excelencia, el lenguaje, se alejan del mundo de la alteridad animal y del riesgo continuo de muerte: están más a salvo de Gelo, aunque lo que ella significa en un sentido lato es algo que, como veremos, nunca dejará de amenazar a los hombres (la enfermedad y la ruptura de los lazos de afecto que mantienen unidas a la familia, la sociedad y la Iglesia).

Desde el punto de vista de la medicina moderna, aquellas dolencias o desgracias infantiles de las que se responsabiliza a Gelo se corresponden con la elevada mortalidad infantil pre-natal y posnatal durante el primer año de vida; desde el punto de vista social, debemos sumar a ese cuadro el de los niños abandonados o nacidos genéricamente en condiciones sociales que no permiten su integración satisfactoria en la comunidad (bastardos, hijos de madres solteras, etc.).

La idea del *niño inoportuno* aparece desarrollada simbólicamente en el motivo del bebé que nace en una fecha infausta, particularmente la de Navidad, ocupando así un espacio que debería ser exclusivo del Niño Dios. En G46, las niñas que nacen en el día sagrado, y especialmente en el momento en que se lee en misa el Evangelio, se convierten en Yaludes (→§11.50, →§11.52).

En la referencia más clara a un ataque intrauterino contra el bebé, G35, la demonesa confiesa al arcángel lo siguiente:

> ὑπάγω νὰ εὕρω νήπιον εἰς τῆς μητρός του τὸν κόλπον, τζινιὰν νὰ τοῦ δώσω, καὶ τὸ στόμα του ἀφρὸν νὰ γεμίσω, καὶ τὰ ὀμμάτιά του ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω νὰ γυρίσω, καὶ τὰ χέρια του κατσούνια νὰ κάμω.

Me dirijo al encuentro del niño en el vientre de su madre, para darle un jamacuco[838] *y llenarle la boca de espuma, y volverle los ojos del derecho y del revés, y convertir en pinchos*[839] *sus manos.*

La boca, los ojos y las manos aparecen como puntos frágiles: la espuma y el movimiento descontrolado de los ojos sugieren un ataque epiléptico.

En la descripción del ataque a los niños ya nacidos aparecen varias imágenes o concepciones: la idea más recurrente es que Gelo ahoga (πνίγει: G9, G15, G16, G17, G18, G20, G22, G30, G33, G34, G40A, G41; ἀποπνίγει: G5; su nombre secreto Παιδοπνίκτρα y similares: →§10.7) a los niños, sin que quepa precisar si lo hace con sus manos o aplastándolos con su peso. En favor de esta segunda idea está el hecho de que en G33 y G34 la demonesa afirma que provoca la pesadilla (βραχνᾶν), es decir, oprime con su peso a los durmientes dificultándoles la respiración; varios de los nombres secretos de la demonesa aluden también, segura- o probablemente, a la pesadilla: Ἁρματό (→§12.11), Βαριχοῦ (→§12.14), Βαρνά (→§12.15), Μώρα (→§12.47). En G19 leemos que Gelo salta sobre su víctima (πηδῶ)[840].

Para poder atacar a los niños, Gelo tiene que acercarse a ellos: los verbos utilizados sugieren por una parte una visita recurrente que va minando su vitalidad (ἐπιφοιτᾶν: G3); por otra (un sentido que también puede tener ἐπιφοιτᾶν), un ataque militar, una irrupción agresiva desde el exterior: ἐπέρχεσθαι (G23, G30), deformado a veces en ἀπέρχεσθαι (G38), πολεμεῖν τὰ βρέφη (G13). La incursión se ve seguida en ocasiones de un rapto de la presa (ἁρπάζειν: G4, κλέπτειν: G23, G30), que es arrastrada (σύρειν: G23, G30) o enlazada (νὰ φέρῃ ἄλλον ἕνα ἀποβρουχούμενον: G24)[841].

Es muy común que a ese rapto final le preceda una acción oral agresiva: la ogresa chupa o mama a los niños (θηλάζειν: G7), extrayéndoles la vida a través de un líquido que tragan y que en G7 se define como una suerte de humedad (τὴν ἐν τοῖς βρέφοις... ὥσπερ ὑγρότητα ἀπορροφᾶν) y Juan Damasceno (o quien escribió el tratado atribuido a este) llama, en un curioso hápax semántico, οἰκονομία (G5), el «sustento»

---

[838] τζινιά es el plural de τζίνι, del turco *cin*, «espíritu maligno».

[839] Το κατσούνι, así como η κατσούνα y ο κάτσουνας, es una palabra poco común, atestiguada en chipriota, que deriva según Giankoullis (1994. s.v.) del gr. antiguo κάνθων y significa «palo con pincho, aguijada de bueyes» (ξύλο με χαλί, βουκέντρι).

[840] Sobre el ahogo, cf. la caracterización de la ogresa árabe como «la Madre que ahoga a los niños», *Würgende Mutter der Knaben* (Winkler 1931: 103). En G17 y G18, como resultado de la acción de Gelo, también los marinos se ahogan (πνίγονται).

[841] En los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, la historia del hijo de esta ejemplifica el rapto: a medianoche, Gelo mata al niño, y por la mañana Meletine encuentra su cadáver. Sin embargo, una parte del niño (presumiblemente, su alma o su doble) se encuentra en el vientre de la demonesa, que lo devolverá cuando los santos a su vez devuelvan la leche que mamaron.

líquido de la vida. Ese líquido indefinido se concreta en ocasiones en la sangre, como revela el nombre Αἱματοπίνουσα (→§11.4):

> Πηγαίνουν τὴ νύχτα χωρὶς νὰ τὸ καταλαβαίνουν καὶ οἱ ἴδιες καὶ ρουφοῦν τὸ αἷμα τοῦ παιδιοῦ.
>
> (Las Yeludes) *van de noche sin sentirlo siquiera ellas mismas y beben la sangre del niño*[842].

El ataque oral aparece como un correlato de la actividad del bebé con el pecho materno, un chupar el líquido vital (la leche) sin usar los dientes. Si en ocasiones Gelo suplanta al niño mamando en su lugar del pecho materno y suplanta a la madre amamantando al niño con su veneno (→§38.1), en este caso actúa como un negativo de la madre: si esta instila en el niño la vida mediante la leche, Gelo se la quita simétricamente chupándole un líquido indefinido que solo a veces se concreta como sangre. Parece subyacer la idea de que es la propia leche materna la que Gelo extrae o quita a los niños, de modo similar a como se atribuye a la culebra en el folklore peninsular:

> *Witkowski relata una versión aún más desagradable en la que la culebra metía la cola en la boca del recién nacido cuando este dormía tras haber mamado, y haciéndole vomitar se tomaba la leche arrojada por el niño*[843].

El hecho de que en la parte final de varios de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine Gelo exija a los santos la leche materna tiene, entre otras lecturas, esta misma: la ogresa exige la leche para sí misma

El acto oral aparece, otras veces, desarrollado en algo distinto: intervienen en él los dientes que desgarran la carne, se convierte en canibalismo, ingesta de carne humana. Así, se llama «a los bebés que mueren» Γιλλόβροτα, de βιβρώσκω: «devorados por Gelo» (G7), y se nos dice que la demonesa se come a los niños (καταφάγειν: G13).

Aquello que Gelo devora es, con frecuencia, una sustancia interior que come sin dejar heridas visibles, pero cuya pérdida lleva al niño a consumirse velozmente[844].

El resultado final de estas acciones (el rapto, el chupado de la sangre, el ser devorado) es la muerte, que se expresa concisamente en el nombre secreto de Gelo

---

[842] En una versión judía del conjuro contra la demonesa, también se nos dice que esta (Lilith) se lleva a los niños y se bebe su sangre (Winkler 1931: 108, texto 27).

[843] José Andrés Guijarro, mensaje 615 a la lista *Memoria*, en la Red, 2-9-1998, consultado 23-4-2009. URL: http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/615.

[844] Cf. el edicto del rey Rotario, del año 643: «No es posible que exista una mente cristiana capaz de pensar que una mujer pueda comer a un hombre viviente desde dentro» (cit. en Cohn 1980: 266). Sobre esta idea del «comer por dentro» →S§26.3.

Θάνατος παιδίων (→§10.7), en los verbos ἀναιρεῖ (G7; βρέφων ἀναίρεσις: G20) y ἀποκτείνειν (G10, G11, G12, G13, G17, G18, G22) con que se describe su acción y en el intransitivo τελευτᾶν (G23, G30).

En ocasiones, las muertes que provoca Gelo tienen la apariencia de un accidente doméstico: los niños caen de la cuna (arrastrados por ella) y se aplastan o golpean (ἐγὼ ποιῶ τὰ νήπια... ἐκ τῶν κλίνων πίπτοντα συνθλίβεσθαι: G21; ἐγὼ ποιῶ τὰ νήπια... συνθλᾶν, ἐγὼ σταίνω ἐκ τῶν κλινῶν αὐτῶν: G28; σύρω τὰ νήπια ἐκ τῆς κοίτης: G33, G34). De hecho, incluso incidentes tan comunes como que un niño se despierte por la noche y llore (ἐν τῇ κοίτῃ αὐτῶν ξυπνῶ αὐτά: G19; ἐγὼ ποιῶ τὰ νήπια ἐξυπνίζειν καὶ κλαίεν: G21, G28) pueden ser atribuidos a la acción del espíritu maligno.[845]

Es curiosa la imagen aislada que aparece en G40A de Gelo fustigando con un látigo a los niños (μαστίζειν τὰ βρέφη), que recuerda la idéntica tortura que le infligen los santos (G12: Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν).

Fuera del ahogo, el despertar inoportuno y el llanto, las alusiones a dolencias concretas del niño no abundan: en G23 y en G30, por ejemplo, la demonesa declara que rasga las vesículas de los bebés (παίδων χολὰς διαρρῆξαι).

Las referencias a los niños como colectivo genérico no deben hacernos olvidar que cada amuleto está destinado a la protección de un niño o niños en concreto, los de la familia que ha hecho copiar el amuleto o solicitado a un sacerdote la lectura del conjuro. En los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, los hijos de esta última, y en particular el último de ellos, aquel que encierra en la torre para defenderlo de Gelo, representan mágicamente a los niños cuya protección se quiere procurar: de ahí que en G16, confundiendo el plano de la historia con el referente real, los nombres de dichos niños (Eutimio, Juan y María) sigan a los del hijo de Meletine (Abuzes), como si todos fueran paridos por ella y resguardados en la torre:

> ἦλθεν δὲ καιρὸς τῆς γεννήσεως αὐτῆς· Λαβοῦσα δὲ δύο θεράπαινις, παρηγορίαν αὐτῆς, καὶ ἔτεκεν υἱὸν. παιδίον ἄρσεν, τὸ ὄνομα Ἀβουζῆν, Εὐθύμιο<ν> καὶ Ἰωάννην καὶ Μαρίαν, καὶ ἐφύλαξαν αὐτοὺς εἰς πύργον ὑψηλόν.

[845] No aparece en cambio en nuestros textos la idea de que Gelo pueda ser la causante de que los niños se rían sin razón aparente, creencia que sí aparece en el folklore hebreo sobre Lilith. Así, leemos en la obra del siglo XVII *Emeq ha-Melech*, 'el Valle del Rey', 84c: *Ese es el secreto de [que] los niños pequeños sonrían en sueños: se debe a que Lilith está jugando con ellos* (Marcos Casquero 2009: 185).

Le llegó el momento de dar a luz; y tomando dos sirvientas como socorro, parió a un niño, de nombre Abuzes, Eutimio y Juan y María y los guardó en la torre elevada.

A lo largo del conjuro G16, muy confuso en todos los aspectos, la identidad del hijo de Meletine y la de los hijos de Teodora y Andreas, los padres que han encargado la copia del amuleto, se superpone continuamente:

῾Η δὲ δούλη τοῦ Θεοῦ Μελετινὴ ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ μετὰ δακρύων καὶ στεναγμῶν ἔλεγον: Κ<ύριε> ᾽Ιησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἐξαπόστειλον τὸν ἅγιον Σινέσιον καὶ ἅγιον Σηνίδωρον, τοὺς ἀδελφούς μου, ὅπως ρύσετε τοὺς παῖδας τούτους Εὐθύμιον, ᾽Ιωαννην καὶ Μαρίαν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας. Καὶ ἄκουσαν οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ τὴν δέησιν αὐτῆς καὶ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Εὐθυμίου, ᾽Ιωάννου καὶ Μαρίαν καὶ στεναγμῶν αὐτῶν ἐκ τῆς καρδίας καὶ δάκρυα αὐτῶν καὶ ἦλθεν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τοῖς αὐτοῖς λέγουσα: Σινιένε καὶ Σηνίδωρε ἀπήλθετε εἰς τὸ κατοικητήριον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (᾽Ανδρέου, Θεοδώρας, εἰς Εὐθυμίου,᾽Ιωάννην, Μαρίας) (καὶ Στεργίου, Χάϊδως, Παναγιώτου, ᾽Ιωάννου) Μελητινῆς αδελφήν σας καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας.

La sierva de Dios Meletine tendiendo las manos al cielo y con lágrimas y suspiros decía: «Señor Jesucristo, Dios Nuestro, que hiciste el cielo y la tierra y el mar, el sol y la luna, envía a san Sinesio y san Sinidoro, mis hermanos, para que protejáis a estos niños: Eutimio, Juan y María de la impura strigla». Y oyeron los santos de Dios su ruego y del siervo del señor Eutimio, de Juan y de María y de sus suspiros de corazón, así como sus lágrimas, y les llegó desde el cielo una voz que les decía: «Sinieno [sic] *y Sinidoro, id a la casa de los siervos de Dios (Andreas, Teodora, por Eutimio, Juan, María) (y Stergio, Jaidos, Panagiotis y Juan) (para proteger) a vuestra hermana Meletine y a sus hijos de la strigla impura».*

Incluso los parientes que no son padres de los niños (Stergio, Jaidos, Panagiotis y Juan) son incluidos en el conjuro para intentar hacer recaer sobre ellos la protección de este.

Aunque en otros conjuros del mismo tipo no se transgreda el límite entre la narración mítica y el suceso actual que se entiende como repetición o caso particular de aquella, el principio es el mismo: el hijo de Meletine (que recibe el nombre de

Αὐγούζης en G15, G17 y G18; ᾽Αβουζῆν en G16; innominado en los demás casos) representa a los niños a los que sus padres u otros parientes quieren defender de Gelo.

Este hijo varón aparece como el séptimo de siete hermanos (G12, G15, G17, G18), o el octavo de ocho (G10, G11). El que sea un varón testimonia la preocupación prioritaria de las familias por los hijos de este sexo [en G31, se especifica de hecho que la demonesa no debe destruir a los varones (οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν ὅστεα ἀνθρώπων φάγειν καὶ τοὺς ἄρρενας ἀφανίζειν)] pero también responde al hecho de ser el masculino el término no marcado (en G16 vemos que uno de los tres niños identificados con el hijo de Meletine es una niña, María).

Wójcik-Owczarek (2010: 79-80) subraya con razón el hecho de que a pesar de que los textos nos dicen que Gelo había dado muerte a los ocho hijos de Meletine, finalmente todos son recuperados con vida:

> *Another interesting thing is that the children can be got back from Gello alive even though it is written that they have been killed by the demon. And if there were eight children of Meletine altogether, and Gello kills only new-born babies, it would appear that between the first and the last baby having been killed there were about seven years. It is curious and the text says nothing about children's condition when they are returned by Gello, so it must not be important.*

En efecto, en una *historiola* como esta la inverosimilitud no debe preocuparnos demasiado, aunque resulta tentador imaginar lo que habría dicho Horacio, quien ya encontraba excesivo que en la *fabula atellana* se sacara vivo a un niño del vientre de una lamia (L13), si el niño en cuestión llevara siete años en la barriga del monstruo... (Sobre la eventración de Lamia, →L§126.2.)

38.3. Las nodrizas.

Τροφοπανίκτρα (→§12.3), «la que aterra a las nodrizas», es uno de los nombres secretos de Gelo. Delatte y Josserand (1934: 232) proponen acercar el término a Παιδοπνικτρια (→§10.7), corrigiendo el segundo término para poder leer Τροφοπνικτρία, *étrangleuse de nourrices*. La corrección no parece precisa, pues «la que aterra a las nodrizas» tiene pleno sentido.

La figura de la nodriza, sustituta funcional de la madre, está cargada de una ambivalencia especial: es un extraño doméstico, que cumple una función muy valiosa pero, por ello mismo, es objeto de especial recelo. En el caso de las nodrizas de leche, frecuentemente se trataba de madres que habían perdido (o dejado morir) a sus propios hijos, lo que las acerca claramente a las ogresas.

Como cuidadoras del bebé, serían las primeras responsables si algo malo les sucedía: para ellas, como para la madre, echar las culpas a Gelo podía ser un modo de desviar la violencia dirigida contra ellas mismas. Pero, en sentido inverso, muchas de las acusaciones dirigidas contra Gelo podían recaer sobre las nodrizas, situadas en el *status* comprometidísimo de madres sustitutas.

Las referencias a las nodrizas se limitan en el caso de Gelo a las listas de sus nombres secretos. Es interesante notar que, junto al ya citado en que las nodrizas aparecen como víctimas del terror a la demonesa, encontramos otros que contienen la raíz τροφ- (→§10.7). Si Gelo es llamada «madre» (aunque sea una *madre mala* o una *Antimadre*), nada tiene de sorprendente que pueda ser también considerada una nodriza fatal, especialmente habida cuenta de la tradición narrativa sobre este tipo de personajes, que llega hasta nuestros días. En una versión germánica de este tipo de conjuro, una de las siete demonesas exorcizadas se llama precisamente Troppho (Winkler 1931: 120 texto 45), «nodriza». Mormólice, por su parte, es la nodriza del dios infernal Aqueronte (M5, M13, M41).

38.4. Las vírgenes.

Uno de los rasgos más significativos de la moral cristiana es la exigencia de que la novia llegue virgen al matrimonio. Esta virginidad, cuyo referente inmediato es fisiológico (el himen), se extiende sin embargo connotativamente al alma de la joven, que se supone pura y limpia de pensamientos libidinosos.

Puesto que la acción de Gelo se dirige a obstaculizar la continuidad de la vida humana dentro de la comunidad cristiana a través del matrimonio y el bautismo, mancillar o manchar la virginidad de las jóvenes, haciendo inviable para ellas el sacramento del matrimonio, es un modo eficaz de lograr su objetivo.

En G23 y G30, la demonesa hace la siguiente confesión:

> ἐγὼ ὑπάγω (...) θαλάμους αδικῆσαι καὶ τὴν παρθένον μιᾶναι.
>
> *Yo provoco (...) el que se ultraje los lechos y se mancille a la virgen.*
>
> ἐγὼ ὑπάγω (...) κοίτας παρθένων μιᾶναι.
>
> *Yo provoco (...) que se mancillen los lechos de las vírgenes.*

La mancha o inmundicia infligida a la virgen tiene carácter sexual, y por tanto está asociada al lecho. La conexión del verbo utilizado (μιᾶναι) con el adjetivo μιαρά que define la condición de Gelo (→§11.37, →§19.1, →§27.1) es significativa: una vez más, el daño que esta inflige supone hacer a sus víctimas semejantes a sí misma. La semejanza es

estrecha, pues en el momento de sufrir su muerte, ella era precisamente una virgen (Γελλὼ γὰρ τις ἦν παρθένος: G3), y en la concepción más antigua aparece causando la muerte de otras como ella (Γελλώ· εἴδωλον Ἐμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων: G4).

En G34 y G37, también dentro de la confesión de la demonesa, hallamos dos expresiones de matices peculiares:

παρθένους ἀμιάτους φθείρω (G34)

a las vírgenes inmaculadas corrompo.

παρθένους μηχανήσω (G37)

a las vírgenes entrampo.

El daño a la virgen puede venir de una relación sexual ilícita consentida o no, o por una fantasía erótica que, sin romper el himen, manche metafóricamente el alma de la doncella. Los verbos utilizados (φθείρω, μηχανήσω) sugieren una actividad de Gelo como celestina, animando a las vírgenes a enredarse en amores ilícitos: posteriormente veremos que, mientras se esfuerza por separar a los matrimonios, en cambio posibilita el encuentro adúltero de hombres y mujeres durante la misa.

Gelo, virgen inmunda, desea que sus víctimas sean otro tanto[846]. Una de las fuerzas invocadas para detenerla será otras vírgenes, pero estas inmaculadas en vez de inmundas: en primer lugar, la Virgen María, cuya ayuda se invoca al final de varios de los conjuros (θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας: G10, G11; δεσποίνης καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας: G16; G13 contiene una breve Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον), y después otras vírgenes como santa Lucía (G10), santa Tecla, etc. (G38: Πρεσβείαις Κύριε τῶν ἁγίων γυναικῶν καὶ παρθένων μαρτύρων καὶ ὁσίων Θέκλας τῆς πρωτομάρτυρας, Αἰκατερίνης πανευφήμου καὶ παρθενομάρτυρος Παρασκευῆς, τῆς ἁγίας Κυριακῆς).

38.5. Las mujeres jóvenes.

Aunque un desinterés relativo de las mujeres por el sexo puede ser entendido, en un contexto cristiano, como señal de virtud, un exceso en ese sentido compromete la finalidad del matrimonio, la reproducción. Si Gelo incita a las vírgenes a acometer relaciones sexuales ilícitas y prematuras (→§38.4), en el caso de las recién casadas puede actuar tanto causándoles frigidez, enfriándolas en exceso, como animándolas por un

[846] Como vimos, también a la ogresa Lillake, precedente de Lilith, se la llama «virgen» en la leyenda de Gilgamesh (Lara Peinado 1992: 170).

exceso de ardor a acometer relaciones sexuales ilícitas (no reproductivas, dentro del matrimonio; reproductivas o no, fuera de él):

ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψύχω καὶ μαραίνω.

yo enfrío a las mujeres más jóvenes y las ultrajo.

El objetivo, en cualquier caso, es evitar que las mujeres lleguen a ser madres de un modo satisfactorio.

38.6. Los matrimonios.

La pareja marido-mujer es el eje de la familia cristiana. Separarla es un modo eficaz de destruir aquello que Gelo no pudo tener.

En G30 leemos:

ἐγὼ ὑπάγω (...) ἀνδρόγυνα ἀποχωρίσαι

yo provoco que hombres y mujeres se separen.

En G33 y G34:

ἐγὼ ποιῶ χώρισιν ἀνδρογύνων

yo provoco la separación de hombres y mujeres.

En G41:

ἀνδρόγυνα χωρίζω.

separo a hombres y mujeres.

Otros textos nos sugieren los métodos utilizados para provocar esta ruptura: mediante los celos, favoreciendo la infidelidad y haciendo desaparecer el deseo mutuo.

Los celos aparecen mencionados expresamente en G28: el arcángel Miguel prohibe varias cosas a Gelo, entre ellas que sacuda los celos (μήτε ζῆλος ὑποσείσῃς).

La infidelidad aparece sugerida en el hecho de que la demonesa causa el encuentro de hombres y mujeres en la iglesia, y la conversación íntima entre ambos:

ἐγὼ (ποιῶ) τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας βαπτολαλεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις (G21)

ἐγὼ ποιῶ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας συντυχεῖν ἐν τῇ ἐκκλεσία (G28)

La iglesia, lugar de encuentro social, puede ser uno de los pocos lugares donde hombres y mujeres pueden encontrarse sin provocar sospechas y, eventualmente, coquetear o concebir deseos impuros mutuos. Esta eventualidad ha llevado a que con frecuencia se separen dentro del recinto sagrado los lugares correspondientes a uno y otro sexo, dificultando en lo posible la actividad pecaminosa.

La desaparición del deseo mutuo puede tener su origen en muchos factores: ya hemos visto que se atribuye a Gelo el enfriar a las mujeres (→§38.6). En añadidura, toda enfermedad que destruya la belleza y la lozanía puede tener este efecto, y en consecuencia ser atribuida a la acción maléfica del espíritu envidioso. Así, se nos dice que destruye la juventud (νεότητα ἐκκόψαι: G23, G30), hace desaparecer la belleza (κάλλη ἀφανίσαι: G23, G30) y es culpable en general de toda enfermedad que tiene tales efectos (πᾶσαν νόσον ἐπάγειν: G23, G30).

En el folklore neohelénico, es frecuente el temor a que la pareja de novios (το ανδρόγυνο) sea objeto durante la ceremonia de boda de un hechizo de ligadura (δέμα, απόδεμα). Rouse (1899: 156-61) recoge varios contrahechizos de las islas Espóradas para liberar de la ligadura a los recién casados. Como sucede con el mal de ojo, una misma desgracia puede explicarse de diversas maneras: como resultado de un hechizo o como obra de una fuerza sobrenatural adversa (p. ej., Gelo).

38.7. Los hermanos.

Gelo combate todos los lazos familiares de afecto: los que unen entre sí al padre y la madre (→§38.7), los que unen al padre con sus hijos (→§38.8) y, como vamos a ver ahora, los que unen a los hijos (hermanos).

Leemos en la confesión de Gelo en G41:

ἀδελφοὺς ποιῶ σφαγῆναι

Hago que los hermanos se maten.

Con esta actitud de Gelo, contrasta, en los conjuros del tipo Sisinio-Meletine la solidaridad de los santos con su hermana, muestra de amor fraterno. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Meletine se niega a abrir la puerta a los santos, y cuando su hijo

muere (precisamente a consecuencia de haber dejado entrar a sus hermanos) les reprocha con razón el haber hecho caer sobre su casa tal desgracia (G10-G19; sobre G14, cuyo texto no ha sido publicado, no cabe certeza de en qué medida coincide con los demás textos en este punto). En algunas versiones no griegas, el parentesco no impide la hostilidad más total: cuando Sisinio acude en auxilio de las desdichadas madres, descubre que es precisamente su hermana la causante de las muertes, y actúa en consecuencia, aniquilándola (Greenfield 1989: 93 n. 17, Winkler 1931: 95-6 texto 17; 127-50).

En G17, G18 y G25 se menciona una enfermedad llamada ἀδελφικόν, «fraterna», pero no parece que pueda referirse a esta rivalidad fratricida: se trata de una dolencia con aparatosos síntomas físicos.

38.8. Padres e hijos.

También el amor paternofilial es objeto de las asechanzas de Gelo, como ella misma confiesa en G30:

> ἐγὼ ὑπάγω (...) τέκνα ἀπὸ γονέων χωρίσαι.
>
> *yo provoco que los hijos se separen de los padres.*

Los frecuentes desencuentros entre distintas generaciones, cuando no la natural aunque dolorosa tendencia de los hijos a fundar su propio hogar lejos del paterno, pueden así adjudicarse a la acción maligna. Otras separaciones que no son producto de la voluntad de padres ni hijos, como las provocadas por la guerra u otras desgracias, pueden también achacarse a este enemigo incansable.

38.9. Los amigos.

Fuera del ámbito familiar, también los lazos amistosos despiertan la envidia de Gelo. De ahí que se aplique en enemistar a quienes permanecen unidos por ellos:

> φίλους ἐχθροὺς ποιῶ (G41)
>
> *Vuelvo enemigos a los amigos.*

38.10. Los sacerdotes.

Aunque en ocasiones factores como la competencia en la orientación de los fieles o por el ascenso dentro de la jerarquía y la discrepancia en cuestiones teológicas o prácticas tiendan a causar una rivalidad más o menos comprensible entre ellos, se espera de los sacerdotes que mantengan una relación fraternal.

Siendo los sacerdotes sus enemigos naturales, por residir especialmente en ellos el poder de Dios que es capaz de expulsarla o alejarla de sus víctimas, es comprensible que Gelo desee extender entre ellos la discordia.

En la confesión de G21 y G28 Gelo afirma en consecuencia:

ἐγὼ ποιῶ τοὺς ἱερεῖς μισεῖν ἀλλήλους.

Hago que los sacerdotes se odien unos a otros.

38.11. Los obispos.

De entre los sacerdotes, los obispos son los enemigos más temibles de los demonios, por ser depositarios en mayor medida del poder divino. Gelo, que provoca el odio y la competencia entre los sacerdotes (→§38.10), logra a veces como muestra de su poder para provocar discordia derribar a un obispo de su trono:

ἐγὼ καθαίρω ἐπίσκοπον τοῦ θρόνου αὐτοῦ (G33, G34).

Es probable que el redactor de este conjuro tuviese en mente alguna destitución especialmente injusta a sus ojos. Lo cierto es que, del mismo modo que culpaba a Gelo de los problemas familiares, encontraba razonable cargarla también con las culpas de la ambición mundana de los clérigos: después de todo, la Iglesia es concebida como una familia en la que los sacerdotes son hermanos, y, a otro nivel, lo son todos los creyentes.

38.12. Los marinos.

Y sobre el mar, en zozobrantes naves,
ser bello como un rojo cataclismo.
(Valle-Inclán, *Rosa de bronce*)

Quienes se aventuran en el mar (especialmente el Mar Rojo) lo hacen en un espacio tradicionalmente asignado a los demonios y otros monstruos, en el que la travesía supone siempre un riesgo.

Gelo, que tiene en el mar su guarida (→§11.43, →§28.3; v. tb. →§12.58), trata con singular dureza a los marinos y a sus barcos: lo común, según los textos, es que haga zozobrar a estos últimos. Así, en la confesión de G34 afirma que enfurece al mar para hundir las naves (ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν εἰς τὸ καταποντίσαι τὰ πλοῖα). En la de G21 afirma que envía al mar la marejada, para hacer zozobrar los barcos (ἐγὼ πέμπω τῇ θαλάσσῃ κλύλυνα ποντίζειν τὰ πλοῖα); en G28 se expresa de modo muy similar, aunque en este caso sea discordia (μάχην) lo que envía con tal cometido (ἐγὼ πέμπω τῇ θαλάσσῃ μάχην ποντίζειν τὰ πλοῖα).

El motivo aparece también fuera de las versiones griegas: así, en una abisinia, a la demonesa (Ainat) le basta mirar a un buque para hacer que vuelque: *Blickt sie auf ein Schiff, so wirft sie es um* (Winkler 1931: 95, texto 16).

La variante de G28 es significativa: Gelo encizaña a la tripulación del mismo modo que lo hace con hermanos, amigos, sacerdotes, matrimonios o parientes en general. El barco es como una casa que alberga a una familia: Gelo derriba el edificio, pero también enemista entre sí a los que lo ocupan.

38.13. Los hombres en general.

Si el amor engrandece a su objeto, también lo hace el temor (de modo más duradero, en opinión de Maquiavelo). Cuando algo se presta al uso, también al abuso.

Ambas tendencias, la de engrandecer aquello que se teme y la de hacer un uso cada vez mayor de un recurso que se ha probado eficaz, pueden ayudar a entender por qué en determinadas ocasiones recaen sobre Gelo no ya aquellas dolencias y problemas que es razonable adjudicarle (los problemas de las madres y sus bebés; incluso los más generales de las familias, literales o fictivas), sino el conjunto de todos los males que aquejan a los seres humanos.

Las confesiones de la demonesa en G33, G34 y G41 son categóricas en este sentido. En el primero de los textos, tras admitir sus muchos crímenes, Gelo añade al final:

καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐργασίαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον.

y cometo todas las demás malas acciones del mundo.

G34 varía solo un término, ἐργασία, que sustituye por un sinónimo:

καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐνέργειαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον

En G41 la conclusión es aún más concisa:

πᾶν κακὸν ποιῶ.

cometo todo mal.

Cuantas desdichas afectan al hombre y a aquellos recursos de los que depende de su vida (animales domésticos, cosechas, cursos de agua) pueden ser adjudicadas ocasionalmente a Gelo, aunque los usuarios de los conjuros conocían sin duda otras

alternativas, tanto dentro del mundo natural como del sobrenatural (la acción del Diablo o la Providencia divina, p. ej.). En este sentido, puede hablarse de un cierto abuso engrandecedor de la figura, pues culparle de todos los males equivale a descargar tanto al hombre como al Diablo de su responsabilidad en ellos.

De estos males, vamos a detenernos en primer lugar en aquellos que afectan al cuerpo humano, en las enfermedades y padecimientos humanos que en ocasiones se achacan a Gelo, y que no entran en las categorías más específicas que ya hemos examinado (como las dolencias de la madre, del bebé, de las vírgenes y de las jóvenes esposas).

En principio, toda enfermedad puede ser susceptible de una explicación demoníaca. Y Gelo puede asumir la responsabilidad de la misma: no en vano ella misma confiesa que provoca cualquiera de ellas (πᾶσαν νόσον ἐπάγειν: G23, G30; ἀναθηματίζομεν πᾶσαν ἀσθένειαν: G29).

Las alusiones a síntomas en los conjuros, genéricas y con frecuencia confusas, hacen muy difícil llegar a identificar con precisión qué enfermedades concretas intentan combatir los conjuros, atribuyendo a Gelo la responsabilidad de las mismas.

En varios momentos, por ejemplo, hemos visto que los ataques epilépticos, atribuidos a un espíritu «dulce» (→§13.3), son una de las dolencias que más verosímilmente pueden adjudicarse a una instancia sobrenatural maligna. En G28, al comienzo de la confesión de la demonesa, leemos:

> ἐγὼ εἰμι ἡ ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, συρραίνω ὁρμᾶς καὶ κόψες.
>
> *yo soy la que tiene los padecimientos de los hombres, tanto los de las almas como los de los cuerpos, provoco ataques y golpes.*

El título del conjuro indica que se consideraba eficaz contra los espíritus dotados de habla, para curar a los enfermos y para la protección en general del hogar (Ἀφορκισμός τοῦ ἀρχαγγέλου κατὰ πνευμάτων λέγοντα καὶ εἰς οἶκον καὶ εἰς ἀσθενοῦντας).

En G29 se responsabiliza a la demonesa de varios tipos de fiebre (la terciana, la cuarterana y un tercer tipo sin referente real claro que parece creado por analogía):

> ἀναθηματίζομεν πᾶσαν ἀσθένειαν ῥίγου δευτεραίου, τριταίου, τεταρταίου.

provocamos todo tipo de enfermedad acompañada de escalofríos, la fiebre del día siguiente y la terciana y cuarterana.

En otras ocasiones se precisa la parte del cuerpo afectada: de la piel para adentro, la preocupación se extiende a la sangre, los sesos, los nervios y los huesos; de los órganos externos, se alude a los ojos, la boca, las manos y los pies.

Que Gelo bebe sangre ya lo hemos visto al hablar de su ataque a los niños (→§38.2 y→§11.4.). Ahora hay que señalar que, probablemente, también bebe la de los adultos: al menos, en G24, en el que la demonesa aparece bebiendo la sangre y comiendo los sesos de la víctima (νὰ πίωμεν τὸ αἷμα αὐτοῦ, νὰ φάγωμεν τὸν ἐμυαλόν του), no hay nada que limite la edad de esta (un genérico Fulano, siervo de Dios). En G20, la demonesa declara genéricamente que su cometido no es otro que la destrucción de las φρένες (φρενῶν ἀπώλεια) –junto a otros crímenes–.

En cuanto a los nervios, en G30 se nos dice que los paraliza (ἐγὼ ὑπάγω... νεῦρα παραλῦσαι); en G23, que los quiebra junto con los huesos (ἐγὼ ὑπάγω... καὶ νεῦρα καὶ ὀστέα συντρῖψαι). La quiebra de los huesos (ὀστέα συντρῖψαι) aparece también en G30.

El tuétano o la médula de los huesos (μυελοί) es objeto de una avidez especial: Gelo los vacía (ὑπάγω... μυελοὺς ἐκκενῶσαι: G23, G30), llevándose con ellos la vitalidad de su víctima. En G41 afirma que los agita (μυελὸν ταράζω). Cuando en G10 y G11 el olivo describe a los santos la guarida de Gelo dice que está bajo los tuétanos de los niños (ὑπὸ παίδων μυελῶν).

Este tipo de daños interiores apenas pueden verificarse salvo por el testimonio de la víctima misma: parece razonable pensar que Gelo, en su condición de espíritu, podía causarlos desde dentro, sin dejar marcas visibles en el exterior. No sucede así con los ojos, la boca, las manos y los pies, que también reciben sus atenciones.

Las referencias a los ojos, muy abundantes, sugieren dolencias del tipo de las cataratas: en G19 se nos dice que Gelo los quema, marchita y nubla (ἐγὼ ψήνω καὶ μαραίνω καὶ θολαίνω τοὺς ὀφθαλμούς); en G34, que los marchita y enturbia (μαραίνω καὶ θωλώνω τοὺς ὀφθαλμούς); en G41, que los ensangrienta (ὀφθαλμοὺς αἱματώνω). En G35, el terrible ataque al feto en el vientre materno incluye volver los ojos del revés (τὰ ὀμμάτια του ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω νὰ γυρίσω); en G17 y G18 Gelo confiesa que raspa los ojos de los niños (ξύω τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν μικρῶν παιδίων). En otras ocasiones se habla de un daño genérico (ὀφθαλμῶν

ἀδικία: G20; ὑπάγω... ὀφθαλμοὺς ἀδικῆσαι: G30; τὸ ἀδικοῦν τὰ σώματα καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἀνθρώπων: G40A)[847].

La referencia a la boca de G20 es genérica: el perjuicio a la misma (στομάτων καταδίκη) es uno de los cometidos propios de la demonesa. En G35, dentro del ataque al feto, uno de los síntomas es que la boca se le llena de espuma (τὸ στόμα του ἀφρὸν νὰ γεμίσω).

En G35 se habla también de las manos: si no hay error de interpretación, la expresión utilizada (τὰ χέρια του κατσούνια νά κάμω), «volver aguijadas sus manos», resulta tan visionaria como desasosegante.

El pie aparece en G25: Cristo ordena a san Miguel que detenga a la demonesa antes de que empape el pie (πρὶν ποδάρι βρέξῃ), lo que quizá suponga una referencia a la gota.

Entre las dolencias atribuibles a Gelo hay que contar, además, con la pesadilla mencionada en G33 (ἐγὼ ποιῶ τὸν βραχνᾶν) y G34 (ἐγὼ ποιῶ τὸν Βαρυχνᾶν) y en varios de los nombres secretos [Ἀρματό (→§12.11), Βαριχοῦ (→§12.14), Βαρνά (→§12.15), Μώρα (→§12.47)]. Incluso el reumatismo puede ser obra suya (ῥεματιζομένους ποιῶ: G41).

Además de las enfermedades, cuanto tiene que ver con la discordia entre los hombres puede adjudicársele. Probablemente esa sea la explicación de que en G24 encontremos a la demonesa dividiendo la tierra con estaca (τὴν γῆν σταυρῷ χωρίζοντα), en alusión a la parcelación de los campos y las disputas que sus lindes provocan.

Catástrofes naturales como el granizo pueden estar detrás de afirmaciones como la de G30 de que Gelo hace caer piedras (ἐγὼ ὑπάγω.. πέτρας ἐκκυλῖσαι).

39. Víctimas animales

Los animales domésticos son parte fundamental de la vida humana. Por esa razón, es fácil entender que Gelo quiera dañarlos. Los rebaños de vacas y ovejas (→§39.1) son su presa principal; su ataque a los toros (→§39.2) tiene, como veremos, un valor doble, simbólico y literal.

[847] El hecho de que la propia Gelo tenga ojos rojizos (flamígeros) y malolientes (→§19.4), dados la vuelta (en el cogote o vueltos del revés: →§19.5) no parece casual.

39.1. Rebaños (vacas, ovejas, cabras)

En ocasiones, se alude a las víctimas animales de Gelo con términos muy genéricos, como τετράποδον, «animal de cuatro patas, cuadrúpedo» (G10, G11, G15, G22, G37). La comparación entre las distintas variantes del conjuro muestra una cierta confusión o incertidumbre sobre si Gelo toma la forma de estos animales, los ataca desde fuera o entra en su interior, poseyéndolos (→§23.4).

El ataque contra los cuadrúpedos aparece expresado en varias ocasiones con un verbo en concreto, el futuro de ἐξαλείπω, «aniquilar»: así en G10 y G11 (οὐδὲ τετράποδα αὖτοῦ ἐξαλείψω), G22 (τετράποδα ἐξαλείψω). En G37 Gelo confiesa que hace desaparecer a sus víctimas (τετράποδα ἀφανίζω), mientras que en G15 habla genéricamente de dañarlas (μὴ ἀδικήσω οὔτε μικρόν, οὔτε μέγα, οὔτε ἄρσεν, οὔτε θῆλυ, οὔτε ζῷον τετράποδον). Si «dañar» y «aniquilar» son ideas que pueden encajar con la posesión, es decir, con una enfermedad, ἀφανίζω sugiere más bien un rapto del animal.

Con frecuencia, se especifica más la identidad de los animales, aunque se puede dejar una puerta abierta para incluir a cualquier tipo de rebaño, como en G21:

> ἐγὼ ἐξολοθρεύω πρόβατα καὶ βόας καὶ τἄλλα κτήνη.
>
> *yo extermino ovejas y bueyes y los demás rebaños.*

En G39, texto por desgracia trunco, las víctimas de la demonesa incluyen ovejas y cabras, y los perros que las cuidan:

> ᾽Εξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάμαντος.
>
> ῾Ο ἅγιος Μάμας ὁ ἀρχιποιμὴν πρώτης ἀμνάδος ἔβοσκεν αἶγας καὶ πρόβατα χιλιάδες γ᾽, καὶ ἐπολέμαν τύρους καὶ ἐρόγευσεν αὐτὰ χήρας καὶ ὀρφανούς, καὶ ἐπότιζεν αὐτὰ εἰς τὰς πηγάς·᾽Ιδὼν δὲ ὁ διάβολος ὁ ποτὲ φθονερός, ἐφθόνησεν τὸν ἅγιον καὶ ἀπέστειλεν τὴν᾽Επαχθοῦν, τὴν μητέραν τῶν παθημάτων τὴν ἔχουσαν τὰς ιβ᾽ ἥμισυ αἰτίας τῶν κτηνῶν· καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὰς πηγὰς ὅπου ἐπότιζεν ὁ ἅγιος, καὶ ἐξέρασεν τὰς αἰτίας αὐτῆς· καὶ ἦλθον τὰ πρόβατα καὶ ἡ αἶγες τοῦ ἁγιοῦ πιεῖν ὕδωρ, καὶ ἐψόφησαν, καὶ ὡς οἱ κῦνες ἔτρωγον αὐτά, ὥς τε καὶ οἱ κῦνες ἐφαρμακώθησαν.
>
> *San Mamas, el mayoral de la primera cordera, apacentaba cabras y ovejas en número de tres mil, y vendía quesos y se los regalaba a las viudas y huérfanos, y los abrevaba en las fuentes. Y viéndolo el diablo, el nunca envidioso, sintió envidia del santo y envió a Epactú, la madre de los sufrimientos, la que tiene los doce*

estragos y medio de las reses. Y dirigiéndose a las fuentes donde las abrevaba el santo, vomitó sus estragos. Y fueron las ovejas y las cabras del santo a beber agua y expiraron, y cuando los perros se las comieron, al punto igualmente se envenenaron.

La demonesa no ataca directamente a las reses: envenena las aguas de las que estas beben. En otras palabras: como tantas veces sucede, una desgracia que puede tener muchas causas (la muerte de varias reses) es achacada a una causa tangible inmediata (las aguas contaminadas), pero también a una intervención sobrenatural ulterior que nadie ha presenciado.

El mismo mecanismo de explicación doble, natural y sobrenatural, aparece en G28:

ἐγὼ ποιῶ ποταμὸν βαρὺ κατεξολοθρεύει πρόβατα καὶ βόας

hago que el río con su fuerza destruya ovejas y vacas.

Como vimos, G21, una variante del mismo conjuro, atribuye en cambio la responsabilidad directa a Gelo (ἐγὼ ἐξολοθρεύω πρόβατα καὶ βόας καὶ τἆλλα κτήνη) y otro tanto sucede en G41, donde la interesada confiesa que hace morir a las ovejas y destruye las vacas (πρόβατα ψοφῶ, βόας καταλύω).

Que ovejas, cabras y vacas sean animales lactíferos no parece casual, dado el gusto de Gelo por la leche (→§11.41, →§38.1). El ataque contra estos animales tiene, pues, cierta analogía con la agresión a la figura materna.

Distinto simbolismo tiene la agresión al toro, que por su naturaleza viril representa a los varones de la casa. En G21 y G28 Gelo confiesa que excita a dos toros para que se maten mutuamente:

ἐγὼ διεγείρω δύο ταύρους θανατῶσαι ἀλλήλους (G21).

ἐγὼ ἐγείρω δύο ταύρους θανατῶσαι ἀλλήλους (G28)

La imagen de los dos toros rivales embistiéndose sugiere otras situaciones de rivalidad debidas a la acción de la demonesa: los hermanos que se matan (→§38.7), los amigos convertidos en enemigos (→§38.9), los sacerdotes que se odian mutuamente (→§38.10).

En G33 y G34 la agresión contra el toro tiene un valor simbólico menos claro: se nos dice que lo descuerna (¿causa impotencia?) o saca por los cuernos del rebaño o que lo hace desaparecer.

ταῦρον ἀπὸ ἀγέλην ἐξεκερατίζω (G33)

ταῦρον ἀπὸ ἀγέλην ἀφανίζω (G34)

El ataque contra el ganado aparece también en las variantes foráneas del conjuro del tipo Miguel, por ejemplo en la siguiente siria, resumida por Winkler (1931: 103, texto 21):

> *Sie sagt, dass sie Männer und Weiber, Knaben und Mädchen, das Vieh und die Vögel des Himmels vernichte.*

39. Víctimas vegetales.

También aquellos cultivos que el hombre mantiene para su subsistencia son atacados por Gelo. La demonesa ataca los árboles frutales (→§40.1) y las eras (→§40.2). Al impedir que el trabajo del hombre dé fruto, su actividad tiene una analogía con la que desarrolla contra las madres y sus hijos.

39.1. Los árboles frutales.

Leemos en G37 que Gelo arranca los árboles (Ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὸν κόσμον ὡς δράκαινα καὶ ὡς μιαροτέκτονη, ἵνα δένδρη ξεριζώσω). En G17 la agresión consiste en hacer caer los frutos de los árboles (τὰ ὀπωρικὰ ρίχνω ἀπὸ τὰ δένδρα). La misma idea aparece en G34, donde se habla de dispersar el «fruto de la era» (ἐγὼ σκορπίζω τὸν καρπὸν ἐκ τοῦ ἅλωνος) y en G24, donde se trata de hacer caer «el fruto disputado» (ὑπαγαίνει ὡς τὸ γλυκὸν νὰ ὑποφέρῃ κάρπον μαχόμενον).

La última expresión sugiere con especial claridad un aborto prematuro (el fruto que cae antes de estar maduro). La equivalencia simbólica entre los bebés y el fruto de los árboles se expresa con claridad en esta plegaria, incluida en G13:

> Καὶ δὸς αὐτοῖς κύριε τὴν χάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ χάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωνται, καὶ γενήσωνται μακρόβιοι.
>
> *Y dales, Señor, la gracia de tu misericordia, y concédeles el fruto de su vientre, para que vivan y lleguen a ser longevos.*

Los textos del tipo Sisinio-Meletine contienen una secuencia narrativa en la que el simbolismo materno de los árboles frutales (que actúan como seres animados femeninos, en concordancia con su género gramatical) se pone de manifiesto[848]. Los santos, en pos de

[848] Este simbolismo aparece también, como vimos, en las tradiciones sobre lamias (→L§78, →L§119.2, →L§120.11).

Gelo, topan sucesivamente con varios árboles a los que preguntan por el paradero del espíritu inmundo: quienes mienten y niegan haberla visto son maldecidas y condenadas a no dar fruto o a dar un fruto inútil, mientras que al olivo, por ayudar a los santos, se le concede un fruto abundante y útil.

El carácter falaz de los árboles que mienten a los santos recuerda al de la propia Gelo (→§27.4). Por lo demás, la actuación de los santos tiene su precedente en la del propio Cristo, que había maldecido a la higuera por estéril (*Mt.* 21: 18-22, *Mc.* 11: 12-4, 20-5).

Los árboles cómplices de Gelo son: en G10 y G11 el pino; en G13 el sauce y la zarzamora; en G15 el olmo; en G17 y G18, la λεαίγγα (?) y el olmo. El árbol que ayuda a los santos y es bendecido por ellos es en G10, G11 y G13 el olivo; en G15, G17 y G18, el olivo y la zarzamora.

Las maldiciones de los santos contra los árboles tienen un efecto llamativamente similar al de los ataques de la propia Gelo contra los frutales. En G10 y G11 maldicen al pino para que su brote no tenga raíz y su fruto sea seco (ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου); cf. el modo en que la demonesa seca los pechos maternos (→§38.1). En G13, condenan al sauce a no dar fruto del que el hombre pueda comer (μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται απ᾽ αὐτοῦ). En G15, castigan al olmo a no florecer jamás (οὐδέποτε ἀνθίσῃ). En G17 y G18, niegan a la λεαίγγα (?) la capacidad de florecer y dar fruto, y además la maldicen para que sus hojas caigan sin concurso del viento (μήτε νὰ ἀνθίσῃς, μήτε νὰ καρπίσῃς, μὲ χωρὶς ἄνεμον νὰ πίπτουν τὰ φύλλα σου); en cuanto al olmo, condenan su fruto, que se convertirá en ampollas y se llenará de moscas (Νὰ εἶσαι καταραμένη καὶ ὁ καρπός σου νὰ ίνεται φοῦσκες καὶ κώνωπας νὰ γεμίζουν).

La zarzamora tiene un papel ambiguo: es cómplice de Gelo en G13, pero ayuda a los santos en G15, G17 y G18. El destino que los santos le dan (que sus puntas se conviertan en raíces) es el mismo en ambos casos: por una parte, puede entenderse como una bendición, pues favorece la fertilidad; pero, por otra, supone un trastueque entre lo elevado y lo inferior, la raíz y las puntas, que recuerda el característico de las ogresas entre lo oral y lo vaginal. En G13, la maldición incluye también una referencia a la inutilidad de su fruto, del que el hombre no vivirá (ἡ ῥίζα σου ποιήσει κορυφὰς, καὶ ἡ κορυφὴ σου ῥίζας, καὶ ὁ καρπὸς σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αὐτοῦ). En G15, la bendición enfatiza la fertilidad: florecerá y dará fruto (ν᾽ ἀνθίσῃς καὶ νὰ καρποφορήσῃς καὶ ἡ κορυφή σου ρίζαν νὰ φέρῃ); en G17 y G18 se hace también referencia a sus frutos, las moras (Νὰ εἶσαι εὐλογημένη καὶ οἱ κορυφές σου νὰ γίνωνται ῥίζαι καὶ ἐπὶ τὰς ἄκρας σου νὰ γίνωνται μῶρα).

En G16, cuyo texto está muy corrupto, se ha producido un error revelador: es a la propia demonesa a la que los santos maldicen primero con la esterilidad (ἐκατηράσαντο αὐτὴν νὰ ἀνθικαρπῇ) y después, para que revele sus nombres secretos, le otorgan la bendición habitualmente reservada al olivo: que dé un fruto útil para los hombres, (εὐλόγησεν αὐτὴν νὰ εἶσον πρὸς αὐτὴν εὐλογημένη, νὰ εἶσιν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἐκ τοῦ κάρπου τῆς κοιλία<ς> σου χρήσονται πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς φωταγώγιον). Parece subyacer una identificación de Gelo con la madre misma, cuya parte peligrosa es anulada para que la positiva pueda florecer. Este simbolismo no es tan extraño como puede parecer (ya hemos visto que la figura materna de Meletine es en otras versiones la demonesa misma: →§38.6).

Si el daño que Gelo causa a los árboles frutales (y los santos a los cómplices de Gelo) es, en definitiva, la esterilidad (no tener fruto, que este caiga o sea inútil), la bendición al olivo señala cuál es el término deseable, modélico: el de una madre fértil. Se espera que suceda con su fruto lo mismo que con el hijo al que el amuleto va a proteger: que sea próspero y útil a la comunidad, expresada por sus dos extremos (pobres y reyes) y por su uso en la unción ritual eclesiástica. Así aparece la bendición en G10, G11, G13, G15, G17 y G18:

> εὐλογημένος ὁ καρπὸς σου, καὶ εἰς ναὸν Κυρίου δαπανηθήσεται (G10, G11)
>
> *Bienaventurado (será) tu fruto, y en el templo del Señor se consumirá.*
>
> ὁ καρπός σου πολλὺς γίνηται [γίνεται Worrell], καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ᾽ αὐτοῦ φωτισθήσονται, καὶ βασιλεῖς, καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφραθήσονται [εὐφρανθήσονται Worrell]. (G13)
>
> *Tu fruto será abundante, y los santos se alumbrarán con él, y de él tendrán regocijo reyes y pobres*
>
> εὐλογημένη νὰ εἶσαι καὶ ἀπὸ τὸν καρπόν σου νὰ χρῶνται τὰ κανδήλια τῆς ἐκκλησίας. (G15)
>
> *Bendita tú seas y de tu fruto se sirvan las candelas de las iglesias.*
>
> Νὰ εἶσαι εὐλογημένη καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ σου νὰ χρίωνται οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ βασιλεῖς (G17, G18)
>
> *Bendita seas y que de tu fruto sean ungidos sacerdotes y reyes.*

El carácter benéfico del olivo, su asociación con una maternidad feliz, quizá explique por qué Meletine elige en G15, G17 y G18 el Monte de los Olivos para levantar la torre donde quiere guardar a su hijo.[849]

De lo visto podemos concluir que los árboles frutales evocan por sus connotaciones la figura materna. Los árboles cómplices de Gelo actúan como madres malas, y son maldecidas en consecuencia; el olivo (y en ocasiones la zarzamora) actúan como madres buenas, y son bendecidas con una descendencia próspera y útil. Los árboles «malos» (lo mismo que Meletine cuando actúa sin ayuda de la autoridad divina) están expuestos al ataque de lo que Gelo significa (esterilidad); en cambio, tanto las madres como (probablemente) los frutales quedan protegidos de estos peligros por la autoridad divina expresada en el amuleto.

40.2. Las cosechas.

Lo mismo que los árboles producen fruto, también los cereales dan el suyo. Y también Gelo lo desbarata: ἐγὼ σκορπίζω τὸν καρπὸν ἐκ τοῦ ἅλωνος (G34).

La acción contra las eras se concreta en dos términos: incendiarlas y dispersar el trigo, convirtiéndolo en polvareda. La primera acción aparece recogida en G23 y G30 (ἐγὼ ὑπάγω... ἅλωνας ἐκκαῦσαι), y está en relación con el carácter flamígero de Gelo (→§19.4, →§19.7).

A la segunda se alude, en términos casi idénticos, en G33 y G34:

> ἐγὼ σκορπίζω τὸν σῖτον ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ (G33)
>
> *yo disperso el trigo de la era y hago de él polvareda*
>
> ἐγὼ σκορπίζω τὸν καρπὸν ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ (G34)

[849] Como apunta Wójcik-Owczarek (2010: 80), *The olive tree has very wealthy symbolism, and a very positive one. From an old legend one can find out that the Christ's cross was made of olive and cedar wood. The olive tree symbolizes for example strenght, purification and victory.* Albert de Paco (2003 s.v. *olivo*) resume bien las cualidades que los griegos veían en el árbol, *símbolo de misticismo y santidad, probablemente debido a su extraordinaria longevidad, una propiedad que lo convertía, a los ojos de los hombres, en una suerte de árbol inmortal.* Como recuerda, *Ulises dejó ciego al Cíclope valiéndose de una estaca de olivo y construyó su lecho nupcial en un viejo olivo milenario.* Atenea donó a la ciudad que lleva su nombre el primer olivo. El simbolismo es también muy favorable en la Biblia: destaca la rama de olivo que la paloma trae a Noé tras el diluvio, señal de que la ira de Dios se ha aplacado. El simbolismo del árbol está vinculado a su ritmo de crecimiento: *Olive trees grow very slowly (...) Olive trees were therefore planted only in times of peace or stability: a man planted a grove for his son* (Ferber 2007 s.v. *Olive*).

A esta acción dispersadora alude también uno de los nombres secretos de Gelo, Σκορπίδου (→§11.47).

A su vez, Gelo debe ser dispersada por Dios sobre el río y el mar, como se anuncia en G31:

> ἐπιβρέξει ἐπὶ σε κ(ύριο)ς ὁ Θ(εὸ)ς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπίσει ἐπὶ ποταμὸν καὶ ἐπὶ θάλασσαν.

41. Víctimas inanimadas.

En su afán por perjudicar a los hombres, Gelo se dirige también contra los edificios mismos que los cobijan y contras las aguas que ellos y sus animales domésticos beben.

41.1. Las casas.

Casa u hogar (→§29.2: οἰκία, οἶκος) son palabras que designan tanto al edificio como a la familia o grupo de personas que lo habitan. Es a estas a quienes Gelo intenta dañar, de modo que cuando leemos que un conjuro como G28 está destinado εἰς οἶκον se entiende que de lo que se trata es de impedir la entrada de Gelo a la casa (o provocar la expulsión, si ya entró) para que no dañe a nadie.

En una ocasión, sin embargo, es el edificio mismo el que sufre los embates de Gelo, que a la sazón parece estar tras un fuerte viento que dispersa las casas como si fueran hojas y las arrastra hasta los montes:

> ἐγὼ σκορπίζω τὰς οἰκίας ὡς φύλλα εἰς τὰ ὄρη (G34).

Los edificios sufren, así, el mismo tratamiento que las eras (→§40.2), y son arrastrados a los terrenos salvajes donde generalmente es Gelo quien resulta alejada (→§29.1).

El ataque a los barcos (→§38.12) es en realidad un caso especial del ataque contra las casas: una nave es un hogar humano, cuya fragilidad y exposición a los peligros se multiplica por el entorno hostil e impredecible en el que flota. La tormenta suscitada por Gelo para hundirlos es semejante al torbellino que se lleva por delante, como hojas, los edificios.

41.2. Fuentes y estanques.

Cuando Gelo, asociada al agua del mar (insalubre para el hombre y sus animales domésticos: →§28.3) se acerca a los lugares donde brota o se remansa el agua dulce es para secarlos o envenenarlos[850].

La primera acción recuerda la que efectúa contra los pechos maternos, imposibilitando que el bebé pueda mamar. Aparece expresada mediante dos verbos: «cerrar» y «secar» las fuentes (y los estanques). Así, leemos en dos de los textos:

> ἐγὼ ὑπάγω ἑπτὰ (ἐπὶ τὸ?) πηγὰς ὑδάτων ἀποκλείσαι (G23).
>
> *Me dispongo a cerrar siete fuentes de agua*[851].
>
> ἐγὼ ὑπάγω πηγὰς ὑδάτων ἀποκλεῖσαι (G30).

El resentimiento provocado por la pérdida de un recurso precioso y escaso se dirige así contra una criatura sobrenatural a la que se concibe como susceptible de recibir dolor y quizá enmendar el daño. Otras alternativas (ver en el hecho una manifestación de la Providencia divina) han sido, comprensiblemente, consideradas por los usuarios del conjuro como menos satisfactorias.

La otra acción, la de envenenar las fuentes, aparece en el relato de G39, sobre los rebaños de San Mamas[852]. La demonesa vomita en ellas sus estragos (ἀπελθοῦσα εἰς τὰς πηγὰς ὅπου ἐπότιζεν ὁ ἅγιος... ἐξέρασεν τὰς αἰτίας αὐτῆς): las reses que beben expiran, y los perros que las devoran también caen envenenados (καὶ ἦλθον τὰ πρόβατα καὶ ἡ αἶγες τοῦ ἁγιοῦ πιεῖν ὕδωρ, καὶ ἐψόφησαν, καὶ ὡς οἱ κῦνες ἔτρωγον αὐτά, ὥς τε καὶ οἱ κῦνες ἐφαρμακώθησαν).

La enfermedad del ganado es, así, atribuida a Gelo: la tradición de explicar mediante agentes sobrenaturales (στρίγγλος: →§11.50, χαμοδράκια: →§11.52) este tipo de muertes ha sido común en Grecia hasta entrado el siglo XX.

---

[850] En G28, se concede a Gelo también capacidad para desbocar los ríos, lo que parece una extensión analógica de su potestad para movilizar las aguas marinas (→§28.3, →§38.12).

[851] Para el numeral que aparece en G23 no encontramos motivación precisa, fuera de ser el siete un número habitual para expresar ideas de totalidad o conjunto.

[852] Sobre la figura de San Mamas como protagonista de conjuros para proteger al ganado, v. Stewart 1991: 39-42. Volveremos después (→§45.3) sobre él.

CAPÍTULO VIII
PREVENCIÓN Y ALEJAMIENTO

VIII.1. ATAQUES CONTRA GELO.

42. ¿Cómo defenderse de Gelo? ¿Cómo atacarla?

Dada la gravedad de las acusaciones contra Gelo (si se prefiere: dada la magnitud del poder dañino que se le atribuye), urge saber cómo combatirla. La tradición mágica griega ofrece varias armas contra los espíritus malignos: básicamente, se confía en el poder mágico del lenguaje (→§43) y en la δύναμις de ciertas materias y ciertos ritos a los que se atribuye la capacidad de alejar el mal y curar sus efectos (→§44).

Por supuesto, entre los métodos verbales y los no verbales hay un solapamiento que es preciso considerar: rituales como el bautismo y la unción suponen el manejo de objetos tangibles, pero van acompañados de palabras cuya acción es clave; el objeto en el que están escritos los conjuros queda imbuido de la energía que estas contienen; la lectura de las fórmulas mágicas va acompañada con frecuencia de actos rituales.

43. Métodos verbales. Los conjuros.

La mayor parte de los textos sobre Gelo pertenecen al género del conjuro, en el sentido recogido por el *DRAE*: «Fórmula mágica que se dice, recita o escribe para conseguir algo que se desea».

Básicamente, el usuario de los conjuros demuestra poseer un conocimiento que se supone esotérico (limitado, secreto) y que le proporciona el poder para obligar a algún tipo de ser sobrenatural a cumplir su voluntad. El factor secreto es muy importante. Como observan Oikonomidis (1940: 71) y Stewart (1991: 224), es difícil para los folkloristas llegar a recoger conjuros tradicionales, porque se cree que estos pierden su poder cuando alguien profano llega a conocerlos. Cabe preguntarse incluso si la publicación del texto con algún pequeño error o laguna que los vuelve inexactos puede haber sido en ocasiones el compromiso del folklorista con unos informantes reacios a perder por completo lo que consideraban un arma útil contra la desgracia.

En el caso que nos ocupa, se trata de obligar a Gelo a apartarse de la vida de la familia protegida por el conjuro. Se piensa que ello será posible por dos razones, una de tipo general aplicable a cualquier demonio (se invoca en favor de las víctimas el poder de Dios, al que ningún espíritu maligno puede resistirse), y otra específica (en un momento determinado Gelo pactó con un representante de Dios que se alejaría de cualquier hogar en el que estuviese presente un amuleto que contuviera un conjuro elaborado según sus instrucciones).

El requisito más común que el conjuro debe cumplir es el de aportar la lista completa de los nombres de Gelo. Cuando esta lista no aparece, la historia misma de cómo la demonesa fue derrotada puede cumplir la misma función.

Desde el punto de vista de la estructura, los conjuros contienen al menos dos partes: una narrativa o mítica (A), que cuenta cómo la demonesa fue desenmascarada y derrotada en cierta ocasión memorable; otra (B) en la que las consecuencias de dichos hechos se hacen extensivas al momento presente, para conseguir un fin determinado. Salvo en los casos en que no conservamos el texto completo, todos los conjuros tienen estas dos partes. La mayoría de ellos poseen, además, un tercer elemento (C): los nombres mágicos, que suelen ser los de la demonesa, aunque en alguna ocasión sean más bien los del representante o representantes de Dios que la han derrotado.

Las dos familias de conjuros que al comienzo diferenciamos como tipo Sisinio-Meletine y tipo Miguel se diferencian en la parte narrativa A. Ambas tienen una parte B referente a la defensa del hogar humano frente a Gelo, y la mayoría contienen una lista de nombres C. Algunos conjuros contienen textos de ambos tipos, y en esos casos el texto del tipo Sisinio-Meletine precede siempre al del tipo Miguel.

El objeto físico (generalmente un papel) que contiene el conjuro es denominado en los propios textos φυλακτήριον (G10, G11, G13, G16, G17, G21, G27, G28, G33, G34, G37, G40B, G40C, G40D) –φυλαχτό en G18–, es decir, objeto que guarda o protege a quien lo lleva de un ataque sobrenatural maligno. El texto en sí es denominado con frecuencia simplemente εὐχή (G13, G24, G26, G27, G33, G34, G38), es decir, «oración, rezo», o bien ἐξορκισμός (G15, G25, G27, G33, G34, G35, G39), ἀφορκισμός (G28) o ἀπορκίσμος (G31), «exorcismo», palabra cuyo sentido subyacente es el de obligar mediante juramento.

Los verbos correspondientes, ὀρκίζω y ἐξορκίζω, aparecen también con frecuencia, puestos en boca de la persona que lee el conjuro (ὁρκίζω: G23, G30, G40A, G40D; ἐξορκίζω: G37) o del ángel o santo que vence a Gelo (ὁρκίζω: G10, G11, G21, G23, G24, G26, G28, G30, G35; ἐξορκίζω: G17, G18, G23, G26, G30). En G26 la propia Gelo usa el verbo ἐξορκίζω para expresar su compromiso con el ángel:

> ἐξορκίζω καί σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ τὰ ιβ᾽ μου [καὶ ἥμισον] ὀνόματα, οὐ δυνηθῶ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια

La idea es siempre obligar a Gelo (u obligarse ella) a cumplir algo recurriendo a la autoridad de Dios. El hecho de que el conjuro contenga en su interior otro conjuro (el que el santo o el ángel utiliza contra la demonesa) lo convierte en una suerte de

metaconjuro. Se supone que el espíritu se vería afectado tanto por la repetición del que en su día le dijo el representante de Dios como por el nuevo conjuro en su totalidad.

En alguna ocasión encontramos términos menos comunes para designar el conjuro: en G12, en el título, se le denomina ἀποστροφή, «aversión», acto de rechazo de Gelo. En G14 (descripción pero no edición de un conjuro) el estudioso, Spyridakis, se refiere a él como una καταδέσις, «ligadura»: si la palabra figura efectivamente en el título o en otro lugar del texto, tendríamos una continuidad con la vieja tradición de los conjuros que actúan como correlación verbal (o en sustitución) de una ligadura ritual efectuada a una reproducción tangible del ser al que se desea afectar.

Ocasionalmente, los textos nos ofrecen datos sobre el modo en que deben leerse para garantizar su eficacia. Así, en G25 se nos describe una serie de manejos rituales que culminan con la lectura en voz alta del texto veintisiete veces:

> ᾽Ηγοῦν καὶ πιάνῃ βήσαλον ἑλ(λ)ηνικῶν καὶ γράφῃ πεντάλφαν εἰς τὰς δύο μερὰς καὶ σκύπτῃ καὶ χώνῃ τὸ βήσαλον ἐκεῖ ἔνθα εὕρε τὸν ἡ ἀνάγκη. εὐγνάτεια (sic!) εἰς τὴν καρδίαν καὶ ἄς πήγῃ ἐκεῖ μαχαῖρι μαυρομάνικον καὶ ἀναγνωθῇ ἐκεῖ κζ᾽ φορὰς.
>
> *Manda y que coja un ladrillo de los griegos y escriba una pentalfa en los dos lados y que cave y que entierre el ladrillo allí donde lo encontró la necesidad. Nobleza en el corazón mientras clava allí un cuchillo de mango negro y se lee en voz alta allí veintisiete veces.*

Si uno se pregunta cómo se consigue que el conjuro sea eficaz, dos respuestas parecen claras: la primera es que el conjuro debe leerse ritualmente en voz alta, sirviendo el soporte escrito única- o principalmente para conservar el texto exacto, sin las variaciones que se introducirían en caso de una tradición oral; la segunda, que el poder del conjuro se transfiere al objeto que lo contiene, de modo que, sin necesidad de que se pronuncien las palabras en él escritas, el amuleto irradia un poder que es percibido por el espíritu maligno y lo mantiene a distancia (tal como un limón abierto puede hacerlo con ciertos insectos).

Algunos textos no nos dan ningún dato que nos permita suponerles una u otra forma preferente de uso. Afortunadamente, no siempre es así: sabemos, por ejemplo, que el texto conocido por los usuarios del pueblo de Apeiranthos, en Naxos, como η χαρτή της Γυαλους, «el papel de Gelo», del que conservamos dos copias (G17, G18), debía ser recitado para garantizar su efectividad: de hecho, los propios sacerdotes de la localidad habían hecho antaño uso del mismo (Stewart 1991: 100, 223; Oikonomidis 1940: 65). También en G25 se incluye, como hemos visto, una referencia a la lectura en voz alta durante veintisiete veces.

Referencias más genéricas a la lectura del conjuro se encuentran en otros pocos textos: G10, G11 (donde se habla de «leer», ἀναγιγνώσκειν, el φυλακτήριον), G23 (que incluye al final instrucciones sobre cómo pronunciar los nombres hebreos de los ángeles que neutralizan a Gelo) y G38 (que contiene instrucciones sobre los actos rituales que deben acompañar a la lectura).

Las referencias a la escritura, y al valor del amuleto en que están escritas las palabras mágicas, abundan en cambio en los textos (incluso en varios de los que contienen referencias a la lectura en voz alta). Lo más común es que, inmediatamente antes o después de confesar sus nombres, Gelo haga explícito un compromiso de este tipo:

> μή με πολλὰ βασανίζετε· καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ οὐ μὴ εἰσίω ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· κατασκοπῶ καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ξ' ἢ λ'. καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ ιβ' μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. (G10, G11)
>
> *No me déis mucho tormento. Y allí donde se encuentre este talismán, no entraré, y donde se lea, no entraré en ese lugar. Examinaré con cuidado y huiré a sesenta o treinta estadios. Y si alguien es capaz de escribir mis doce nombres, no haré mal en esa casa, ni dominaré su casa, ni aniquilaré a sus cuadrúpedos, ni tendré potestad sobre sus miembros*

El talismán con los nombres actúa como un sello que no permite entrar en la casa la impureza sobrenatural que Gelo encarna: aún más, como una suerte de espejo reflectante en el que los nombres de la demonesa son como facetas apotropaicas de su imagen multiforme[853]. No es preciso que nadie lea en voz alta el conjuro: es la propia Gelo la que lo leerá, examinándolo cuidadosamente. En G37 indica además que es incapaz de tocarlo (y, por tanto, de atravesar el umbral que eventualmente protege).

Variaciones de esta misma idea (la demonesa se ve repelida por sus propios nombres, escritos en el amuleto) aparecen en G12, G13, G15, G16, G17, G18, G21, G22, G26, G27, G28, G29, G33, G34, G37, G41. El amuleto se entiende situado en la casa, protegiéndola, aunque ocasionalmente aparecen referencias a otra posibilidad: que la persona lo lleve encima [G17, G18: ἔχω τὰ κρυφὰ μου ὀνόματα καὶ ὅποιος τὰ ἔχει εἰς τὸν οἶκον του ἢ εἰς φυλακτήριον οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν (...) ὅποιος τὰ

[853] En los cuencos mágicos de Nippur, escritos en arameo *c.* 600 d.C., se concibe a estos cuencos y al conjuro que contienen como un sello que impide la entrada de Lilith: *Designated is this bowl for the sealing of the house of this Geyonai bar Mamai, that there flee from him the evil Lilith* (Patai 1990: 225).

βαστᾷ ἐπάνω του οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν; G29: εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ αὐτὰ (τὰ ὀνόματα) καὶ βαστάζῃ αὐτὰ ἀπάνω του].

Las palabras de poder del conjuro actúan, pues, sin que resulte generalmente necesario pronunciarlas: se cuenta con que será Gelo quien las leerá, o sentirá el poder que de ellas emana.

43.1. Parte narrativa.

Como ya hemos indicado, la diferencia entre los conjuros del tipo Sisinio-Meletine y los del tipo Miguel viene dada por los elementos presentes en la parte narrativa. Retomemos ahora la enumeración de dichos elementos que apuntábamos al inicio de este estudio:

El tipo Sisinio-Meletine viene caracterizado por los siguientes elementos narrativos:

1. Una mujer (Meletine) pierde varios hijos, que son asesinados por Gelo.
2. Cuando concibe un nuevo hijo, se recluye en una torre para protegerlo.
3. Dos o más santos [Sisinio y otro(s)] acuden a visitar a Meletine y piden que les abra la puerta.
4. Al abrir la puerta a sus hermanos, Gelo entra en la torre y mata al niño.
5. Los santos salen en persecución de Gelo, para recuperar al niño.
6. En el camino interrogan a varios árboles, de los cuales todos menos el último mienten y son maldecidos por los santos. El último les dice que Gelo está en la playa, y es bendecido por los santos.
7. Para escapar de los santos, Gelo toma varias formas, pero los santos consiguen capturarla.
8. Para devolver al niño, Gelo (a) exige que los santos vomiten la leche materna que mamaron o (b) exige que traigan leche de Meletine.
9. Los santos, ayudados por Dios, cumplen el prodigio exigido. Gelo devuelve el niño.
10. Los santos obligan a Gelo a revelar sus nombres mágicos.
11. Gelo se compromete a no acercarse a la casa donde se encuentre el talismán con este conjuro.

El tipo Miguel, más sencillo, se caracteriza por los siguientes elementos:

1. Un representante de Dios se encuentra con la demonesa y le pregunta quién es.
2. La demonesa confiesa los males que comete contra los hombres.
3. El representante de Dios la obliga a revelar sus nombres secretos.
4. La demonesa se compromete a no acercarse a la casa donde se encuentre el talismán con este conjuro.

Pese a las diferencias de la trama, los elementos comunes son claros (un representante de la autoridad divina se enfrenta a Gelo, le obliga a revelar sus nombres, y

la demonesa se compromete a no atacar la casa donde se encuentren estos y/o el conjuro). En otras palabras, los puntos 10 y 11 del tipo Sisinio-Meletine coinciden con los puntos 3 y 4 del tipo Miguel.

La narración incluida en este tipo de conjuros recibe un nombre específico, *historiola*, que sin embargo no es aún de uso común en los estudios de este campo (Frankfurter 1995). Géza Róheim (1982: 43-6), por ejemplo, habla de «fórmulas épicas de encantamiento» o «encantamientos épicos»: la parte «épica» de dichos encantamientos (narrativa, en realidad, y no necesariamente en verso, como la palabra erradamente sugiere) ofrece un modelo mítico en el que los usuarios ven reflejada su situación presente. Stewart (1991: 238) llama «estructura dramática» a este componente de los conjuros, lo que no deja de ser acertado en los textos del tipo Miguel, en los que la parte propiamente narrativa y descriptiva funciona como acotación del diálogo entre Miguel (o alguna otra figura equivalente) y Gelo. Sin embargo, en el caso de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, los elementos narrativos son demasiado abundantes como para reducirlos a simple indicación escénica.

Las *historiolae* tienen una larga tradición, dentro y fuera de Grecia: las encontramos ya en Babilonia (Frankfurter 1995: 458) y Egipto (Serrano Delgado 1993: 277, texto 93; Frankfurter 1995: 459), y también en los papiros mágicos griegos (*PGM* XX). Tampoco son desconocidas en culturas no europeas: Géza Róheim (1982: 43-6) ofrece ejemplos notables de tribus americanas y australianas, entre los que destacan los recogidos personalmente por él en la isla de Normanby, en Papua Nueva Guinea. El que hemos denominado tipo Miguel es un caso particular de un tipo más genérico de conjuro contra la enfermedad (u otras catástrofes, como el incendio) extendidísimo por toda Europa, que puede resumirse en los siguientes elementos:

TIPO GENÉRICO VALEDOR *VS.* ESPÍRITU MALIGNO

1. Un representante de Dios [Jesús; la Virgen; santos; ángeles] se encuentra con un espíritu maligno.
2. Este confiesa sus actos, o el representante los averigua de otro modo.
3. El representante de Dios obliga al espíritu a alejarse de sus víctimas humanas[854].

Stewart (1991: 222-43) ofrece interesantes ejemplos neohelénicos de este tipo de conjuros. Pedrosa (1993) ha analizado múltiples ejemplos, en castellano y en otras lenguas, de conjuros contra la erisipela que forman parte de esta misma tradición.

Si comparamos este esquema genérico con el del tipo Miguel, vemos que el detalle distintivo de este es la presencia de los nombres mágicos. Desde ese punto de vista, textos como G24, G25, G31, G35 y G38 pertenecen más bien al tipo genérico que

[854] Aun este esquema mínimo puede adelgazarse, como sucede en el encantamiento germánico de solo dos frases, una enunciativa y otra yusiva, recogido por Róheim (1982: 44): «Caminaba Jesucristo y halló Él un fuego. Fuego, extínguete, no te extiendas más».

al tipo Miguel, aunque he creído acertado seguir a Greenfield e incluirlos como ejemplos fronterizos de la tradición más amplia en que este tipo se inscribe.

Fuera de Grecia se encuentran también abundantes conjuros tanto del tipo Sisinio-Meletine como del tipo Miguel: gran parte de ellos fueron recogidos en el trabajo de Winkler (1931), que pese a su antigüedad continúa siendo la aportación más significativa al tema. La cuestión del parentesco entre las formas griegas y foráneas de estos tipos de conjuro sigue abierta. Parece evidente que las variantes rumanas y eslavas provienen de las griegas. En cambio, la relación exacta de estas con las formas hebreas es menos clara (probablemente debe contarse con un influjo mutuo) y en el caso de las formas árabes, armenias, abisinias, etc., sería temerario aventurar nada sin un estudio meticuloso de la cronología relativa.

El tipo Sisinio-Meletine tiene una riqueza simbólica muy superior al tipo Miguel. Junto al propósito práctico, la historia en sí tiene un carácter didáctico: constituye una reflexión sobre el dilema entre esterilidad y fertilidad. Los diversos personajes femeninos que aparecen (Meletine, los árboles, Gelo) expresan distintos aspectos de la experiencia crítica de la maternidad: Meletine es una madre inicialmente frustrada que finalmente logra alcanzar satisfactoriamente su condición gracias a la intervención de un valedor masculino; los árboles se dividen en dos grupos: los primeros, que mienten, son madres frustradas o incompletas, mientras que el segundo grupo (ocupado por el olivo y en ocasiones la zarzamora) alcanza la condición anhelada; Gelo es una madre frustrada. Al final, la posibilidad de la madre frustrada (la primera Meletine, los árboles malos, Gelo) se rechaza y se impone la maternidad feliz (la última Meletine, los árboles buenos).

Los personajes masculinos se reducen en realidad a un solo personaje, desdoblado a veces en dos o en tres: Sisinio. Aunque presentado como su hermano, hemos sugerido que en la práctica actúa como su marido (lo es de hecho en versiones no griegas del conjuro) al penetrar en la torre venciendo la resistencia de Meletine (lo que evoca connotativamente la penetración y la rotura del himen), y representa la autoridad divina: su entrada en la torre se corresponde con el sacramento del matrimonio, y su rescate del niño perdido, con el del bautismo. En la lucha con Gelo hay elementos fálicos (los bastones con que la golpean, la leche que vomitan, en cuanto evoca, connotativamente, la eyaculación) y orales (el vómito, la leche como es presentada literalmente: la que mamaron como bebés): un psicoanalista como Róheim no vacilaría sin duda en concluir que se trata de un coito agresivo con la madre. Sin llegar necesariamente a tanto, parece claro que hay un ajuste de cuentas que termina con el rechazo de la *madre mala*, *madre seca* o *Antimadre* y la exaltación correspondiente de la *madre buena*; con el rechazo de los métodos mágicos de raigambre dinamista, aplicados por la mujer, y la victoria de la magia cristiana, aplicada por el hombre.

Si de la historia se sigue, como veremos, una aplicación mágica al caso presente del usuario del conjuro (mediante la aplicación del conocimiento que Sisinio o el personaje-tipo Miguel logran arrebatar a Gelo), también se sigue, en el caso del tipo

Sisinio-Meletine, una aplicación de tipo subconsciente: la historia refleja simbólicamente la situación incierta de la mujer, usuaria del conjuro, que lucha por ser madre (pero corre el peligro de la esterilidad y la pérdida de sus hijos ya nacidos).

43.2. Aplicación al caso presente.

Frankfurter (1995: 469-72), siguiendo al egiptólogo Podemann Sørensen, señala cinco vínculos posibles entre la *historiola* y la situación concreta en que esta es narrada: (i) identificación de alguno de los usuarios del conjuro con uno de los personajes de la historia; (ii) inclusión en la historia de una explicación sobre el origen del encantamiento que se está realizando; (iii) alusión a elementos concretos del ritual o del amuleto; (iv) identificación entre la dolencia real y alguno de los elementos míticos; (v) mención, dentro de la narración, del cuerpo del paciente y/o su nombre.

En mayor o menor medida, todos los procedimientos de enlace aparecen en los conjuros que nos ocupan. Así, (i) en los conjuros del tipo Sisinio-Meletine se cuenta con una identificación implícita entre la madre usuaria del conjuro y el personaje de Meletine (→§38.1), y con una a veces explícita entre el niño amenazado y el hijo rescatado por los santos (→§38.2); en los conjuros de ambos tipos, cuando se recitaban, podemos contar con que el exorcista o encantador asume *de facto* la personalidad del santo o ángel en el diálogo con Gelo.

En ambos tipos (ii) la *historiola* constituye una explicación de la naturaleza del conjuro que la incluye: este es posible porque, como se detalla en la narración, en un determinado momento el representante de la autoridad divina forzó a Gelo a revelar sus nombres secretos y/o a comprometerse a retirarse de las casas donde este tipo de amuleto estuviera presente. El conjuro queda así investido del prestigio mágico de Sisinio, Miguel, etc., y a través de ellos de la autoridad más alta de Dios mismo.

Específicamente (iii) la mayoría de los conjuros contienen un elemento esencial, la lista de nombres mágicos, cuyo origen y primer uso viene explicado por la *historiola*.

Consecuentemente con la identificación de los usuarios con los personajes de la historia (iv) la dolencia que aqueja a la madre y al niño se identifica con el ataque de Gelo contra el hijo de Meletine, y en general las dolencias que pretenden subsanarse son las mismas que la demonesa confiesa perpetrar contra víctimas genéricas o concretas.

Por último (v), en varias ocasiones se menciona el nombre del usuario beneficiario del conjuro dentro de la *historiola*. El caso más chocante es el de G16 (→§38.2), en el que los nombres de los niños que se desea proteger (Eutimio, Juan y María) aparecen mencionados tras el del hijo de Meletine (Abuzes), como si todos fueran paridos por ella y resguardados en la torre:

ἦλθεν δὲ καιρὸς τῆς γεννήσεως αὐτῆς· Λαβοῦσα δὲ δύο θεράπαινις, παρηγορίαν αὐτῆς, καὶ ἔτεκεν υἱὸν. παιδίον ἄρσεν, τὸ ὄνομα Ἀβουζῆν, Εὐθύμιο<ν> καὶ Ἰωάννην καὶ Μαρίαν, καὶ ἐφύλαξαν αὐτοὺς εἰς πύργον ὑψηλόν.

Le llegó el momento de dar a luz; y tomando dos sirvientas como socorro, parió a un niño, de nombre Abuzes, Eutimio y Juan y María y los guardó en la torre elevada.

A lo largo del conjuro G16, muy confuso en todos los aspectos, la identidad del hijo de Meletine y la de los hijos de Teodora y Andreas, los padres que han encargado la copia del amuleto, se superpone inextricablemente:

Ἡ δὲ δούλη τοῦ Θεοῦ Μελετινὴ ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ μετὰ δακρύων καὶ στεναγμῶν ἔλεγον: Κ<ύριε> Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἐξαπόστειλον τὸν ἅγιον Σινέσιον καὶ ἅγιον Σηνίδωρον, τοὺς ἀδελφούς μου, ὅπως ρύσετε τοὺς παῖδας τούτους Εὐθύμιον, Ἰωαννην καὶ Μαρίαν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας. Καὶ ἄκουσαν οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ τὴν δέησιν αὐτῆς καὶ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Εὐθυμίου, Ἰωάννου καὶ Μαρίαν καὶ στεναγμῶν αὐτῶν ἐκ τῆς καρδίας καὶ δάκρυα αὐτῶν καὶ ἦλθεν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τοῖς αὐτοῖς λέγουσα: Σινιένε καὶ Σηνίδωρε ἀπήλθετε εἰς τὸ κατοικητήριον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (Ἀνδρέου, Θεοδώρας, εἰς Εὐθυμίου, Ἰωάννην, Μαρίας) (καὶ Στεργίου, Χάϊδως, Παναγιώτου, Ἰωάννου) Μελητινῆς αδελφήν σας καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας.

La sierva de Dios Meletine tendiendo las manos al cielo y con lágrimas y suspiros decía: «Señor Jesucristo, Dios Nuestro, que hiciste el cielo y la tierra y el mar, el sol y la luna, envía a san Sinesio y san Sinidoro, mis hermanos, para que protejáis a estos niños: Eutimio, Juan y María de la impura strigla». Y oyeron los santos de Dios su ruego y del siervo del señor Eutimio, de Juan y de María y de sus suspiros de corazón, así como sus lágrimas, y les llegó desde el cielo una voz que les decía: «Sinieno [sic] *y Sinidoro, id a la casa de los siervos de Dios (Andreas, Teodora, por Eutimio, Juan, María) (y Stergio, Jaidos, Panagiotis y Juan) (para proteger) a vuestra hermana Meletine y a sus hijos de la strigla impura.*

Incluso los parientes que no son padres de los niños (Stergio, Jaidos, Panagiotis y Juan) quedan incluidos en el conjuro para intentar extender sobre ellos la protección de este.

En otros textos, de ambos tipos, el compromiso de Gelo de no entrar en la casa de quien posea el amuleto o conjuro se personaliza con la mención del usuario, al que, salvo en G16, se designa genéricamente como Fulano o Fulana (δεῖνα). Así, dentro de los textos del tipo Sisinio-Meletine:

> οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν (G13).

A veces es el propio santo o ángel quien menciona el nombre del usuario:

> Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ. μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα (G13);

> Ἐὰν μὴ ὀμωσῃς [ὁρώσῃς Worrell] ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσῃς ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελετηνῆς [Μελιτηνῆς Worrell], ἐν ᾧ ἀπέκτεινας οὐκ ἐῶμεν σε τοῦ ζῆν (G13);

> Τότε τῆς εἶπεν ὁ Ἀρχάγγελος Μιχαὴλ «Ἐξορκίζω σε εἰς τὸν Θεόν (...) νὰ λείπῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ (δεῖνα), πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, τῶν αἰώνων. Ἀμήν !» (G17).

En los textos del tipo Miguel, la mención del usuario aparece en una ocasión en la confesión de la demonesa (ἡμεῖς ὑπαγαίνομεν εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα: G24); más frecuentemente, figura en el compromiso que adquiere con el ángel:

> ἀναχώρησιν ποιήσω ἀπὸ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα καὶ ἀπὸ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν (G28);

> οὐ μὴ ἀδικήσω ποτὲ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) (G33);

> ὅπου κεῖται καὶ ἀναγινώσκεται τὸ φυλακτάριον τοῦτο, νὰ μὴν προσψαύσω εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπὸ τὸν οἶκον ἐκεῖνον ἕως μίλια σαράντα πέντε καὶ τὸ τέκνον αὐτῶν ὁ δεῖνα (G37);

ὅπου εἰσὶ τὰ ὀνόματα σου ἅγιε ἀρχάγγελε τοῦ Κυρίου Μιχαήλ, οὐ μὴ προσέλθω οὐδὲ μὴ προσεγγίσω εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) (G41).

Otras veces, lo encontramos en el diálogo del valedor masculino con el espíritu maligno:

καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός· ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα (G24)

ἔπαρε τὰ παιδιὰ σου καὶ ἄγωμε(ν) εἰς τὰ ἄγρια ὄρη, ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα οὐ δύναται τὸν πόνον βαστάζει(ν) (G25)

ἐξορκίζω σε ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου σὺ<ν> παντὶ σου τὴν φάλαγγα καὶ τὲς πανουργίες σου, νὰ απέχῃς ἀπὸ τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα καὶ τέκνων αὐτῶν ὁ δεῖνα (G37)

Otras, en fin, el nombre aparece dentro de la narración propiamente dicha, como en la enumeración de los hijos de la Μονοποδάρενα en G25, uno de los cuales es presentado como «el que golpea en la cabeza de Fulano» [τὸν κρού(ο)ντα εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα].

Fuera de la *historiola*, el nombre del usuario o usuarios aparece también con frecuencia en los conjuros, en forma de oración dirigida a Dios o alguno de sus representantes. En G13, por ejemplo, la mención reaparece una y otra vez, en súplica a los santos protagonistas de la narración (Ἅγιε Σισίνιε καὶ Συνίδωρε βοηθήσατε τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἐχόντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο), a otros santos diversos (Ἅγιε Γεώργιε. Ἅγιε Θεόδωρε Τύρων, καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνα, ἅμα συμβίου, καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς) y al Señor en persona (να μὴ κύριε ἔχωσιν ἐξοῦσίαν, ἡ ισχὺν, τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν). En G25, se solicita la ayuda de Elías (ἅγιε τοῦ θεοῦ Ἠλία, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα). En G37, la del mismo Dios (Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον καὶ βοήθησον τὸν δοῦλον σου δεῖνα, ὁ δεῖνα καὶ τὸ τέκνο<ν> τὸ δεῖνα αὐτῶν).

En ocasiones, en la parte no narrativa de conjuros que contienen *historiola* o en conjuros que no la contienen se conjura directamente al espíritu maligno para que se aleje del usuario:

Ξορκίζω σε εἰς τὴν δέσποιναν τῶν ἀρχαγγέλων καὶ εἰς τοὺς ἁγίους Ἀναργύρους, ἵνα ἐξελθῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον (τὴν δούλην) τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) (G17, G18).

Tanto la *historiola* como el resto del texto cumplen, pues, una función práctica: garantizar que Gelo se aparte de los beneficiarios del conjuro, que aparecen generalmente mencionados con su nombre propio en algún punto de la composición.

43.3. Nombres mágicos.

Uno de los principios más comunes de la magia es el poder del nombre. En el caso que nos ocupa, hay tres tipos de nombres cuya presencia en el conjuro es clave: el nombre de la demonesa, el de la víctima y el del valedor cuya ayuda se precisa.

Sobre la presencia del nombre de la víctima o víctimas en el cuerpo del conjuro acabamos de hablar (→§43.2). Examinemos ahora la cuestión del nombre del valedor.

En los conjuros hebreos contra Lilith, del tipo del incluido en el *Alfabeto de Ben Sira*, encontramos una *historiola* que, como sucede en los tipos Sisinio-Meletine y Miguel, tiene como objetivo explicar y validar la práctica ritual misma. La demonesa se compromete a no acercarse a la casa donde estén escritos los nombres de los ángeles que la han derrotado (y que se corresponden con los de san Sisinio y sus hermanos).

En los conjuros griegos la importancia no reside generalmente en los nombres de los valedores que derrotaron en una ocasión a la demonesa y desde entonces protegen a los hombres de sus ataques, sino en los nombres de la demonesa misma. Sin embargo, no faltan referencias ocasionales al valor del nombre de los santos o ángeles. En G12, Gelo expresa así su compromiso:

ὀμνύω σας εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ εἰς τὸ κέρας τῆς σελήνης, ὅτι ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία σας, καὶ τὰ ιβ᾽ ἥμισυ ὀνόματά μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω ἐν τῷ οἴκῳ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου.

os juro por el disco del sol y por el cuerno de la luna que donde esté escrito vuestro nombre y se lean vuestros hechos, y mis doce nombres y medio, no me atreveré a acercarme a aquella casa, sino que huiré a tres millas de aquella casa.

La efectividad del conjuro depende aquí de sus dos partes: la *historiola* (donde se cuentan los hechos de los santos, y aparecen sus nombres) y la lista de los nombres de

Gelo. Lo común es que el primer elemento no aparezca enfatizado, pero su presencia es fundamental: para derrotar a Gelo las fuerzas humanas no sirven, es preciso movilizar la energía divina. Para ello, es preciso contar con un valedor que represente a Dios y que sea idóneo. En la literatura mágica judeocristiana es común la idea de que cada demonio tiene un ángel o santo específico que sirve para contrarrestarlo. Así, en el *Testamento de Salomón*, el monarca interroga a la demonesa sobre el ángel que lo anula:

> κἀγὼ δὲ Σολομῶν λέγω αὐτὴν· «λέγε μοι, πονηρὸν πνεῦμα, ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργεῖσαι.» ἡ δὲ εἶπέ μοι· «ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Ῥαφαήλ· καὶ ὅτε γεννῶσιν αἱ γυναῖκες, γράψαι τὸ ὄνομά μου ἐν χαρτίῳ καὶ ἐγὼ φεύξομαι ἀπὸ τῶν ἐκεῖσε.
>
> *Y yo, Salomón, le digo: «Dime, espíritu maligno, ¿qué ángel te anula?». Y ella me dijo: «El ángel Rafael; y cuando engendren las mujeres, escribe mi nombre en un papel y yo huiré de los de allí».*

En G22, un conjuro del tipo Miguel, aparecen como requisitos de efectividad del mismo, además de los nombres de Gelo, el del arcángel y los de los santos Sisinio y Sinodoro:

> ὅπου εἰσὶν τὰ δώδεκά μου ὀνόματα. Καὶ τὸ ὄνομά σου, ἀρχάγγελε Μιχαὴλ, καὶ τὸ ὄνομα σου, Σισίνιε καὶ Συνόδωρε, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ δεῖνος, ἐπὶ ὀνόματος Πατρὸς, Ὑιοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ κτλ.
>
> *Donde estén mis doce nombres y tu nombre, arcángel Miguel, y tu nombre, Sisinio y Sinodoro, no entraré en casa de Fulano, siervo de Dios, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y etc.*

Hay, pues, una tendencia a acumular más de un valedor, para reforzar el poder del conjuro: aun si Sisinio y su hermano no aparecen en la *historiola*, es posible añadir sus nombres como elementos apotropaicos valiosos en sí mismos.

En ocasiones, el tema del nombre mágico del valedor aparece desgajado de la trama narrativa del conjuro. Así, en G21, inmediatamente después de los nombres de Gelo se añade el siguiente precepto:

> ὅταν δὲ μορμᾶσαι λέγε· " ἅγιε Ιωήλ βοήθει μοι" καὶ γράψας θὲς τὸ ὄνομα τοῦτο πρὸς τῇ κεφαλῇ σοῦ.

Cuando tengas miedo, di: «San Joel, ayúdame». Y tras escribirlo ponlo junto a tu cabeza[855].

Un caso particular es el de G23 y G30, que muestran un claro parentesco con los textos mágicos judíos contra Lilith: aquí no hay mención alguna a los nombres de Gelo, y el poder del conjuro reside enteramente en el enunciado de los nombres de varios ángeles que neutralizan a este y cualquier otro espíritu maligno:

ταῦτα εἰσιν τὰ ὀνόματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων, οἵτινες ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι καταργοῦσιν τὴν Γελοῦν καὶ πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα ἄρσεν καὶ θῆλυ, <λέγε> ῾Εβραΐδι φωνῇ διαλέγων· Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριὴλ καὶ ῾Ραφαήλ, Μανουσαμουήλ, ᾽Αβεσαβέκ, Σιχαήλ, ᾽Ερερεήλ,᾽Ιαβουήλ, Σαβαώθ,᾽Αδοναήλ,᾽Ελιάρ,᾽Αραχήμ, Μαρουήλ, Χῆζα,᾽Ιαζαχαήλ, Μισαήλ. δινήθητι ὀξυγόως, πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα. (G23)

Estos son los nombres de los ángeles santos, ángeles y arcángeles que neutralizan a Gelo y a cualquier espíritu maligno, masculino y femenino, <dilos> hablando en lengua hebrea: Miguel, Gabriel, Uriel y Rafael, Manusamuel, Abesabek, Sicael, Erereel, Jabuel, Sabaoth, Adonael, Eliar, Araquem, Maruel, Jezam Jazacael, Misael. Date la vuelta, cualquiera que seas, espíritu impuro.

ταῦτά εἰσιν τὰ ὀνόματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων οἵτινες καταργοῦν τὴν Γιλοῦ καὶ πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα, ἀρσενικόν τε καὶ θηλυκόν, ἑβραΐδα φωνὴν διαλεγόμενον· Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουὴλ καὶ ῾Ραφαήλ. Γαζαήλ, Μανασαμουήλ, ᾽Αβεσαβέκ, Σαλελεήλ, Σαβαώθ, ᾽Αδωναέ, ᾽Ελωέ, ᾽Αραχαήλ, Μαρωήλ, Χιζά, ᾽Ινχαξήλ, Μισαήλ, Δυνηθῆς, ῾Ησοζυγῶν, ῾Ησοστελλῶν, ᾽Αρφαγγυήλ. (G30)

Estos son los nombres de los ángeles santos que neutralizan a Gelo y a todo espíritu impuro, tanto masculino como femenino, hablando en lengua

[855] El santoral recoge un santo de nombre Joel, muerto en 1185, que fue discípulo de san Juan de Matera y un cargo importante de la congregación benedictina de Pulsano (Italia). Sin embargo, la fórmula que nos ocupa tiene seguramente un origen muy distinto. En el libro atribuido al profeta Joel se lee que «todos los que invoquen el nombre del Señor se librarán» (3:5): el pasaje aparece citado en *Hechos* 2: 21 y *Romanos* 10: 13. Ahora bien, Joel es la conversión en antropónimo de la frase bimembre «Jo (=YHWH), El», «YHWH es Dios». Así pues, decir *Joel* es de hecho invocar el nombre del Dios de Israel: quien pronuncie tal fórmula puede, de acuerdo con el pasaje profético, confiar en salvarse. En el *Testamento de Salomón* el monarca afirma que para someter a la Onoscélide pronunció el nombre del Santo de Israel; sin embargo, en nota al pasaje, Antonio Piñero anota que algunos manuscritos dan la variante «el nombre del santo ángel Joel», que no es otro que Dios mismo (Piñero 1987: 341). Este ángel, emanación o hipóstasis de Dios mismo, pudo tener un papel destacado en una tradición de conjuros cristianos en lengua griega que, partiendo del *Testamento* o pasando por él, llega hasta el texto siciliano que nos ocupa. La conciencia de que se trata de una manifestación de Dios puede haberse perdido en cualquier punto, considerándose a san Joel un santo más.

hebrea: Miguel, Gabriel, Uruel y Rafael. Gazael, Manasamuel, Abesabeq, Saleleel, Sabaoth, Adonai, Eloé, Aracael, Maroel, Jizá, Incaxel, Misael, Dinethés, Hesozugón, Hesostellón, Arfangiel.

Un caso curioso es el de G41, en el que, probablemente por error de copia, se introduce un giro sorprendente. Después de confesar sus doce nombres y medio, Gelo dice:

> ᾽Αλλ᾽ ὅπου εἰσὶ τὰ ὀνόματα σου ἅγιε ἀρχάγγελε τοῦ Κυρίου Μιχαήλ, οὐ μὴ προσέλθω οὐδὲ μὴ προσεγγίσω εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα)

> *Pero donde se encuentren **tus** nombres, oh Miguel, arcángel santo del Señor, no iré ni me acercaré a (Fulano) siervo de Dios.*

Lo característico de los conjuros griegos es, sin embargo, la importancia concedida a la lista de los nombres de la demonesa, nombres que se consideran un secreto cuyo conocimiento es privilegio de unos pocos. Como hemos indicado anteriormente, se considera que el conjunto de estos nombres equivale a la previsión de todas las formas en que Gelo puede presentarse: de ahí la necesidad de una lista exhaustiva y exacta, pues un solo resquicio restaría todo su poder al conjuro (→§7).

44. Métodos no verbales.

Los usuarios de los conjuros combaten a Gelo principalmente mediante palabras. Tenemos, no obstante, algunas referencias, fuera de los textos mágicos, a prácticas apotropaicas no verbales: en Apeiranthos, Naxos, para proteger a un niño del ataque de Gelo la madre colocaba en su almohada una cruz hecha de cañas y un trozo de pan (sobre el que había realizado el signo de la cruz) (Stewart 1991: 100); en G47 se describen dos métodos para exorcizar a Gelo (ξορκίσματα): el primero, un amuleto en forma de cruz que se cuelga al cuello del niño, con nueve agujeros (¿correspondientes a los meses del embarazo?); el segundo consistente en una αθανατοκρομύδα (literalmente una *cebolla inmortal*) con (de nuevo) nueve incrustaciones que se cuelga en el interior de la chimenea (¿lugar de acceso de las Yeludes? ¿Símbolo del útero materno? ¿Ambas cosas?).

En el espacio mítico de la *historiola*, Meletine aparece utilizando contra Gelo métodos no verbales de tipo dinamista (el recubrimiento de la torre con plomo y/o bronce); en cambio, los valedores de Dios tratan con Gelo en un plano físico, corporal, y pueden agredirla de un modo tangible (satisfaciendo así la agresividad de los usuarios del conjuro).

Los metales aparecen utilizados por Meletine como protección contra Gelo: aunque no se explicita, se da a entender que la torre que construye es doblemente segura si, además de estar cerrada, está recubierta por este tipo de material. En G10, G12, G16 se habla de un revestimiento de plomo; en G15, G17 y G18, de plomo y bronce.

ᾠκοδόμησεν δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν καὶ ἐμολύβδοσεν αὐτόν, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (G10)

...y edificó una torre, y la clavó y la emplomó desde dentro y desde fuera...

κτήσας (sic) πύργον ὑψηλόν, καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας (G12)

...y tras construir una torre alta y clavetearla y emplomarla...

ἐποίησεν ἐκεῖ οἶκον χαλκοῦν καὶ ἐμολύβδισεν αὐτὸν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (G15)

...hizo allí una casa de bronce y la emplomó por dentro y por fuera...

῾Η γυνὴ ἔκτισε πύργον ὑψηλὸν μετὰ μολυβίου αὐ τὸν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (G16)

La mujer levantó una torre elevada y colocaron plomo por dentro y por fuera.

ἔχτισαν πύργον καὶ τὸν ἐχαλκαμολύβδωσαν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (G17, G18)

...edificaron una torre y la fortificaron con bronce y plomo por dentro y por fuera...

Cf. la versión eslavo-rumana recogida por Gaster (1928: 1016):

When Meletia was to give birth to another child, Meletia, frightened of the Devil, run away until she came to the sea shore. There she found a leaden cave covered with lead and the doors of lead, wherein she placed food for a year sufficient to keep three women, as she had taken two servants with her to attend her.

Tanto el plomo como el bronce son materiales con connotaciones mágicas: el bronce está asociado a Hécate, Empusa y el mundo de los muertos (→E§28.6), mientras

que el plomo era el material habitual para las *defixiones*. Aunque en la elección de este material pesaran solo en principio razones prácticas, como afirma Graf (1999: 133), no tardaron en establecerse, como también apunta este autor, correspondencias que venían a ratificar su idoneidad desde el punto de vista simbólico, al tratarse de un metal frío y 'muerto'.[856]

Otro ejemplo de sustancia cargada de poder es la leche materna, de cuya función en los conjuros del tipo Sisinio-Meletine ya hemos hablado (→§38.1). En un conjuro egipcio (Serrano Delgado 1993: 277, texto 93), la leche de Isis sirve para curar las heridas de su hijo Horus (y del niño que, en cada caso, se identifica con él); en uno de los griegos que nos ocupan, G12, Gelo exige que a los santos que le den leche de Meletine para devolver (revivir) a los niños que ha matado. Así, es el poder presente en la leche materna el que obra el milagro (como en el caso de Isis). Lo más común es que el tema de la leche haya sufrido una reelaboración completa, adquiriendo un significado contrario: no se trata de que los santos necesiten la leche de la madre para que pueda obrarse la revivificación, sino que Gelo les reta a demostrar que son capaces de vomitar la leche que ellos mismos mamaron cuando eran bebés. Al hacerlo, gracias a la ayuda de Dios, muestran su total independencia de la figura materna.

Los representantes de Dios (en el tipo Miguel, ellos mismos casi siempre espíritus inmateriales, ángeles) tratan con Gelo como si esta fuera corpórea: para persuadirla, tiene tanto o más importancia que las palabras el tormento físico, para el que se utiliza generalmente un verbo muy concreto, βασανίζω (G10, G11, G12, G13, G15, G16, G17, G18, G23, G30, G33, G34, G37, G38; κακοβασανίζω: G41; πολυβασανίζω: G12), que designa la tortura aplicada a un reo para hacerle confesar sus delitos.

Para ponderar el tormento se hace uso de varios adverbios: en G33 y G34, el arcángel lo aplica «sin piedad ni fatiga» (ἀνηλεῶς καὶ ἀπόνως). En G13 Gelo ruega a los santos que no la torturen terriblemente (δεινῶς). En G13 y G34 los santos y el arcángel, respectivamente, amenazan con hacerlo «malamente» (κακῶς), como corresponde a la naturaleza malvada de Gelo (μὴ σε κακὴν κακῶς βασανίσω: G13);

[856] Por otra parte, encontramos a menudo el plomo utilizado de forma punitiva contra ogresas y otras 'malas mujeres'. En Ar. *Ec.* v. 1108-11 el joven que ha sufrido las atenciones indeseadas de una vieja, a la que identifica con Empusa, desea que esta sea colocada como trofeo sobre su tumba, inmovilizada con pez, y que derramen plomo fundido sobre sus pies, uniéndolos así en uno solo (cf. González Terriza 1996b: 289). De modo similar, en las *Mil y una noches* un personaje que ha sido víctima de Zatu-d-Dauahi, «Madre de las calamidades», una peligrosa bruja, lesbiana y envenenadora de aspecto serpentino, anuncia el siguiente castigo para ella: *Juro por Alá no moverme de este sitio hasta no llenar su vagina de plomo derretido y encerrarla después en una prisión tal, que esté en ella cual ave metida en el alcahaz* (Cansinos Asséns 1961: I 716). En el mismo libro aparece también como material idóneo para construir una barrera que los espíritus malignos no pueden traspasar en *Las mil y una noches*, donde leemos que Salomón *logró aprisionar genios y precitos y schaitanes malditos en redomas de hierro que tapó después con cubiertas de plomo y selló con su sello regio* (Cansinos Asséns 1961: II 285). Esta función es muy similar a la que tiene el plomo en nuestra *historiola* (cerrar el paso a espíritus malignos), aunque en este caso se trate de impedir que salgan, no que entren.

en G41 la misma idea se recoge en el compuesto κακοβασανίζω. En G10 y G11 βασανίζω se intensifica con un simple πολλά; en G12 encontramos el compuesto correspondiente, πολυβασανίζω.

Para llegar a aplicar el tormento, los santos tienen antes que perseguir a su presa (καταδιώκω: G12, G13; διώκω: G10, G11, G15, G16), actividad que en ocasiones se plantea expresamente como una cacería (κυνηγέω: G16; en G12 los santos le dicen a Meletine que van a convertirse en cazadores para atrapar a Gelo: ἡμεῖς γὰρ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν).

Cuando al fin los santos (u otros representantes del poder divino) la han atrapado (lo que se expresa con el verbo κρατέω: G10, G11, G12, G13, G15, G27, G37, G41; καταλαμβάνω: G10, G11, G15; χειροῦμαι: G13; ἀπολαμβάνω: G12), comienza el tormento, que puede tomar la forma de golpes (τύπτειν: G13, G15, G16; δέρνω: G17, G18 κόπτω: G31), incluso de latigazos (μαστίζειν: G12). En alguna ocasión se habla genéricamente de maltrato (χαλεπῶ: G31). No faltan instrumentos contundentes para facilitar la tarea: un bastón de hierro (ῥάβδος σιδηροῦ: G15, G16, G17, G18). En G31 y G36 se menciona una hoz (δρεπάνη), instrumento de connotaciones castrantes[857]:

> πᾶσαν τὴν ἄβραν ὁρκίζω, κατακόπτῳ χαλεπῇ δρεπάνῃ τὴν σὴν κεφαλήν, καὶ σὺ μηδὲ οὐρὰν σαλεύεις, καὶ σὺ μηδὲ ὄνυχας ἁπλώσεις.
>
> *A toda Avra conjuro, golpeo con una hoz terrible tu cabeza y tú no agitas ni la cola, y tú ni las uñas extiendes.*

La agresividad se dirige especialmente hacia la cabellera de Gelo, indómita y salvaje (→§19.2). Agarrarla del pelo (especialmente de los rizos de la derecha) para arrojarla al suelo, atarla por los cabellos e incluso arrancarle parte del pelo para hacer una cuerda para los caballos de los santos: de todo ello tenemos ejemplo en los textos G12, G13, G20, G22, G26, G33, G34, G41.

En G12 Sisinio agarra a Gelo por el flanco (Καὶ ἀπέλαβεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίνιος ἐκ πλευροῦ αὐτῆς, καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν) y al final del texto los santos le arrancan el pelo de la parte derecha para hacer una cuerda para sus caballos (ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις αὐτῶν).

[857] En G34, en cambio, son las uñas de los pies de Gelo las que se comparan con una hoz: οἱ ὄνυχες τῶν χεῖρων καὶ τῶν ποδῶν αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ ὀργυιὰν μίαν ὡς δρέπανα.

En G13 los santos agarran por los cabellos a Gelo y la arrojan al suelo, donde comienzan a golpearla reciamente (Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπό τῶν τρίχων ἔῤῥιψαν αὐτὴν χαμαὶ, καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς).

Dentro ya de los conjuros del tipo Miguel, en G20 Salomón ordena atar a la demonesa de los cabellos y colgarla delante del templo para que todos los hijos de Israel que pasaran gloriasen al verla a Dios, que había dado al monarca tal poder (προσέταξε δεσμευθῆναι αὐτὴν ταῖς θριξὶ καὶ κρεμασθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ ἵνα πάντες οἱ διερχόμενοι υἱοὶ Ἰσραὴλ βλέποντες δοξάσουσι τὸν θεὸν τὸν δόντα μοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην).

En G22 y G26, san Miguel agarra a Gelo por los rizos de la derecha (πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων); casi idénticamente se expresa G41 (κρατήσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Κυρίου Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων), y de modo similar G33 y G34 (Ταῦτα ἰδὼν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος λαβὼν αὐτὴν ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων ἐβασάνιζεν αὐτὴν ἀνηλεῶς καὶ ἀπόνως).

Cf. cómo se jactaba de haber rapado a una Onoscélide el exorcista fallido Geroncio (→E§55).

Aunque la tortura es, en sí, un procedimiento no verbal, va acompañada con frecuencia de intimaciones, como corresponde a su propósito de provocar la confesión o un determinado compromiso; también es frecuente que a la tortura propiamente dicha la preceda la amenaza, que en caso de cumplir su función hace innecesario llegar al tormento.

Encontramos varios tipos de amenaza. La más simple consiste en atormentarla en ese mismo instante, a golpes. Otras, sobre las que ya hemos discurrido, son la promesa de entregarla al fuego infernal (→§28.2) o de dispersarla sobre los ríos y el mar (→§11.43). Una última modalidad a considerar son las amenazas de muerte, que chocan con el carácter inmortal de Gelo en cuanto demonesa-ángel caído:

> Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἤρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἁγίους λέγων, ἐάσατέ με ἅγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἴπω ὑμῖν. Ἐὰν μὴ ὀμωσης [ὀρώσης Worrell] ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσης ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελετηνῆς [Μελιτηνῆς Worrell], ἐν ᾧ ἀπέκτεινας οὐκ ἐῶμεν σε τοῦ ζῆν. (G13).

Pero la abominable Gelo comenzó a rogar a los santos, diciendo: «Dejadme, santos de Dios, y no me déis terrible tormento, y yo os diré...». Le respondieron los santos de Dios Sisinio y Sinidoro diciendo: «Si no nos juras no combatir nunca más contra los bebés de Fulana, sierva de Dios, y entregarnos los bebés de nuestra hermana Melitene, a los que mataste, no te dejaremos vivir».

La agresividad demostrada recuerda la admonición implacable de la *Vulgata*, *Ex.* 22: 18: *maleficos non patieris vivere*.

VIII.2. LOS ENEMIGOS DE GELO.

45. ¿Quién nos defiende de Gelo?

Si Gelo resulta útil en cuanto se la puede culpar de desgracias cuya responsabilidad podría en otro caso recaer en instancias humanas más frágiles (las madres, las comadronas) o en instancias sobrehumanas inadecuadas (la Providencia divina, a la que nunca es cómodo responsabilizar de desgracias tan dolorosas como la muerte de un recién nacido), esta utilidad no está exenta de graves efectos secundarios: el poder que se atribuye al espíritu maligno llega a ser tan grande que incluso quienes no han sufrido aún ninguna desgracia atribuible a Gelo pueden llegar a obsesionarse gravemente con la amenaza que representa.

En otras palabras: si Gelo puede ser, en parte, la solución a un problema (¿a quién culpar de una desgracia inexplicable o inasumible?), el temor a Gelo constituye, de por sí, un problema que exige solución. Esta ha de tomar la forma de un compromiso: no puede ser tan efectiva que haga desaparecer completamente el temor (lo que supondría quedarse sin una explicación satisfactoria de ciertas muertes y desgracias), pero al menos debe permitir la esperanza de que se puede hacer algo para combatir a Gelo y, de ese modo, prevenir, paliar o curar los padecimientos a ella atribuidos. En otras palabras, el diagnóstico debe ir acompañado de una terapia: la atribución de culpa, de un castigo.

Los mortales, por sus propias fuerzas, no pueden hacer gran cosa para detener a un ser superior como Gelo, al que no pueden combatir (y cuya entrada no pueden impedir) con medios puramente físicos. La magia dinamista (tal como aparece usada por Meletine) ofrece la posibilidad de contar con una suerte de radiación invisible (la δύναμις) que, emanada por ciertas materias (plomo, bronce), puede repeler a los espíritus, al modo en que puede contarse con que medio limón con clavo ahuyente a los insectos.

El lenguaje mágico, con sus oraciones yusivas, votivas y performativas (del tipo «yo te ato para que no hagas mal») oferta también una posible solución contra los ataques de los espíritus malignos.

Sin embargo, la búsqueda de un poder efectivo que controle y ahuyente a Gelo (y, en general, a los malos espíritus) termina dirigiéndose de modo natural hacia la instancia personal más poderosa a la que se atribuye, por excelencia, la protección y el consuelo de los seres humanos, tanto individual como colectivamente. En la sociedad cristiana que nos ocupa, esa instancia solo puede ser Dios[858].

[858] Habían desaparecido ya figuras divinas como las de Hécate, que, en íntima relación con las almas en pena y los demonios terroríficos, tanto podían desencadenar sus ataques como, debidamente propiciadas, servir para evitarlas o provocar su cese; aunque la idea de que es posible controlar a los demonios recurriendo a una autoridad demoníaca superior (tal como acusan de hacer al propio Jesús en los Evangelios algunos dirigentes espirituales) nunca desaparecerá enteramente (y así, los autores piadosos

Contra Gelo, ¿qué mejor que Dios? Movilizar a Dios, sin embargo, no es una tarea tan sencilla: pese al amplio poder apotropaico atribuido al crucifijo, al agua bendita, al nombre de Dios o a la oración, la misma teología reconoce que solo un hombre santo (o lo más cercano posible a la santidad) puede expulsar eficazmente a los demonios del cuerpo de un poseso. La ineficacia (o eficacia limitada) de los medios citados en manos de un cristiano común puede explicarse, si es preciso, por los pecados que le hacen indigno de canalizar el poder divino.

Solo en la tradición local recogida en G47 aparece Dios actuando *motu propio* contra las Yeludes:

> ῾Υπάρχει ἀκόμη ὁ γελλουδόσπηλιος στσῆ Παπαδιᾶς τὸν κάμπο (τοποθεσία παραλιακὴ πρὸς Β. στὸ Χαμαῖζι. ᾽Εκεῖ εἶναι ἕνα σπήλαιο ποὺ ἔχει στοὺς τοίχους του ἀπολιθώματα σὲ σχῆμα γυναῖκας (πιστεύεται πῶς εἶναι οἱ γελλοῦδες ποὺ πήγαιναν κι ἐξερνοῦσαν τὸ αἷμα ποὺ ἔπιναν τὴ νύχτα ἀπὸ τὰ μικρὰ παιδιά), «῾Ο θεὸς ἐλυπήθηκε τὰ παιδιὰ καὶ τσί ᾽καμε πέτρες».
>
> *Está además la cueva de Gelo en el campo de Papadia (un lugar costero junto a B. en Jamezi. Allí hay una cueva que tiene en sus paredes fósiles con forma de mujer (se cree que son las Yeludes que fueron y vomitaron la sangre que habían bebido por la noche de los niños pequeños), «Dios se apiadó de los niños y las convirtió en piedras».*

Si movilizar directamente a Dios resulta problemático, la solución ideal es contar con la intercesión de un personaje sagrado que pueda vehicular adecuadamente la energía divina y derrotar a Gelo.

La parte narrativa (*historiola*) de la mayor parte de los conjuros contra Gelo proporciona precisamente este tipo de mediación: en el pasado, se nos dice, un representante adecuado de Dios se enfrentó con Gelo y la obligó a aceptar un pacto. En virtud de dicho pacto, el conjuro o amuleto que cumpla ciertos requisitos (generalmente, contener la lista de nombres secretos de la demonesa) tendrá el poder de ahuyentarla.

---

cristianos utilizarán el mismo argumento esgrimido contra Cristo para explicar las expulsiones de demonios obradas por un Apolonio de Tiana; y aún muchos magos fervorosamente cristianos creerán en la posibilidad de poner a su servicio, propiciándolos o sometiéndolos, a los demonios). Habían sufrido también progresivo descrédito otras figuras femeninas más marcadamente benéficas, como la de Ártemis Efesia (que en el conjuro contra Antaura viene a cumplir la misma función la función más tarde atribuida a san Miguel en los conjuros del tipo homónimo) o la egipcia Isis (valedora principal en conjuros como el ya citado), figuras femeninas estas de las que aún queda un eco en esa Adrastea que, según Psello, ata a Gelo impidiendo que ataque a los niños de más de un año, y cuya herencia parece haberse querido, sin mucho éxito, transferir a la Virgen María en algunos de los conjuros, tanto del tipo Sisinio-Meletine como del tipo Miguel.

Si Gelo no cumpliera su compromiso, se reabriría el conflicto con el ángel, santo, etc., que una vez ya la sojuzgó, e indirectamente con Dios mismo, del que dichos personajes son instrumentos. Gelo teme el tormento que tal desobediencia le acarrearía, y por tanto se puede contar con que el conjuro valdrá para alejarla, si bien el más mínimo error, en forma de omisión o alteración del contenido supuestamente trasmitido en secreto desde el incidente mítico serviría para explicar el caso nada improbable de que, después de todo, amuleto o conjuro no evitaran la muerte o desgracia que con ellos se quisiera combatir.

Uno de los personajes a los que la tradición ha concedido en mayor medida la capacidad de movilizar la energía divina para controlar a los demonios es el rey Salomón (→§45.1). Le veremos, adecuadamente, sojuzgando también a Ὀβυζούθ, una demonesa a la que, como hemos visto, podemos considerar una variante o prototipo de Gelo. Aunque la historia de la victoria de Salomón no forma parte de un ensalmo propiamente dicho, ofrece un modelo de la *historiola* que constituye el núcleo de los conjuros del tipo Miguel.

Otro de los vencedores clásicos de demonios es una figura sobrehumana, la del arcángel Miguel (→§45.2). También aparecerá venciendo a Gelo, o a otras demonesas y demonios que podemos considerar trasuntos suyos[859].

Cumpliendo el principio de precisión según el cual a cada dolencia le corresponde un tratamiento específico, a cada demonio un ángel o santo en concreto que lo anule o contrarreste, se movilizará contra Gelo a un santo en particular, san Sisinio (acompañado en las versiones griegas que nos ocupan por uno o dos hermanos, de nombres cambiantes y función meramente ancilar). A san Sisinio (→§45.4) se le hará protagonista de una trama compleja, rica en simbolismo, que sirve como *historiola* a los conjuros que hemos denominado, siguiendo a Greenfield (1989), del tipo Sisinio-Meletine.

Salomón (→§45.1), san Miguel (→§45.2) u otras figuras semejantes (→§45.3), Sisinio y sus hermanos (→§45.4) son, pues, los valedores ejemplares que derrotan a Gelo: detrás de todos ellos, como veremos, está siempre el poder del Dios único, del que todos ellos son representantes acreditados.

45.1. Salomón.

Soy en tu conciencia
la interrogación
a la triste ciencia
del rey Salomón

[859] La *historiola* protagonizada por Miguel (que constituye un subtipo de otra más genérica en que un representante de Dios vence a un espíritu de la enfermedad) aparece ocasionalmente protagonizada por otros personajes distintos (→§45.3): san Gabriel, san Rafael, san Arsenio, san Mamas. En un único caso (G25) a san Miguel le acompaña, como superior jerárquico, el propio Jesucristo.

(Valle-Inclán, *Rosa de Belial*)

Sobre la figura de este rey legendario y su vinculación con la magia europea y griega en particular ya hemos hablado extensamente con anterioridad (→E§53.2, →§11.48)[860].

La estructura de cada uno de los encuentros que Salomón mantiene con diversos demonios a lo largo del *Testamento* que se le atribuye tiene un parecido claro con la *historiola* de los conjuros del tipo Miguel: el representante de Dios (Salomón, san Miguel) se encuentra con la demonesa y la interroga sobre sus fechorías; después la obliga a comprometerse a alejarse de las casas o personas protegidas por un amuleto o conjuro que reúna ciertas condiciones.

Hay, sin embargo, diferencias que no debemos desatender entre el episodio de Ὀβυζούθ en el *Testamento de Salomón* (G20) y los ensalmos del tipo Miguel: el apócrifo veterotestamentario no es un conjunto de conjuros, aunque sí proporciona información válida para confeccionarlos. Salomón, por otra parte, no topa con la demonesa de forma casual, mientras pasea, sino que hace desfilar ante sí a diversos espíritus malignos, haciendo uso del poder mágico del anillo que Dios le ha concedido.

Otro aspecto peculiar de G20 es que para revelar sus secretos la demonesa exige impertinentemente a Salomón una limpieza ritual de las manos, y este, un tanto sorprendentemente, accede a realizarla. Esta complacencia crea una impresión extraña (la de que es preciso propiciar de algún modo a la demonesa) que no se desvanece enteramente ni aun con la demostración ulterior de fuerza que hace el rey al ordenar colgar a Obyzuth de los cabellos (a modo de Gorgona) delante del Templo de Jerusalén.

Fuera de G20, Salomón aparece en dos textos: el primero de ellos es G38, en el que el exorcista hace una evocación de su poder y desea movilizarlo contra Gelo o cualquier otro espíritu impuro que pueda estar atacando a la víctima:

> Ὁρκίζω ὑμᾶς τὰ μιαρὰ ἐναέρια ἐννεακόσια ἐνενήκοντα πνεύματα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως Σολομῶντος τὰ ὁρκώσαντα, ὁποίαν ὥραν ἀκούσητε τὸ ὄνομα τοῦ Κου Σαβαώθ, νὰ φεύγετε, ὁ δὲ βασιλεὺς Σολομὼν λαβὼν σοφίαν παρὰ Θεοῦ ἔκλεισεν τὰ μιαρὰ πνεύματα εἰς χαρκὰ ὑδρίας.
>
> *Os conjuro a vosotros, noventa y nueve espíritus abominables del aire, que jurasteis en nombre del rey Salomón. A cualquier hora que oigáis el nombre del Señor Sabaoth, huid, y el rey Salomón que recibió de Dios la sabiduría encerró a los espíritus abominables en cántaros de bronce.*

[860] Sobre el sello de Salomón (σφραγὶς Σολομῶνος) v. Perdrizet 1903.

La evocación narrativa que parece desmañadamente unida en anacoluto a la frase imperativa puede tener en realidad un valor mágico (propio de la *historiola*), que justifica la coordinación: al decirse que Salomón encerró a los espíritus, esta acción se repite. Podríamos, pues, haber tenido un «tipo Salomón» si hubiese prosperado la idea de utilizar la leyenda salomónica (dramatizada como en G20) como *historiola* de los ensalmos contra Gelo. Esta posibilidad (como la de un «tipo Virgen María») no parece haber sido desarrollada por la tradición griega de estos conjuros, que se limita a atisbarla.

El segundo texto que menciona a Salomón es G40B: se habla en este caso del sello o anillo que recibió de Dios y que le permitió someter a los demonios (sobre el cual v. Perdrizet 1903). Tras unas letras y varias estrellas de cinco puntas está escrito lo siguiente:

> Characteres et pentalphae: Σφραγίδες Θεοῦ ζῶντος, Κυρίου τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὥσπερ ἔδησεν καὶ ἐχαλίνωσεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων διὰ τῆς σφραγῖδος ἣν ἀπέστειλε τῷ βασιλεῖ Σολομὼν καὶ ἐδέσμευσεν αὐτὰ πάντα τὰ τελώνια τὰ σκεπόμενα ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ, οὕτως, Κύριε τῶν δυνάμεων, διὰ τοῦ παρόντος φυλακτηρίου δῆσον, χαλίνωσον πᾶσαν ἀσθένειαν καὶ φαντασίαν δαιμονικήν.
>
> *Sellos del Dios viviente, Señor del cielo y de la tierra, tal como ató y embridó toda fuerza de los demonios mediante el sello que envió al rey Salomón y ató a todos los démones del aire* (τελώνια)[861] *cubiertos bajo el cielo, así, Señor de las fuerzas, mediante el presente amuleto ata, embrida toda enfermedad y fantasía demoníaca.*

45.2. San Miguel.

El nombre que Greenfield (1989) da a uno de los tipos de conjuro contra Gelo (tipo Miguel) testimonia la abrumadora frecuencia con que este personaje aparece como protagonista de la *historiola* que, *a posteriori*, ha recibido su nombre (así en G19, G21, G22, G23, G25, G26, G28, G29, G31, G32, G33, G34, G35, G36, G37, G41).

Se presenta a Miguel como ἄγγελος (G33, G34), ἀρχάγγελος (G15, G17, G18, G22, G23, G25, G26, G28, G29, G31, G33, G34, G35, G37, G38, G39, G41),

[861] Los τελώνια o τελωνεία son, según la Iglesia Ortodoxa, obstáculos que el alma encuentra en su viaje de la tierra al cielo. En la creencia popular se trata de niños que mueren sin bautizar y regresan como pequeños demonios alados que atacan a los hombres, en especial a los sacerdotes que debieran haberlos bautizado. Desde las alturas, arrojan piedras sobre los transeuntes. Se les asocia también con las estrellas fugaces. A veces se les describe como aduanas (22 o un número indeterminado) que el hombre debe atravesar en su camino al cielo: en ellas se examina minuciosamente el «equipaje» de pecados que la persona lleva encima (Stewart 1991: 196, 253, 282).

πρωτοαρχάγγελος (G36) o ἀρχιστράτηγος (G16, G17, G18, G19, G21, G28, G34). Este último apelativo es peculiar de la liturgia griega.[862]

La función que ejerce en los conjuros debe ponerse en relación con la tradición cristiana que hace de Miguel dirigente de las huestes angélicas en la batalla contra Satán y los demás espíritus rebeldes (*Apocalipsis* 12: 7). En el arte figurativo con frecuencia se le presenta a caballo o a pie alanceando a un demonio (o demonesa) caído, esquema bien conocido que también se utiliza para representar a Salomón (→§45.1). Como demonómaco por antonomasia, resulta un candidato perfecto para el papel de antagonista de Gelo.

Además, una tradición menos común, centrada en Frigia durante los primeros siglos del cristianismo, hace de san Miguel un sanador[863], lo que le vuelve doblemente idóneo para un conjuro de este tipo, destinado a alejar o sanar enfermedades mediante una lucha de san Miguel con el espíritu que las provoca.

Miguel encuentra casi siempre a la demonesa durante un descenso o κατάβασις, bien sea del cielo (G19, G22, G26, G33, G34, G37, G41), bien, más raramente, del monte Sinaí (G21, G27, G28): se plantea así claramente la oposición entre ambos como un enfrentamiento entre lo celeste y lo ctónico[864].

El papel de Miguel en los conjuros de este tipo consiste en interrogar a la demonesa (de modo que esta ofrezca una confesión, lo más detallada posible, de los daños que ocasiona a los hombres) y después (mediante amenazas, tortura física o una combinación de ambas cosas) forzarla a revelar sus nombres secretos (elemento este no siempre presente) y aceptar un trato: se alejará siempre del lugar en el que se lea en voz alta el conjuro o se encuentre escrito.

Esta función coincide con la de san Sisinio y sus hermanos al final de los textos del tipo Sisinio (→§45.4), pero en el tipo Miguel falta un elemento característico: la entrega del niño o niños que Gelo ha robado a Meletine.

En algunos de los conjuros del tipo Sisinio, se menciona también a Miguel: así, en la historia interpolada sobre el ataque de Gelo contra la Virgen María, se le menciona como el ángel que detuvo a la demonesa (G15, G17). En G16, aunque el texto está corrupto, parece claro que Gelo pone a Miguel y Gabriel como testigos de su juramento solemne, y que menciona también cómo la derrotaron en Nazaret; vuelven a aparecer, junto a otros muchos santos, en las oraciones del final del conjuro. En G17 la propia

[862] *Catholic Encyclopedia* s.v. *St. Michael Archangel.*
[863] *Catholic Encyclopedia* s.v. *St. Michael Archangel.*
[864] Stewart (1991: 240) sugiere además que la idea de *descenso* está relacionada con la pérdida de vitalidad del paciente al que el conjuro desea sanar, con la muerte —bajada al Hades— que desea evitarse. El hecho de que Miguel sea en ocasiones el mensajero divino que lleva a los hombres la muerte, como el mismo autor señala en otro momento (Stewart 1991: 7), refuerza esta connotación.

Gelo pone a Miguel como testigo de su juramento (cosa que también hace en dos de los textos del tipo Miguel: G21, G28) .

En G23, G30 y G38 es el propio lector del ensalmo quien conjura al espíritu maligno en nombre de Miguel. En G23 y G30, inmediatamente después de la mención del arcángel comienza la *historiola*, y al final del conjuro, Miguel encabeza la lista secreta de los nombres de los ángeles que neutralizan a Gelo.

En un par de ocasiones, Miguel aparece acompañado dentro de la *historiola*: por Gabriel en G24, por Jesucristo en G25. En G24, es tan evidente que ambos ángeles están desdoblando un único papel que ambos hablan al unísono con las mismas palabras. En G25, Cristo ordena lo que hay que hacer con la demonesa y Miguel lo ejecuta, lo que recuerda lo que sucede en G39 (por desgracia inconcluso), en el que Miguel aparece enviado explícitamente por Dios desde el cielo para averiguar la fuente del lamento que ha estremecido su trono.

Cuando Miguel aparece fuera de la parte narrativa de los conjuros, la tendencia a ponerle al frente de un grupo más amplio de ángeles es más activa: así, en G23 y G30 encabeza una lista con diecisiete y veinte ángeles, respectivamente, encargados de anular a Gelo. En un pasaje de G38, aparece al frente de cuatro arcángeles (Miguel, Gabriel, Urael y Rafael); en otro del mismo texto las invocaciones comienzan por Miguel y terminan en Dios mismo y la corriente de siete bocas (del Infierno):

> Ὁρκίζω σε εἰς τὸν Μιχαὴλ ἀρχάγγελον καὶ εἰς τοὺς λειτουργοῦντας ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, κράζοντας καὶ λέγοντας. Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος Σαβαώθ. Ὁρκίζω σε εἰς τὸν ἀρχάγγελον Γαβριὴλ τὸν ψάλλοντα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὸ ἀλληλούϊα. Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Παντοκράτορος Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ ἑπτασώματος φρέατος, ἵνα ἐξέλθητε ἀπὸ τὸν (δ.τ.Θ.δ.)
>
> *Te conjuro por el arcángel Miguel y por los que ofician ante Dios, gritando y diciendo: «Santo, Santo, Santo el Señor Sabaoth». Te conjuro por el arcángel Gabriel, el que salmodia ante Dios el Aleluya. Te conjuro por Dios Todopoderoso y por la corriente de siete bocas, a que salgáis de (Fulano siervo de Dios).*

Podemos resumir indicando que Miguel actúa, explícita o implícitamente, a las órdenes de Dios, que a través de él vence (sin aniquilarla) a Gelo. En los casos en que se procede a una lectura del conjuro, el exorcista se identifica (también de modo explícito o no) con el papel de Miguel, y así, indirectamente, con Dios, que es la verdadera fuente del poder que desea movilizarse. Al final de G28, por ejemplo, leemos el siguiente exorcismo del arcángel Miguel:

᾿Αφορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. ᾿Ορκίζω σε εἰς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, ὃν τὰ δαιμόνια φρίττουσιν, ὄρη σείονται, ποταμοὶ ξηραίνονται, ὅτι κύριος δυνατὸς ἐν πᾶσιν, ὅτι ὠμόσατε, ὅπου ἐὰν ἐπικληθῇ ἀδοναὶ ἐλοιϺ σαβαὼθ δυνάμεις θεοῦ ἐκεῖ νὰ μὴ φανῆσαι, ὁρκίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου σαβαὼθ ὃ ὁ θεὸς ἔδειξεν ἐν ποταμῷ τοῦ χοβὰλ μὴ ὁρμὰς κόψες ψύξεις μήτε ζῆλος ὑποσείσῃς μήτε ταῦρο θανατώσῃς μήτε οἴκους καταλύσῃς, ὅπου τὸ φυλακτήριον τοῦτο κεῖται.

Exorcismo del arcángel Miguel. «Te conjuro por el Dios viviente, ante el cual tiemblan los demonios, los montes se agitan, los ríos se secan, porque (es) señor poderoso sobre todas las cosas, a que juréis que donde se invoque a Adonai Eloi Sabaoth, potencias de Dios, allí no aparezcas, te conjuro en el nombre del Señor Sabaoth, que Dios mostró en el río Jobal[865], a que ni ataques o golpes soples ni sacudas los celos ni hagas morir un toro ni destruyas las casas donde se encuentre este talismán».

45.3. Otros ángeles y santos. La Virgen. Dios.

Dentro de la parte narrativa o *historiola* de los conjuros del tipo Miguel, puede suceder que el papel de antagonista de Gelo no lo cumpla san Miguel, sino algún otro ángel o santo. Estos casos deben diferenciarse de aquellos (que ya hemos visto: →§45.2) en que Miguel, aun siendo protagonista, aparece acompañado por Gabriel (G24) o por Jesucristo (G25).

Además del caso de G20 (que solo con reservas podemos considerar dentro del tipo Miguel), donde el papel lo ocupa Salomón (→§45.1), tenemos el de G30, donde actúa como antagonista de Gelo san Gabriel; el de G27, donde lo ocupa san Arsenio; y el de G39, donde san Mamas hace otro tanto.

También en los conjuros no griegos del tipo Miguel, el protagonismo corresponde en ocasiones a otros personajes distintos: así, en los hebreos, el papel corresponde a Elías (Gaster 1928: 1025; también en G25, se solicita la ayuda de Elías: ἅγιε τοῦ θεοῦ ῾Ηλία, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα); en una versión siríaca, también ofrecida por Gaster (1928: 1027-8), el antagonista de la demonesa es Mar

[865] El río Jobal o Jubal es de origen midrásico: según la tradición rabínica recogida en el Midrás *Konen*, el Jobal fluye del Paraíso, del árbol de la Vida, y se divide luego en cuatro corrientes, las del Gihon, Hiddekel, Pishon y Phrat (Graves y Patai 1986: 44-5; Rappoport 1995: 113). El *Libro de Raziel*, que constituye un correlato hebreo del *Testamento de Salomón* (de hecho, el grimorio conocido generalmente como *Clavicula Salomonis* recibe a veces el nombre alternativo de *Sepher Raziel*), pretende recoger la revelación hecha por el ángel Raziel a Adán junto al río del Paraíso (es decir, el Jobal). Es probable que a esta manifestación de Dios a través de uno de los ángeles de su Sabaoth (ejército, hueste) aluda el conjuro siciliano, que es rico en material judaizante. Aunque desborda los límites de la investigación presente, sería interesante buscar en alguna de las múltiples redacciones del *Sepher Raziel* el precedente inmediato del material judaizante de G28.

Ebedishu, monje y ermitaño. Esta versión ofrece la particularidad de que la demonesa intenta, infructuosamente, seducir al santo.

Entre los cristianos, la devoción desigual por unos u otros santos es una particularidad tanto individual como colectiva que no se considera generalmente reprobable. No es, por tanto, sorprendente que en comunidades donde ciertos santos gozaban de especial predicamento se hayan producido conjuros del tipo Miguel en que se concedía a estas celebridades locales el papel protagonista. Estas variaciones no han llegado a extenderse, quedando en un nivel discreto.

San Gabriel, arcángel como san Miguel, tiene generalmente, pese a su nombre (*fortitudo Dei*) un papel menos belicoso que este[866]: actúa como mensajero, y en condición de tal se aparece a Zacarías (*Lc.* 1: 11-9) y a la Virgen María (*Lc.* 1: 26-38). Asociado a la maternidad exitosa por excelencia, la de Jesucristo, esto puede haber sido determinante en su elección como antagonista de Gelo, el espíritu que intenta arruinar la concepción y el nacimiento. El texto que como tal lo presenta, G30, está íntimamente emparentado con otro, G23, donde la función la desempeña, como es más común, san Miguel[867].

San Arsenio (350-445), cuyo nombre significa «viril» (cf. ἄρσην), es conocido por haber sido tutor de los hijos del emperador Teodosio el Grande. La masculinidad que su nombre recalca y su condición de educador tal vez ayuden a comprender por qué se le sitúa en G27 como antagonista de Gelo.

En cuanto a san Mamas (muerto c. 375), patrón de los huérfanos, de los pastores y de la isla de Chipre, es un mártir bien conocido en la Iglesia Ortodoxa y relativamente desconocido fuera de ella. La leyenda más común afirma que por haberse negado a hacer sacrificios a Apolo fue condenado a muerte por Aureliano. La sentencia especificaba que debía arrojársele a un horno. Mamas, haciendo el signo de la cruz, fue encerrado en el horno y allí pasó tres días y noches, indemne, sin que las llamas lo tocaran. Al tercer día, cansado del fuego, salió del horno más radiante y vivo que antes. Por este prodigio se le consideró un hechicero maligno, y se le condenó de nuevo, esta vez a ser arrojado a las bestias salvajes. Liberaron a un oso y un leopardo muy hambrientos para que diesen cuenta de san Mamas, pero el oso se tumbó afectuosamente a sus pies y el leopardo, colocando sus patas delanteras en los hombros del santo, lamió amorosamente su rostro como un perro juguetón. Según otra versión, san Mamas fue arrojado a las arenas del circo para que lo devoraran los leones, pero estos le reconocieron como su amigo.

Los pastores de Chipre consideran a san Mamas como protector de sus rebaños, y esculpen su cabeza en sus bastones. Se le representa cabalgando un león, y el icono con su figura se lleva en procesión para prevenir las epidemias de las ovejas. En el pueblo de

[866] San Gabriel tiene, en cambio, connotaciones guerreras en el folklore judío: según la *Catholic Encyclopedia* s.v. *Saint Gabriel Archangel* se le atribuye, por ejemplo, la destrucción de Sodoma.
[867] También en al menos un conjuro foráneo del tipo Miguel aparece san Gabriel como protagonista: se trata de un encantamiento rumano traducido por Basset (1915: 268).

Gaidura, en Chipre, la iglesia dedicada a san Mamas se ha convertido en establo de estos animales.

La elección de san Mamas en G39 viene claramente dada por el hecho de que el exorcismo se centra en la salud de los rebaños. En la tradición popular neogriega de Apeiranthos, en Naxos, se conservan otros conjuros protagonizados por san Mamas y destinados a combatir (por ejemplo) a las aves de rapiña que atacan a las ovejas recién nacidas (Stewart 1991: 40-1).

San Mamas es en Apeiranthos (Naxos), como en Chipre, patrón de los pastores. Se cuenta de él que era un pastor que guardaba sus rebaños cerca del pueblo. Un día, una terrible tormenta se llevó a todos sus animales, con excepción de una cabra que quedó mutilada, con un solo ojo, una sola oreja y una sola ubre. Una búsqueda exhaustiva sirvió solo para localizar un chivo. Todos los pastores lloraban lamentando la suerte de san Mamas, pero este repuso «El mismo Dios que se los ha llevado los devolverá: por tanto, no lloréis». Se sentó a ordeñar la cabra, y ordeñó y ordeñó. Este único animal daba tanta leche como las dos mil reses que tenía antes. Cuando murió le hicieron santo y levantaron una iglesia en su redil (Stewart 1991: 40).[868]

El texto de G39, por desgracia incompleto, muestra elementos comunes con esta leyenda de Apeiranthos: la pérdida de sus rebaños y la confianza de san Mamas en la justicia divina. La referencia a los huérfanos es también interesante (como hemos visto, se le considera su patrón).

[868] El ordeño de esta cabra provista de una cantidad milagrosa de leche recuerda el prodigio análogo que aparece en los llamados hexámetros de Getty y en otros textos de la misma familia (sobre los cuales, v. Faraone y Obbink 2013).

᾽Εξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάμαντος.

῾Ο ἅγιος Μάμας ὁ ἀρχιποιμὴν πρώτης ἀμνάδος ἔβοσκεν αἶγας καὶ πρόβατα χιλιάδες γ᾽, καὶ ἐπολέμαν τύρους καὶ ἐρόγευσεν αὐτὰ χήρας καὶ ὀρφανούς, καὶ ἐπότιζεν αὐτὰ εἰς τὰς πηγάς·᾽Ιδὼν δὲ ὁ διάβολος ὁ ποτὲ φθονερός, ἐφθόνησεν τὸν ἅγιον καὶ ἀπέστειλεν τὴν᾽Επαχθοῦν, τὴν μητέραν τῶν παθημάτων τὴν ἔχουσαν τὰς ιβ᾽ ἥμισυ αἰτίας τῶν κτηνῶν· καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὰς πηγὰς ὅπου ἐπότιζεν ὁ ἅγιος, καὶ ἐξέρασεν τὰς αἰτίας αὐτῆς· καὶ ἦλθον τὰ πρόβατα καὶ ἡ αἶγες τοῦ ἁγιοῦ πιεῖν ὕδωρ, καὶ ἐψόφησαν, καὶ ὡς οἱ κῦνες ἔτρωγον αὐτά, ὥς τε καὶ οἱ κῦνες ἐφαρμακώθησαν.

᾽Ιδὼν δὲ ὁ ἅγιος Μάμας τὸ γεγονός, ἀναστέναξε μεγάλως καὶ εἶπεν, δόξα σοι ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου, δόξα σοι, καὶ ἄρτι εἶχα καὶ ἄρτι οὐκ ἔχω. Καὶ ἐσάλευσεν ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν ἀρχάγγελον Μιχαήλ, «κάτελθε καὶ ἴδε τίς ἐστέναξεν καὶ ἐσάλευσε τὸν θρόνον μου καὶ (λείπει ἡ συνέχεια).

Exorcismo contra Gelo del santo Mamas

San Mamas, el mayoral de la primera cordera, apacentaba cabras y ovejas en número de tres mil, y vendía quesos y se los regalaba a las viudas y huérfanos, y los abrevaba en las fuentes. Y viéndolo el diablo, el nunca envidioso, sintió envidia del santo y envió a Epactú, la madre de los sufrimientos, la que tiene los doce estragos y medio de las reses. Y dirigiéndose a las fuentes donde las abrevaba el santo, vomitó sus estragos. Y fueron las ovejas y las cabras del santo a beber agua y expiraron, y cuando los perros se las comieron, al punto igualmente se envenenaron.

Viendo san Mamas lo sucedido, alzó un gran lamento y dijo: «Tuya es la gloria, Dios y Señor mío, tuya es la gloria, y lo mismo que hace un momento tenía, ahora ya no tengo». Y se conmovió el trono de Dios y el escabel de sus pies, y dijo Dios al arcángel Miguel: «Baja y mira quién gimió y conmovió mi trono y (falta la continuación)».

Fuera de la parte narrativa de los conjuros, las referencias a santos, ángeles, etc., de los que se espera ayuda contra Gelo pueden ser de dos tipos principales: frases en las que se conjura al espíritu maligno en nombre de uno de estos valedores y oraciones dirigidas a ellos para suplicar su ayuda.

En los casos en que se conjura al espíritu maligno en nombre de un valedor, este puede ser un ángel, como en el inicio de G30 (ὁρκίζω ὑμᾶς, πνεύματα ἀκάθαρτα, κατὰ τοῦ Γαβριὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου) o varios, como en G38 (ὁρκίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τῶν τεσσάρων ἀρχαγγέλων Μιχαήλ, Γαβριέλ, Οὐραήλ καὶ Ραφαήλ).

La Virgen María es otro valedor común, por ejemplo en G17 (Ξορκίζω σε εἰς τὴν δέσποιναν τῶν ἀρχαγγέλων). Con mucha frecuencia, en fin, se intenta invocar al mismo Dios, desglosado o no en la Trinidad, como el inicio de G36:

> Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπικαλοῦμαι Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν φοβερὸν καὶ ἀσάλευτον, καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Δεσπότου Θεοῦ ὁρκίζω σε πᾶν ἀβιζοῦν καὶ δαιμόνιον.
>
> *En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo invoco a Dios Padre todopoderoso y a nuestro Señor Jesucristo, terrible e imperturbable, y en nombre de Dios Soberano te conjuro a ti, cualquier Abizu y demonio.*

Las fórmulas suelen tener un efecto acumulativo, acumulando instancias de las que se espera protección, e incluyendo referencias al fuego del Infierno, como en el final de G37:

> Ἐξορκίζω σε τὸ πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἀοράτου θεοῦ Σαβαώθ, ἐξορκίζω σε εἰς τὰ ἐννέα τάγματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ἐξορκίζω σε καὶ ἐπιτάσσω σε εἰς τὴν αἰώνιον κόλασι<ν>, ἣν μέλλεται κληρονομῆσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐξορκίζω σε ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου σὺ<ν> παντὶ σου τὴν φάλαγγα καὶ τὲς πανουργίες σου, νὰ απέχῃς ἀπὸ τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα καὶ τέκνων αὐτῶν ὁ δεῖνα.
>
> *Te conjuro, espíritu malvado e impuro, en el nombre de Dios invisible Sabaoth, te conjuro por los nueve escuadrones de los santos ángeles, te conjuro y te ordeno por el eterno castigo que te va a corresponder en el Día del Juicio. Te conjuro desde el fuego inextinguible con toda tu tropa y tus maldades, a que te alejes de la casa de Fulano y Mengana siervos de Dios y de sus hijos Perenganos.*

Dentro de la parte narrativa, tanto el representante de Dios (Sisinio, Miguel) como la propia demonesa usan fórmulas semejantes para obligar u obligarse, respectivamente.

El segundo tipo de alusión a valedores contra Gelo consiste, como hemos dicho, en oraciones o plegarias en las que la persona que recita el conjuro se dirige a la instancia superior suplicando su ayuda. Como en el caso anterior, las autoridades invocadas son ángeles, santos, la Virgen o Dios mismo (frecuentemente, una sucesión de varias de estas categorías).

En ocasiones, la relativa independencia de estas oraciones dentro del conjuro se recalca con la aparición de un título, como en el caso de G13, que finaliza con estas dos largas oraciones dirigidas a Dios y a la Virgen:

Εὐχὴ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν. Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐκ τῆς τοῦ Διαβόλου τυραννίδος, εἰσάκουσόν μου τοῦ δούλου σου δεομένου σου ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος, ἅμα συμβίου αὐτοῦ, καὶ ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς χάριτος, καὶ πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας ἐξαποστείλῃς ἄγγελον φωτινὸν φρουρεῖν, καὶ σκέπειν τὰ τέκνα τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ δεῖνος ἀπὸ παντὸς κακοῦ, τοῦ πολεμοῦντος αὐτοὺς, καὶ σκέπασον αὐτοὺς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου. Ἀποδίωξον ἐξ αὐτῶν πάντα ἐχθρὸν, καὶ πολέμιον. Εἰρήνευσον αὐτῶν τὴν ζωὴν κύριε. Καὶ δὸς αὐτοῖς κύριε τὴν χάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ χάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωνται, καὶ γενήσωνται μακρόβιοι. Φύλαξον αὐτοὺς κύριε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, καὶ δαιμονίου μασημβρινοῦ, καὶ νυκτερινοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ κύριε ἔχωσιν ἐξοῦσίαν, ἡ ισχὺν, τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ὅτι τὸ ὄνομα σου τὸ ἅγιον ἐπικαλοῦνται ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, καὶ πρὸς σε καταφεύγουσι οἱ δοῦλοι σου οὗτοι κύριε. Καὶ παρακαλοῦν, καὶ δέονται τὴν εὐσπλαγχνίαν σου ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήσῃς αὐτὰ, καὶ ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον ὄνομά σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ καὶ τῶν καλῶν χορηγὸς, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεῖ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, αμήν.

Oración a Nuestro Señor Jesucristo. Jesucristo, Señor, hijo del Dios viviente, el que vino al mundo para salvar al género humano de la tiranía del Diablo, atiéndeme a mí, tu siervo, que te suplica por tu siervo Fulano, y también por la que con él vive y por los hijos de estos, para que por la gracia y tu gran misericordia envíes un ángel de luz a velar por los hijos de Fulano, siervo del Señor, y defenderlos, y a Fulano (también) de todo mal que los agreda, y defiéndelos al abrigo de tus alas. Ahuyenta lejos de ellos a todo enemigo y adversario. Haz pacífica su vida, Señor. Y dales, Señor, la gracia de tu misericordia, y concédeles el fruto de su vientre, para que vivan y lleguen a ser longevos. Guárdalos, Señor, de todo ser maligno, tanto del demonio meridiano como del de medianoche, y de todos los espíritus malignos, y de la abominable

Gelo, de modo que no tenga potestad o poder para dirigirse (ninguno) de entre los espíritus malignos e impuros, ni contra Fulano, siervo del Señor, ni contra la que vive con él, ni contra los hijos de estos. Pues los santos invocan tu santo nombre de noche y de día, y en ti se refugian estos tus siervos, Señor, y te ruegan, y suplican tu misericordia por los hijos de estos, para que crezcan y lleguen a ver a los hijos de sus hijos y glorifiquen tu nombre santísimo. Porque tú eres quien dispensa y otorga los bienes, y a ti enviamos la gloria, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, ahora y siempre y por los siglos de los siglos, amén.

Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον. Δέσποινα ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, ἡ τὸν θεὸν λόγον καὶ σάρκα γεννήσασα ἀσπόρως, καὶ ὑπερφυῶς. Παρθένος καὶ ἔτεκες, καὶ παρθένος ἔμεινας, μηδὲν τῆς παρθενίας μολυνθείσης. Ἱκέτευσον οὖν δέσποινά μου τὸν υἱόν σου καὶ θεὸν ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος, καὶ τῆς δεῖνος. Ὅπως χαρήσηται τὰ τέκνα αὐτῶν διὰ ταῖς πρεσβείαις σου. Πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν δεσπότου. Δέομαι οὖν δέσποινα μου τὴν σὴν ὀξυτάτην βοήθειαν, ἵνα αὐξηθῶσι τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος, καὶ τῆς δεῖνος, ἵνα ζήσωσι, καὶ εὐαρεστήσωσι ἐνώπιον κυρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. Ναὶ δέσποινα μου ἐπάκουσόν μου τοῦ ἁμαρτωλοῦ, καὶ ἀναξίου δούλου σου, εἰ καὶ ἁμαρτωλὸς τυγχάνω. μή μου παρίδης τὴν δέησιν ταύτην τὴν οἰκτρὰν, καὶ πενιχρὰν, καὶ φύλαξον τὰ τέκνα τῶν δούλων σου ἵνα ζήσωνται, καὶ ἐξαπόστειλον ἄγγελον φωτεινὸν ἐπ᾽ αὐτοὺς τοῦ φρουρεῖν, καὶ φυλάττειν αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὰ ἐν ἀέρι καὶ αφανῆ εἴδωλα, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ ἐπηρεάζει εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Καὶ δὸς κυρία μου, δέσποινα μου ὑπεραγία μου θεοτόκε τὴν χάριν σου, καὶ τὸ ἔλεός σου, ἵνα ζήσωνται τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων, ὅπως ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ εὐφρανθήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον καὶ ὑπερευλογημένον ὄνομά σου δέσποινα μου. Ὅτι εὐλογημένη ὑπάρχεις ἐν πάσαις ταῖς γυνεαῖς, καὶ μεγαλύνεταί σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. * * * *

Oración a la santísima Madre de Dios. Señora madre de mi Señor, que engendraste a Dios, verbo y carne, sin semilla y de modo sobrenatural. Virgen también diste a luz, y virgen permaneciste, en nada mancillada tu virginidad. Ruega, mi Señora, a tu hijo y Dios por estos tus siervos Fulano y Fulana, por que se alegren sus hijos gracias a tus mediaciones. Pues mucho puede la súplica de la Madre en lo tocante al favor divino. Te suplico, Señora mía, tu más veloz auxilio, para que crezcan los hijos de estos tus siervos Fulano y Fulana, para que vivan y

sean gratos ante los ojos de Dios todos los días de su vida. Sí, mi Señora, presta oídos a este tu siervo pecador e indigno, y aun siendo pecador, no apartes la vista de esta súplica mía, mísera y pobre, y guarda a los hijos de tus siervos, para que vivan, y envíales un ángel de luz para cuidarlos y guardarlos de todo mal y de los espíritus malignos y de los espectros del aire, invisibles, y de la abominable Gelo, para que no maltrate a sus hijos. Y concede, mi Dueña, mi Señora santísima, Madre de Dios, tu gracia, para que vivan los hijos de estos tus siervos, de modo que lleguen a ver a los hijos de sus hijos, y se alegre su corazón, y glorifiquen tu nombre santísimo y sobremanera bendito. Pues bendita tú eres entre todas las mujeres, y tu nombre se engrandece por los siglos de los siglos, amén.

Tanto en el caso de Dios como en el de la Virgen, aunque no parece descartarse una intervención directa, se pide el envío de un ángel intermediario. En el caso de la Virgen, se enfatiza que su poder consiste en una mediación ante la autoridad superior masculina.

45.4. San Sisinio (y su hermano o hermanos)

En los conjuros que, siguiendo a Greenfield (1989), hemos denominado de tipo Sisinio-Meletine, el papel de antagonista de Gelo corresponde a un santo llamado Sisinio (Συσίννιος: G10, G11; Σισίνιος: G12, G15, G19; Σισύνιος: G13; Σινέσιος: G16; Σισήνιος: G17, G18) y a uno o dos hermanos (Συσιννόδωρος: G10; Σισυνόδωρος: G11; Σίνης καὶ Σινόδωρος: G12; Συνίδωρος: G13; Σισινιανός καὶ Σισινίδωρος: G15, G19; Σηνίδωρος: G16; Ἰσίδωρος: G17, G18).

El nombre del santo y su hermano o hermanos aparece además en algunos de los conjuros del tipo Miguel. Así, al final de G22 Gelo se dirige así al arcángel:

> ὅπου εἰσὶν τὰ δώδεκά μου ὀνόματα. Καὶ τὸ ὄνομά σου, ἀρχάγγελε Μιχαὴλ, καὶ τὸ ὄνομα σου, Σισίνιε καὶ Συνόδωρε, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ δεῖνος, ἐπὶ ὀνόματος Πατρὸς, Ὑιοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ κτλ.
>
> *Donde estén mis doce nombres y tu nombre, arcángel Miguel, y tu nombre, Sisinio y Sinodoro, no entraré en casa de Fulano, siervo de Dios, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y etc.*[869]

De modo similar leemos en G33, también en boca de la demonesa:

[869] Resulta llamativo el hecho de que Gelo se refiere al conjunto formado por los dos santos en segunda persona del singular, como si se tratara de un solo personaje. Aunque puede tratarse de una mera torpeza del redactor, el *lapsus* resulta intrigante si tenemos en cuenta que el segundo personaje tiene probablemente su origen, como veremos, en una repetición con variación del primer nombre, del tipo *luna lunera* o *bruja rebruja*.

ἄφες με, ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, καὶ μὰ τὴν δύναμίν σου καὶ τὴν χάριν τῶν ἁγίων μαρτύρων Σισινίου καὶ Ἰσιδώρου καὶ τῆς ἁγίας Μαρίνας οὐ μήποτε ἐπανακάψω εἰς τὸν κόσμον.

Déjame, ángel santo de Dios, Miguel, y por tu poder y la gracia de los santos mártires Sisinio e Isidoro y de santa Marina, jamás regresaré al mundo.

En G34 el mismo pasaje presenta la siguiente variación: μὰ τὴν δύναμίν σου καὶ τὴν χάριν τῶν ἁγίων μαρτύρων Εὐνησίου καὶ Σινηδώρου (Νισηδόρου).

En amuletos mágicos bizantinos aparece también con frecuencia la figura de Sisinio como vencedor de una demonesa que no puede ser sino una variante de Gelo (cf. el epíteto μυσερά: →§11.37). Así en el editado por Barb (1964: 10-7), en el que encontramos la siguiente inscripción:

Σισίννος Βισισίννος καταπα[τεῖ]τε τὴν μυσερὰν μηκέτι ἰσχύειν. Σφραγὶς τοῦ Σολομῶνος σε κατήργησεν. Μίχαηλ Γάβριηλ Οὔριηλ Ράφαηλ δεσμεύουσίν σε. Ἀλιμερβιμαχ.

Sisinio Bisisinio, pisotead a la inmunda para que ya no tenga fuerza. El sello de Salomón te ha anulado. Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael te atan. Alimerbimaj.

Los distintos valedores que encontramos en los conjuros aparecen reunidos aquí en un único texto: en las imágenes del amuleto, aparece una única figura masculina sosteniendo dos escorpiones en cada mano y pisando dos cocodrilos. La aparente multiplicación de instancias resulta viable porque, en definitiva, se trata de representantes de un único poder, el divino, al que corresponde la imagen. Dicha figura masculina representa probablemente a Cristo, adoptando un modelo iconográfico egipcio —Horus sobre los cocodrilos— (Barb 1964: 13-4).

La atribución de un hermano a Sisinio parece, como se observa especialmente en el amuleto que acabamos de ver, ser consecuencia de una tendencia a duplicar el nombre de Sisinio introduciendo en el segundo término un alargamiento o modificación. Así, al par Σισίννος Βισισίννος (donde βι-, «dos», parece una referencia al procedimiento mismo; cf. en español *bruja rebruja*) se corresponden otros como Σισίννις καὶ Σισιννία (en otro amuleto bizantino, cit.en Barb 1964: 14 n. 84), Sisinnios y Sisinnarios (Basset 1915: 273 n. 1), Συσίννιος καὶ Συσιννόδωρος (G10), etc.

Esta tendencia a la duplicación aparece también en los nombres de demonesas: Barb (1966: 16 n. 23) indica que los demonios femeninos, en especial el útero personificado, son con frecuencia invocados como μελαίνη μελαινομένη. En nuestro propio folklore encontramos fórmulas semejantes, del tipo *luna lunera*.

Este par de nombres (que serían en principio duplicación expresiva de uno solo) han sido interpretados posteriormente como dos personajes distintos, si bien en la *historiola* de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine vemos que los santos, sean dos o tres, funcionan de hecho como un único personaje (bien solo actúa y habla uno de los santos, Sisinio, bien los dos actúan y hablan al unísono). Al par se ha unido en ocasiones un tercer término, que a su vez suele ser una variación sobre uno de los dos nombres precedentes (Σισίνιος / Σίνης / Σινόδωρος: G12; Σισίνιος / Σισινιανός / Σισινίδωρος: G15, G19). La conocida fórmula del trisagion (ἅγιος ἅγιος ἅγιος) común también en amuletos y textos mágicos (v.g. Perdrizet 1903: 47 fig. 2; G10: τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαββαώθ), puede haber influido en que fueran tres los santos valedores.

En las versiones eslavo-rumanas del conjuro del tipo Sisinio-Meletine, el santo lleva el nombre de Sisoe, y se le atribuyen dos hermanos, Sidor y Fidor (Gaster 1928: 1015). La formación de nombres por duplicación expresiva parece aquí haber seguido dos pasos: Sisoe / Sidor [A / (A' =B)]; Sidor / Fidor (B / B').

Por su parte, en el *Alfabeto de Ben Sirá*, obra judía de finales del primer milenio, encontramos un tipo de conjuro contra Lilith claramente emparentado con el tipo Sisinio-Meletine: en él, tres ángeles son enviados por Dios para perseguir a Lilith y obligarla a volver con Adán. Los nombres de estos tres ángeles, סנוי סנסנוי וסמנגלוף

[SaNVI, SaNSaNVI, SaMaNGaLaPH, según Barb (1964: 14)] están formados siguiendo el mismo procedimiento que los hermanos de Sisinio, y su función como antagonistas de la demonesa y representantes de Dios es la misma. El parentesco de estos conjuros con los del tipo Sisinio-Meletine resulta claro, aunque no resulte fácil establecer la prioridad de una tradición sobre la otra.

Barb (1964: 14-5) sugiere que todos estos nombres (Sisinio, SaNVI, Sisoe, etc.) provienen de una *vox magica*, probablemente semítica, que después fue reinterpretada de modo vario como nombre propio: en el caso griego, modificada por atracción hacia el nombre Sisinio (copto Susennios), muy común en la Antigüedad tardía. Los nombres de los hermanos también han sufrido atracción hacia prosopónimos reconocibles (así, Isidoro, en G17, G18 y G33).

La raíz del nombre se encontraría, pues, en la magia judía, y tanto esta como la griega coincidirían (probablemente por influencia mutua) en el desarrollo de dos o tres personajes de ángeles o santos a partir de la reduplicación expresiva de lo que en origen fue una *vox magica*.

Es posible, sin embargo, profundizar más en la genealogía de 'Sisinio'. Recientemente, Martin Schwartz (1998) ha analizado la evidencia disponible sobre conjuros y amuletos contra una demonesa que ataca a las embarazadas y a sus bebés, contra la que se enfrenta un valedor que es un dios o un santo. En un modelo muy antiguo de este tipo de texto ese valedor fue una deidad del Cercano Oriente llamada *Sasm- , del que nuestro Sisinio sería un avatar tardío.

En los párrafos que siguen, expondré la reconstrucción que hace Schwartz de la historia de este dios y su antagonista, recordando también las aportaciones de otros autores, como Gaster.

El nombre del dios aparece atestiguado por primera vez en el antropónimo teofórico ‘bdssm, que aparece en los textos ugaríticos, de la segunda mitad del segundo milenio a.C. Este nombre sigue en uso en Oriente Próximo en los siglos IV y III a.C., en que encontramos las variantes ‘bdssm (en arameo) y ‘Abd-Sasom (en fenicio). Desde el ámbito cultural arameo, el culto a este dios se extiende hacia oriente; entra en el imperio parto en la época de sus fundadores, los Arsácidas (siglo III a.C.).

Esta deidad aparece como valedor contra una demonesa llamada 'la Estranguladora' en el amuleto de Arslan Tash (siglo VII a.C.), compuesto en fenicio pero escrito con letras arameas, donde su nombre aparece escrito como ssm bn pdr, Sasm, hijo de Pidrai.[870] En el amuleto la demonesa aparece dibujada como una esfinge, y bajo

[870] Según señala Schwartz (1998: 256), Pidrai es en ugarítico «(la diosa) de la Ciudad (=el Inframundo)», tal como el dios sumerio Nergal es «el Señor de la Ciudad (infernal)».

ella hay una loba con cola de escorpión de cuya boca salen las piernas y parte del tronco de una pequeña figura humana desnuda.[871]

Figure 1: Obverse (Sections A, E, and F)

Figure 2: Reverse (Section B)

Figure 3: Bottom (Section C)

Figure 4: Left (Section D)

Figure 5: Top (Section D)

Figure 6: Right (Section D)

Tendríamos aquí, pues, a los prototipos de Sisinio y Gelo.[872] Recordemos que varios nombres de esta aluden en efecto a su actividad como estranguladora de niños: Παιδοπνίκτρια ο Βρεφοπνίγουσα (→§10.7), Στραγκαλιά (→§13.11).[873]

[871] Gaster (1948: 186) relaciona esta demonesa lobuna con Mormólice, que en efecto venía a sonar en griego (paretimológicamente) como 'Mormoloba', y con Lamashtu, que es descrita en un conjuro mesopotámico como *barat*, «loba».

[872] Gaster (1947) fue pionero en la interpretación de este amuleto como un ejemplo de conjuro contra la bruja nocturna que roba niños, de la que Gelo es solo un avatar entre muchos. Como se ve, la investigación posterior ha corroborado su tesis.

[873] Ya Gaster (1947: 186) vincula a esta Estranguladora con la demonesa Στραγγλία que aparece en algunos conjuros griegos, como el editado por Reitzenstein (1904: 293), donde se la presenta como Στραγγλία... ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία. Se trata, como señala Gaster, de uno de los nombres más habituales de la bruja o demonesa infanticida: así, se la llama «la Estranguladora que mata a los niños en el vientre de sus madres» en uno de los encantamientos arameos de Nippur estudiados por Montgomery (1913: 238). En uno de los textos incluidos en el *Libro de la protección*, una antología de conjuros en siríaco, se llama a la demonesa «la madre que estrangula a los niños» (Gollancz 1912: textos B6 y B7). En B7 este es de hecho uno de sus nombres secretos, que la demonesa revela al ermitaño Mar `Abd-îshô`, como Gelo a san Miguel o Sisinio. Schwartz (1998: 254) interpreta que la Estranguladora de la

En el *corpus* de los sellos mágicos iraníes de época sasánida este dios (Sesen) aparece descrito como «el guardián» y «un buen protector». Uno de estos sellos es un amuleto destinado a proteger a una mujer durante el parto y en él un grupo de demonesas aparecen rodeadas de puntas de lanza; el texto nombra al dios ssny y a su enemiga, ssnmlgy, «la muerte de ssny.» Otro sello-amuleto, del que se conservan varios ejemplares, presenta a un demonio hermafrodita al que golpea Sesen el Mago, un héroe que tiene a su derecha una rama de palmera. Otro aún presenta al héroe blandiendo una rama de palmera contra un monstruo. En uno de los ejemplares, el reverso del sello muestra un Ojo Maligno atacado por bestias y armas.

El siguiente eslabón de esta cadena son los sellos y frescos de época bizantina que representan a un caballero alanceando a una demonesa. Estos amuletos aluden a Salomón, pero también contienen referencias a Sisinio.

Schwartz (1998: 255) interpreta la rama de palmera como símbolo del dios Sesén. Sugiere que el nombre del dios se ha vinculado paretimológicamente con las palabras fenicias **sassan(n)* o **sassinn-*, 'palma datilera, rama'. La reputación de la palma datilera como elemento apotropaico en la magia de Oriente Próximo habría favorecido la vinculación.[874]

De esta raíz procede el nombre propio *Sisinio*, famoso en Persia porque lo llevó el sucesor de Mani. En la cultura cristiana hay varios Sisinios históricos importantes: fue un nombre habitual entre los mártires del siglo IV, especialmente en la época de Diocleciano. Schwartz (1997: 255) se refiere a 'nuestro' Sisinio como San Sisinio de Antioquía.[875]

En el siglo XI, un patriarca ortodoxo con este nombre pide que no se le confunda con el Sisinio legendario que aparece en un conjuro atribuido al sacerdote bogomilo Jerónimo:

---

que habla el amuleto de Arslan Tash aparece representada en el anverso del mismo en forma de esfinge (pues este nombre significa en griego «la estranguladora»).

[874] Aunque en nuestros textos no aparece la palmera, recordemos el protagonismo que tiene en ellos el olivo (que parece heredar el papel positivo de aquella: si no sirve para golpear a la demonesa, sí para espiarla y delatar su paradero).

[875] La leyenda de san Sisinio aparece recogida en la entrada *Sisinio* del *Dictionnaire d'archéologie chretienne et de liturgie* de Cabrol y Leclercq, tomo 18, pp. 1497-8. Grotowski (2010: 76-7 y n. 60) la resume así: *According to a Coptic legend, Sisinnios lived in Antioch in the time of Diocletian, and was said to have killed his own sister, Melitene or Litosia/Latosia, as she was trying to murder her own children while possesed by a demon called Gylou (Hebrew: Lilith). For this reason the saint was venerated in the same way as Solomon, as the defender of the newborn, both in the Coptic and Greek Churches*. El punto de partida de esta versión erudita (que en vez de reproducir el material original lo interpreta, generando nuevas variantes de la trama) es probablemente el texto etíope cuya traducción francesa reproducimos más adelante (Basset 1915: 159-60). En él, el espíritu maligno que posee a la hermana del santo no es Gelo, sino Satán.

Vois comme Jérémie, le pope bulgare, explique les fièvres, cette maledie naturelle. Il reconte, la maudit, que le saint père Sisinnii assis sur el mont Sinaï, appela l'archange Sichael; pour tromper beaucoup de gens, le mauvais homme, il inventa les sept fièvres, filles d'Herode (....) *Voici ce qui dit dans ses discours le grand Sisinnii, le patriarche de Constantinople: Ne me prenez pas pur cet imposteur de Sisinnii dont a parlé le pope Jerémie afin de tromper les pauvres d'esprit* (cit. en Basset 1915: 263).

El conjuro al que alude el patriarca Sisinio pertenece al tipo Miguel, con las hijas de Herodes en el papel de Gelo. Lo reproducen Basset (1915: 272-3) y Gaster (1928: 1030). Se conservan además otros conjuros eslavos anteriores al siglo X y atribuidos también a Jeremías, principal dirigente del bogomilismo en Bulgaria, que vivió hacia el 966. Por la paráfrasis que de uno de ellos ofrece Basset podemos ver que se trata de una versión sumamente cercana en todos los detalles a la *historiola* de los conjuros griegos del tipo Sisinio-Meletine:

S. Sisinnii étatit un brave guerrier. Une fois l'ange Gabriel lui apparut en songe et lui dit d'aller trouver sa soeur Milintia. Elle avait eu cinq enfants qui tous avaient éte volés par le diable et était sur le point de donner le jour à un sixième. Sisinnii se mit à la poursuite du démon et se fit rendre l'enfant. Sa soeur s'etait fait construire un pilier de marbre et s'y était enfermée. Quand Sisinnii se fut fait connaître, elle lui ouvrit la porte: mas le démon s'était changé en un grain de millet et entra avec lui sous le sabot de son cheval. Ill enleva l'enfant et s'enfuit. S. Sisinnii le poursuivit et, comme il passait près d'un saule, il lui demanda s'il n'avait pas vu le démon avec l'enfant. L'arbre le trompa et lui dit: Non. Alors il fuit maudit par S. Sisinnii qui le condamna à ne porter que des fleurs et pas de fruits. Il interrogea ensuite un églantier qui le trompa aussi: désormais cet arbuste aura sa tête dans le terre et tous les hommes s'y empêtreront de façon à le maudire. A la fin, il questionna un olivier qui lui dit la verité et reçut de lui sa bénediction. En conséquence, le saint dirigea sa route vers la mer, en tira le démon et le frappa de soixante-douze massues ardentes pour lui faire rendre les six enfants. Le démon déclara qu'il ne les restituerait que si S. Sisinnii pouvait rendre tout le lait qu'il avait reçu du sein de sa mère. Il le fit à l'aide de un miracle; le demon dut lui remettre les six enfants qu'il avait volés et promit de respecter désormais chaque maison oú l'on trouverait la prière de S. Sisinnii. (cit. en Basset 1915: 264-5).

Subrayando la relación de la herejía de los bogomilos con el maniqueísmo, Basset (1915: 265) busca entre los maniqueos las raíces de este Sisinio legendario, cuya historia está atestiguada entre eslavos, rumanos, griegos, árabes y etíopes. En su opinión, estaríamos ante una cristianización de Sisinio, el personaje que sucedió a Manes como dirigente de la religión fundada por este. Al entrar en contacto con los cristianos, este Sisinio maniqueo se habría confundido con su homónimo, el mártir y santo cristiano del siglo V. En un documento denominado las *Actas de la disputa*, escrito por un tal Arquelao hacia el 330-340, se pretende que Sisinio renegó de las doctrinas de su maestro

y se convirtió al cristianismo. Esta noticia, aunque claramente falsa, facilitaba la confusión ulterior entre uno y otro Sisinio como santos cristianos.

Sin embargo, la evidencia que aporta Schwartz muestra que aunque el nombre *Sisinio* llegue desde Persia, tanto el personaje de los conjuros como su nombre tienen una historia previa que se remonta al segundo milenio antes de Cristo: antes de ser santo, fue una deidad.

En cuanto a la hipótesis de Barb (que Sisinio tenga su origen en una *vox magica* semítica), tampoco sale indemne del análisis de Schwartz. Es cierto, señala este, que Sisinio está emparentado con varias *voces magicae* que aparecen en la colección de los *PMG*, como ΣΙΣΙΣΡΩ, ΣΕΣΕΣΡΩ y ΣΕΣΕΝΡΩ (Schwartz 1998: 256), pero la cronología es inversa a la sugerida por Barb: las *voces magicae* proceden del nombre propio del personaje (el dios Sasm), que al mismo tiempo se ha *aggiornado*, integrándose en la hagiografía ortodoxa y copta con el nombre de san Sisinio.[876]

La cuestión del desdoblamiento del personaje en dos o tres santos tampoco parece que pueda explicarse, como sugiere Barb, como un desarrollo peculiar dentro de los textos griegos. En los sellos mágicos persas de la época sasánida (siglos III-VII d.C.) encontramos también a **ssn** acompañado a veces por un segundo nombre o personaje, construido a partir de la misma raíz: **snynyn** o **snyn-**. Y en los amuletos judíos encontramos, como ya hemos mencionado, una tríada de ángeles cuyos nombres, según el análisis de Schwartz, derivan también en última instancia del dios Sasm/Sesen.

La leyenda de san Sisinio incluye como motivo central su enfrentamiento con un demonio infanticida. En las versiones griegas, la función de este demonio la desempeña Gelo. En otras, como la eslava que acabamos de ver, el papel se atribuye al Diablo por antonomasia, es decir, a Satán. El enfrentamiento gira siempre alrededor de los hijos de un pariente de Sisinio (su hermana, su esposa): en las versiones griegas se trata de su hermana Meletine, que aparece como víctima de Gelo. En la versión eslava que acabamos de ver (Basset 1915: 264-5), así como en otra eslavo-rumana citada por Gaster (1928: 1015-8), el tratamiento del personaje (Milintia en la versión eslava, Meletia en la eslavo-rumana, Meletine en la griega) es idéntico al de los conjuros bizantinos: queda libre de toda culpa. En cambio, en una versión etíope traducida por Basset (1915: 159-60) la hermana del santo no aparece como víctima inocente, sino como cómplice y amante del diablo:

[876] En el mundo de habla griega de la antigüedad tardía encontramos aún dos avatares más del personaje: Sesen (o Sesenges) Barfaranges (ΣΕΣΕΝ o ΣΕΣΕΝΓΕΝ ΒΑΡΦΑΡΑΓΓΗΣ), que Schwartz interpreta como «Sesen hijo de Farange (= Abismo)», y Sisocor (ΣΙΣΟΧΩΡ), «el gran Sisocor, que abre las puertas del Hades» (en cuyo nombre se funden dos deidades, Sesén y Hōrōn) (Schwartz 1998: 256). En Farange (*Φαραγγή, acuñado a partir de φάραγξ, «garganta, abismo») ve Schwartz un equivalente de Pidrai, la diosa infernal que aparece como madre del dios en el amuleto de Arslan Tash. La relación del dios con el mundo de los muertos, expresada como filiación, fortalece su autoridad sobre los espíritus que personifican la infertilidad y la muerte.

(S. Sousnyos) *se rendit dans le ville d'Antioche et trouva que sa soeur avait mis au monde un fils d'une nature étrange; auparavant, elle avait accouché d'une fille, l'avait tuée et avait bu son sang. Satan s'était établi en elle; par ses enchantements, il lui apparaissait sous le forme d'un oiseau et d'un dragon. Quand un enfant naissant parmi les gens de la ville, elle allait à lui, le prenait per maléfice et buvait (son sang). A cette vue, S. Sousnyos prit sa lance dans sa main, tua sa soeur et son fils, car c'était le fils de Satan.*

Incluso en las versiones griegas, la relación entre los dos hermanos es tensa: las únicas palabras que Meletine dirige expresamente a Sisinio son para negarle la entrada en la torre y para culparle por la muerte de su hijo. El hecho de que la entrada de Sisinio en el refugio de Meletine (su torre o pilar, símbolos de virginidad) tenga connotaciones eróticas subconscientes se aviene, por otra parte, mal con un parentesco fraterno: la mayoría de las versiones griegas (con la excepción de G15, G17, G18 y G19) no mencionan ningún marido de Meletine, dejando en la práctica a Sisinio el papel del padre que defiende a sus hijos. En las versiones coptas traducidas por Worrell (1909: 165, 168, 174, 178, 180) se ha optado por un escenario más claro: Sisinio es, de hecho, el marido de la mujer (innominada en este caso; víctima totalmente inocente) cuyos hijos roba la demonesa Werzelyâ.

Al margen de que se haga de su hermana (o esposa) una víctima inocente o una cómplice culpable del demonio infanticida, Sisinio siempre actúa en los conjuros del tipo que lleva su nombre como un guerrero que derrota a su enemigo mediante golpes, pero también mediante la ayuda de Dios (que se expresa en el hecho de las metamorfosis animales y en el vómito milagroso de la leche materna). La comparación entre los conjuros griegos del tipo Sisinio-Meletine y los del tipo Miguel sugiere que estos últimos, más numerosos, se han impuesto progresivamente. Hay casos de compromiso en que Sisinio aparece en conjuros del tipo Miguel como un simple testigo del encuentro entre demonesa y arcángel. Así sucede por ejemplo en este texto rumano:

Moi, Sisoe, comme je descendais du Mont des Oliviers, je vis l'angue Gabriel qui avait rencontré Avestitza, l'aile de Satan, l'avait saisie par les cheveux, et lui demand où elle allait (cit. en Basset 1915: 268).

MORMO

CAPÍTULO I

EL NOMBRE

I. HISTORIA DE LAS PALABRAS Μορμώ, Μορμολύκη Y SIMILARES

1. Panorama de los testimonios

El nombre de la ogresa Mormo (μορμώ o μορμών) llega por vez primera hasta nosotros en los textos aristofánicos (s. V a.C.); dos siglos más tarde volvemos a topar con él en uno de los idilios de Teócrito (s. III). En Aristófanes (M6C) y Teócrito (M12), nos encontramos con sendas oraciones exclamativas (Μορμὼ τοῦ θράσους y Μορμώ, δάκνει ἵππος) en las que el nombre de la ogresa ejerce la función de una interjección, expresiva e impresiva respectivamente[877].

Entre ambos escritores está el testimonio de la poetisa Erina (s. IV a.C.: M10), quien evoca a Mormo como parte del mundo de su infancia. A mucha distancia, Dión Crisóstomo (siglos I y II d. C.) habla de Mormo en un sentido abstracto, como nosotros podemos hacerlo del Coco, para referirse a cualquier temor infantil (M16); poco después, Luciano (s. II d.C.: M20) se refiere con tono condescendiente a los niños que temen a Lamia y a Mormo.

Fuera de estos textos literarios, ubicados entre el siglo V a.C. y el II d.C., apenas volvemos a encontrar referencias a Mormo, salvo en escolios[878], de datación a menudo dudosa, y obras lexicográficas (como las de Herodiano: M22A, M22B; Hesiquio: M40; el léxico anónimo editado por Bachmann: M48; el elaborado por Focio: M52; la *Suda*: M53B, M53C; el *Etymologicum Gudianum*: M56; el diccionario atribuido a Zonaras: M57; el *Etymologicum Magnum*: M59). Los autores eclesiásticos aluden ocasionalmente a Mormo, generalmente como ejemplo de los temores infantiles impropios de adultos responsables (así Clemente Alejandrino: M25C y Teodoreto: M44A).

Excepcional es el himno tardío a Hécate trasmitido por Hipólito (M28B), donde se invoca a la diosa como «Gorgo y Mormo y Mene y Multiforme».

En Jenofonte (M9A), encontramos un interesante uso en plural, retomado siglos

[877] Cf. en castellano expresiones como, por una parte, *¡demonios, qué audacia!* o *¡demontre de niño!*; por otra, *¡bu!*, las cuales pueden considerarse muy próximas, por su valor expresivo en un caso e impresivo en el otro, a las griegas citadas. Bu, como Mormo, es en castellano a la vez grito utilizado para asustar y nombre propio de un asustachicos (*DRAE* s.v. *bu*; Arrieta 1995: 164).

[878] En concreto, los de Eustacio a Homero (M55B, M55C, M55F) y los anónimos referidos al comediógrafo (M6A-1, M6B-1, M6D-1), a Teócrito (M12-1) y a un pasaje del orador Aristides (M23): siendo estos últimos los únicos que nos han trasmitido una narración sobre Mormo.

más tarde por Libanio (M31A, M31B), que parece alejarnos del prosopónimo propiamente dicho (cf. el uso genérico en español de *cocos*, frente al *Coco* como personaje individual).

Por otra parte, sobre la misma raíz del nombre de Mormo encontramos, ya en el siglo V, dos términos, verbal el uno y nominal el otro, cuyo uso no hace sino crecer en frecuencia con el tiempo: μορμολύττομαι y μορμολυκεῖον. Ambas palabras tienen un valor semántico despectivo, referido a cuanto causa un temor infantil o infantiloide.

En cuanto al nombre propio Μορμολύκη, que encontramos en dos testimonios del siglo V a.C. (el título de un drama satírico de autor desconocido: M3 y un fragmento de tradición indirecta del cómico Sofrón: M5), condensa la significación pavorosa en una figura animada, similar a la de Mormo.

2. La raíz **mormor-* y sus derivados.

Estamos ante una raíz expresiva **mor*, probablemente onomatopéyica, con reduplicación total (**mormor*: cf., con distinto vocalismo, gr. μαρμαρ-, lat. *murmur-*) o parcial (*mormo*, *morm*). Se sugiere que el latín *formido* provendría de la misma raíz, con reduplicación parcial y disimilación (**mormido* > *formido* como **mormica* > *formica*) (de Vaan 2008 s.v. *formido*). Si subyace una onomatopeya, como la de *murmullo*, puede tratarse de una voz cavernosa utilizada para asustar (cf. castellano *bu* y la forma reduplicada *Bubota*: Amades 1957: 256)[879].

En las lenguas romances, por asimilación de *morbo* se ha llegado al castellano *muermo* (portugués *mormo*), nombre de un tipo de enfermedad de las caballerías, con sentido coloquial de algo aburrido, falto de vitalidad y que la quita a quienes lo sufren. Aunque no haya relación directa, la asimilación convierte el término en una construcción geminada expresiva paralela a la griega (cf. el caso de γοργώ y *gárgola,* κακός y *coco*) .

En 1758, Linneo bautizó como *mormo maura*, Mormo negra, a un tipo de lepidóptero.

2.1. Reduplicación completa.

Encontramos la raíz con reduplicación completa μορμορ- en el sustantivo μόρμορος (M40M) y el adjetivo μορμορωπός (M6E); también, con disimilación del timbre vocálico, en el sustantivo μορμυραία: M40M (y, acaso, en μορμύρω).

Chantraine (1968-80 s.v. μορμώ), siguiendo a Schwyzer, sostiene que de la

[879] Romagnoli (1904: 177) da por hecha la relación con *murmur*, por lo que traduce Mormo y Mormólice como «le mormoratrici».

misma raíz, alargada en -υκ[880], procede también el verbo *μορμορύκjω > μορμορύττω, que por disimilación se habría convertido en el habitual μορμολύττω. El verbo (que Chantraine da como hipotético) aparece de hecho atestiguado en los escolios del sofista Timeo a Platón (M8D-3): μορμορύττει καὶ μορμολύκει ἀντὶ τοῦ ἐκφοβεῖν ἀμφότερον, y en Píndaro (M2) encontramos el sustantivo μορμόρυξις, claramente construido sobre la misma base (μορμορ-υκ-). La evidencia induce, pues, a rechazar otra posibilidad que apunta Chantraine: que se trate directamente de un alargamiento con -λυκ- (cf. πομφόλυξ sobre πομφός, «burbuja»).

El verbo μορμορύζω, testimoniado por Focio (M52C) y por el léxico atribuido a Zonaras (M57B), es un doblete de μορμορύττω, por extensión analógica del sufijo verbal -ζω.

A partir de μορμολύττω, según Chantraine, se habrían formado como derivados inversos μορμολύκη y μορμολυκεῖον[881]. La interpretación de un segundo elemento λυκ-, «lobo», sería, por tanto, secundaria y paretimológica.

El sustantivo μορμυραῖα (M40M) presenta, como ya hemos notado, disimilación del timbre vocálico en la segunda sílaba de la raíz. En cuanto al verbo μορμύρω, suele explicarse a partir de una raíz *murmur*, que habría sufrido disimilación (*murmur* > *mormur*). Sin embargo, el que aparezca entre sus acepciones la de δεινοποιέω (M40Ñ) sugiere un camino inverso (*mormor* > *mormur*). No puede descartarse la posibilidad de que ambos procesos hayan tenido lugar, dando lugar a dos verbos μορμύρω, homónimos pero de significado distinto. Eustacio (M55B, M55C, M55F) y un escoliasta anónimo a Homero (M1) ponen, ciertamente, el verbo μορμύρω en relación con Mormo, dándole la acepción de θηριοῦμαι, «enfurecerse».

En M55C Eustacio da dos acepciones al participio μορμύρων: la habitual (ὁ αναβράττων κατς ος νοματοποιΐαν, «que hierve, por onomatopeya»), que atribuye a «los antiguos» (ὡς παλαιοί φασιν) y otra referida a Mormo: ἢ θηριούμενος παρὰ τὴν Μορμώ, «o bien que se enfurece, en relación con Mormo». Es decir, μορμύρω provendría, bien de una onomatopeya que refleja el sonido del agua (*murmur, mormur*), bien del nombre de la ogresa, Mormo.

---

[880] El sufijo -υκ aparece en nombres antiguos, particularmente aquellos que designan aves: así, para el nombre del ave sagrada egipcia *ibis* junto al habitual ἶβις encontramos, en Hesiquio, ἴβυξ; Hesiquio y Herodiano dan βαῖβυξ como nombre menos común del pelícano (πελεκάν); frente a πτερόν, «ala» o «pájaro», tenemos testimoniado πτέρυξ y frente a φέψαλος, «chispa», la variante φεψάλυξ. Con υ larga encontramos κόκκυξ, «cuco» (Chantraine 1968-80: 397-8).

[881] En el caso de μορμολυκεῖον, las fuentes vacilan entre esta acentuación y la esdrújula: μορμολύκειον. Tambornino (*RE* s.v. *Mormolykeion*) explica la formación de este neutro como un desarrollo de μορμολύκη más el sufijo *io-*.

La misma disyuntiva aparece, de modo más sintético, en el escolio anónimo a Homero (M1):

> μορμύρων: ἀναβράσσων ἢ θηριούμενος, παρὰ τὴν Μορμώ.
>
> *μορμύρων*: *que hierve; o que se enfurece, en relación con Mormo.*

En otro momento (M55B), sin embargo, Eustacio sugiere la derivación inversa, es decir, que Mormo derive de μορμύρω:

> τραχύτερον δὲ εἶναι τοῦ μύρειν καὶ μύρεσθαι τὸ μορμύρειν δεδήλωται. ὧν τοῦ μορμύρειν μὲν παράγωγον ὁ μορμύρος ἰχθύς, ἴσως δὲ καὶ ἡ Μορμώ.
>
> *Y está claro que μορμύρειν es más rudo que μύρειν y μυρέσθαι [«fluir»]. De los cuales, es derivado de μορμύρειν el pez μορμύρος [«escaro»], y quizá también Mormo.*

Vuelve a exponer la misma idea, utilizando en este caso el compuesto ἀναμορμύρειν, en otro pasaje de sus comentarios (M55F):

> Τὸ δὲ ἀναβρόξειε ταὐτόν ἐστι τῷ ἀναῤῥοιβδεῖν. ἄμφω δὲ ἶσον δύναται τῷ ἀναῤῥοφεῖν, ὡς καὶ προδεδήλωται. τραχυφωνότερον δὲ τούτου τὸ ἀναμορμύρειν, ἐξ οὗ καὶ ἡ μυθικὴ Μορμὼ πλάττεται.
>
> *Lo de ἀναβρόξειε [«tragó»] es lo mismo que sorber ruidosamente. Y significan los dos lo mismo que tragar ruidosamente, como ya se ha quedado aclarado. Y de sonido más rudo ἀναμορμύρειν [«borbollar»], del que se forma también la mítica Mormo.*

Otro escoliasta a Homero, Apolonio (M18), interpreta μορμύρων como φοβερῶν, *que aterra* (sobre el raro verbo φοβερόω, sinónimo de φοβερίζω, v. Chantraine 1968-80 s.v. φέβομαι IA), y afirma que deriva de μορμύττεσθαι:

> μορμύρων φοβερῶν, ἀπὸ τοῦ μορμύττεσθαι.

2.2. Reduplicación parcial.

Sobre la raíz *morm*(*o*)-, con reduplicación parcial, se ha formado directamente el nombre propio Μορμώ, utilizando el procedimiento habitual para hacer prosopónimos femeninos dentro de la tercera declinación (temas en -oi). El nombre Μορμώ presenta variantes por asimilación (Μομμώ: M40E[882]) y por metátesis acompañada de epéntesis (Μομβρώ: M22A, M40D, M53B). También encontramos una forma con sufijo nasal, ἡ Μορμών, atestiguada en nom., g. y ac. sg (Μορμών, Μορμόνος: M53C; τῆς μορμόνος: M6D; τὴν μορμόνα: M6A) y ac. pl. (μορμόνας: M9A, M31A, M31B, M40L)[883].

A partir de *mormo* se forma el compuesto μορμόφοβος, que aparece en Focio (M52D) y en el léxico atribuido a Zonaras (M57C) como forma moderna de Mormo.

Sobre la raíz parcialmente reduplicada se han formado también, siguiendo en este caso los procedimientos morfológicos habituales de la declinación temática, el adjetivo μόρμη (fem. sg.: M40F) y el sustantivo μορμοί (masc. pl.: M40G). Encontramos también un adjetivo μορμωτός (M11), que parece formado sobre un verbo contracto *μορμόω, no atestiguado: sí tenemos en Hesiquio (M40B) ἐμόρμησεν y en uno de los conjuros contra Gelo (G21) μορμᾶσαι, formas que nos remiten a *μορμάω.

Los verbos μορμύνω (M40N) y μορμύσσομαι (M18) son también desarrollos de la raíz parcialmente reduplicada, con una posible disimilación de la vocal de la segunda sílaba y presencia de alargamientos. μορμύσσομαι es una formación paralela a *μορμορύττομαι: las diferencia la reduplicación, parcial o completa, de la raíz.

En cuanto a la forma temática μύρμος (M40P), parece formada sobre la reduplicación parcial de la raíz, con disimilación de la vocal de la primera sílaba.

2.3. Noción predominante: temor infantil.

La idea de partida («dar miedo a los niños») es claramente perceptible en toda la familia de palabras. Μορμώ es un personaje que se utiliza para asustar a los niños. μορμολύττω o μορμολύττομαι es «aterrar» (ἐκφοβέω: M6B-1, M8C-1, M8D-3, M33-1, M40I, M53D; φοβέω: M48B, M52B, M57A), «aterrorizar» (φοβερίζω: M40J), «turbar» (ταράττω: M20I-1, M48B) o, raramente, «temer» (δείδω, como sucede en

[882] En Arajoba, cerca de Delfos, había aún en el siglo XIX una asustachicos llamada Μομμοῦ, que, como sugirió Schmidt, bien podría proceder de esta Μομμώ (Dilthey 1872: 394).
[883] Cf., en castellano, la convivencia de las formas *coco*, *cocón* (aragonesa) e incluso *cancón* (Gil García 1964: 14).

M8C; cf. μορμολύττετε = ἐδεδίττεσθε: M40C). Μορμορύζω es también «asustar» (ἐκφοβέω: M52C, M57B). Μορμολύκειον o μορμολυκεῖον es cualquier objeto o idea que provoca pavor pueril (como, en primer lugar, las máscaras deformes, cabezas sin cuerpo). Μόρμη es «molesta, espantosa» (χαλεπή, ἐκπληκτική: M40F). Los μορμοί son, según testimonio de Hesiquio, φόβοι κενοί, «miedos vanos» (M40G).

La conexión con la infancia se expresa en la caracterización que se sugiere para Μορμώ (una madre infanticida: M23) y para Μορμολύκα (la nodriza del dios infernal Aqueronte: M13); también en la naturaleza pueril del miedo al que aluden μορμολύττομαι y μορμολύκειον (miedos vanos, impropios de adultos).

2.4. Mormólice, ¿«mormo loba»?

Pese al carácter aparentemente parlante de los compuestos μορμολύκη y μορμολύκειον, solo el testimonio de Eustacio (M55B) apunta a una conexión con los lobos (Mormo aparece relacionada, en cambio, con los caballos: M12). Si μορμολύττω procede de una disimilación de μορμορύττω, la relación de Mormólice con la loba debe considerarse paretimológica[884]. Con todo, no deja de ser notable el paralelismo entre Μορμολύκα, nodriza de Aqueronte, y la *lupa* (Acca Larentia; cf. la griega Ἀκκώ) que amamanta a Rómulo y Remo. También merecen recuerdo las connotaciones mortuoria (la loba como guardián de tumbas: así, probablemente, la Capitolina: García y Bellido 1972: 31) y erótica (*lupa* como prostituta: cf. el castellano *lupanar*) del animal, y su presencia como asustaniños en el folklore europeo (Amades 1957: 264), por ejemplo en el castellano (García Lorca 1987: 289, Cerrillo 1990: nº 2)[885].

Es decir: aun si la relación es paretimológica, no por ello deja de encajar bien con la tipología del personaje. De hecho, μορμολύκη tuvo que prestarse por necesidad, en el oído griego, a una interpretación como «mormo-loba»; y así nos lo confirma, explícitamente, Eustacio (M55B).

2.5. Familia completa de palabras.

Resumiendo, pues, las relaciones más probables, obtenemos el siguiente cuadro:

μορμορ > μορμορ + ο = **μόρμορος**
> μορμορ + οπ + ος = **μορμορωπός**
> μορμορ + υκ > *μορμορύκ + jω = **μορμορύττω** > **μορμολύττω**

[884] No se trataría, por tanto, de una *evidente estensione lupesca di Mormò*, como supone Pellizer (1998). Johnston (1999: 181-2) es de la misma opinión.
[885] El uso de los lobos como asustachicos tiene su correlato real en el hecho de que los lobos atacaban con frecuencia a los niños, especialmente a aquellos que guardaban el ganado (Buxton 1987: 79 n. 59).

> **μορμορύζω**

> *μορμορύκ + jομαι = **μορμολύττομαι**

> μορμορυκ + σις = ***μορμόρυξις** (atest. en ac.pl.)

> μορμορυκ + *α* = **μορμολύκη**

> μορμορυκ + ειον = **μορμολυκεῖον**

> μορμυρ > μορμυρ + *αια* = **μορμυραῖα**

> μορμυρ + ω = **μορμύρω**

μορμ(ο) > μορμ + οι = **Μορμώ** > **Μομμώ**

> **Μομβρώ**

> μορμο + ν = **Μορμών**

> μορμ + ο = ***μορμός** (pl. μορμοί)

> μορμο + τος = **μορμωτός** (como si proviniera de *μορμόω)

> μορμο + φοβος = **μορμόφοβος**

> μορμ + *α* = **μόρμη**

> μορμα + ω > *μορμάω

> μορμ + υνω = **μορμύνω**

> μορμ + υσσομαι = **μορμύσσομαι**

> μυρμ- > μυρμ + ο = **μύρμος**

3. Clasificación del léxico formado sobre *mormor-*.

Para nuestro estudio tiene especial relevancia la clasificación de este vocabulario en sus distintas categorías léxicas: prosopónimos (→§3.1), nombres comunes (→§3.2), adjetivos (→§3.3) y verbos (→§3.4).

3.1. Prosopónimos.

Son nombres propios Μορμώ (con sus variantes Μομμώ, Μομβρώ) y Μορμολύκη. La forma Μορμών parece estar en el límite entre nombres propios y comunes: así lo sugiere su uso en plural (en la medida en que no se refiera a un grupo limitado, como el de las Musas o el de las Harpías) y ciertos usos en singular (así, el de Aristófanes, M6A: la Gorgona del escudo del general Lámaco es una μορμών para el medroso Diceópolis).

Excepcionalmente, μορμώ aparece utilizado como si fuera un nombre común (sinónimo de μορμολυκεῖον) en Dión Crisóstomo (M16):

πολλοὶ μὲν γὰρ οὕτως ἔχουσιν ὥστε ὑπὸ παντὸς διατρέπεσθαι καὶ διαρρεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐνίοτε ἄλλα ἐπς ἄλλοις μᾶλλον ἰσχύει· καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπον τινα μορμὼ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβεῖσθαι -τὰ μὲν γὰρ φύσει δειλὰ πᾶν ὅτι ἄν δείξῃ τις ὡς φοβερὸν βοᾷ- πλὴν ἐπὶ γε τούτων τῶν μειζόνων ος νείδη τινά ἐστι πρός τινας

Pues muchos, por una parte, se encuentran en tal estado que por cualquier cosa se avergüenzan y corren. Y por otro lado también algunas veces unas cosas tienen más fuerza que otras. Según creo, cada uno de los niños teme a una Mormo particular y se acostumbra a temer a esta (pues las cosas terribles por naturaleza incluyen todo cuanto pueda uno señalar como terrible con un grito), por más que por parte de los que son mayores que esto haya escarnio respecto a algunas.

Lo mismo sucede con μορμολύκας (por μορμολυκεῖα) en Estrabón (M14).

3.2. Nombres comunes.

Son claramente nombres comunes *μορμός (atestiguado en nom.pl.), μόρμορος, μορμυραία y μύρμος (atestiguados únicamente en Hesiquio, M40M, M40P). Todos ellos tienen la significación genérica de «miedo» (φόβος); en el caso de μορμοί el lexicógrafo puntualiza que se trata de temores vanos (φόβοι κενοί). En cuanto a *μορμορύξις (atestiguada en ac.pl. en Píndaro: M2), de origen verbal, es igualmente un nombre común, referido a la acción de «aterrar» o «asustar», que en el fragmento pindárico desempeñan las sierpes enviadas por Hera para matar al niño Heracles. La forma neutra μορμολυκεῖον o μορμολύκειον, que con toda probabilidad tiene también origen verbal, se refiere a aquellas cosas que pueden usarse para asustar, o que por sí mismas asustan (τὰ φόβητρα): un análisis de sus distintos usos muestra diversas áreas, que van de objetos concretos (las máscaras; más tarde los ídolos de los dioses paganos) a ideas más abstractas (la muerte).

3.3. Adjetivos.

Los adjetivos μορμωτός (M11) y μόρμη (M40F) sirven para calificar objetos «terribles», que tienen en sí la capacidad de aterrar. El compuesto μορμορωπός (M6E, M6E-1) se aplica a palabras que producen una impresión terrorífica .

3.4. Verbos.

Los verbos formados sobre esta raíz, tanto en voz activa (μορμορύττω o μορμολύττω, μορμορύζω, μορμύνω) como en voz media (μορμολύττομαι, μορμύσσομαι) tienen el valor de «meter miedo, asustar».

Es excepcional el uso de μορμολύττομαι con el sentido de «temer» (en el Ps.Platón *Axíoco*: M8C; cf. M40C). El hecho de que encontremos como acepciones marginales de μορμύρω «aterrar», δεινοποιέω (M40Ñ) y «enfurecerse», θηριοῦμαι (M1, M55C) sugiere un cruce entre las raíces *mormor-* y *murmur-* (→§2.1). El verbo *μορμάω o *μορμέω que aparece en aoristo en Hesiquio (M40B) es explicado por el lexicógrafo como ἐπινοέω, un verbo de pensamiento genérico: no contamos con el texto que se pretende glosar, y por tanto no nos es posible ir más allá de la sugerencia (tal vez en el contexto adecuado el verbo significase «hacerse una idea temible de algo»). Otra glosa de Hesiquio (M40O), μορμύσσεσθαι· ἐμβριμᾶσθαι nos lleva al campo de la irritación o la furia (cf. Brimo como nombre de Hécate).

3.5. Conclusión.

En toda la familia de palabras, al significado genérico de «miedo» o «terror» se une una marcada connotación infantil, con frecuencia peyorativa: se trata de un sentimiento impropio de adultos.

Para el estudio comparativo de los personajes que se utilizaban para aterrar a los niños nos interesan especialmente los nombres propios (Mormo, Mormólice), cuyos testimonios pretendemos examinar detenidamente. El amplio uso del sustantivo μορμολυκεῖον y del verbo μορμολύττομαι nos ofrece también datos interesantes sobre el campo de las fobias y temores infantiles en la sociedad griega, a lo largo de su historia. Menos productivo (por lo reducido y marginal de su uso) es el estudio de los demás términos de la familia.

4. Mormo, Mormonas y Mormólice: tres desarrollos peculiares de un mismo tipo.

Aunque en los tres casos se trata de personajes aterradores de niños, cada uno de estos términos aparece marcado por ciertas peculiaridades.

4.1. Mormo.

Así, Mormo conoce un uso adverbial, expresivo e impresivo (→§1), no atestiguado en el caso de las otras formas, y, tanto por tratarse de una figura única como por el tipo de declinación al que pertenece, carece de plural. Se le atribuye además un

mito, semejante a los de Lamia y Medea (M23)[886].

En el himno tardío a Hécate trasmitido por Hipólito (M28B), Mormo aparece además como uno de los nombres de la diosa de la magia: «Gorgo y Mormo y Mene y Multiforme».

4.2. Mormonas.

En cuanto a la forma con refuerzo nasal, Μορμών, es interesante notar que permite dotar a Mormo de un plural gramatical (αἱ Μορμόνες). La definición que hace Hesiquio de las Mormonas como πλάνητας δαίμονας, «démones errantes» (M40L), sugiere una caracterización peculiar de estas, que tal vez se apartaba de la esfera infantil para abarcar creencias más genéricas. Por desgracia, no sabemos en qué contexto podía darse la misma: en los testimonios que conservamos de los siglos V y IV a.C., de Aristófanes (M6A, M6D) y Jenofonte (M9A; el contenido de este pasaje aparece reiterado como cita u homenaje en Libanio: M31A, M31B), las Mormonas no son otra cosa que *cocos* infantiles (probablemente, personajes como Mormo), u objetos que pueden pasar por tales ante los niños.

4.3. Mormólice.

Mormólice parece haber tenido, a su vez, una caracterización peculiar que solo podemos atisbar. Si la explicación etimológica que hemos visto (→§2.1) es acertada, la interpretación del nombre como un compuesto del tipo «mormo loba», *Schreckewolf* (Gruppe, Tambornino) debe considerarse paretimológica y secundaria (aunque la hallamos, ciertamente, en Eustacio, M55B). Es más sugestivo el hecho de que se estrenase en Atenas un drama satírico titulado *La invocación de Mormólice* (M3); también el hecho de que Sofrón diese este nombre a la nodriza del dios infernal Aqueronte (M5, M13, M41). Estamos, pues, ante una criatura del Hades, probablemente cercana a Hécate y a Empusa, que son también objeto de invocaciones cómicas en los perdidos *Freidores* de Aristófanes.

5. Usos de μορμολυκεῖον y μορμολύττομαι

Por su apertura semántica, ambos términos pueden utilizarse con sentido estricto, para referirse a temores propiamente infantiles (como son los causados por los personajes objeto de nuestro estudio: Lamia, Gelo, la propia Mormo), o más laxamente para referirse, con tono despectivo, a temores adultos que, en opinión de filósofos o eclesiásticos, resultan pueriles.

[886] La conexión con Medea ha sido explorada por Johnston 1997, quien piensa que el mito que conservamos sobre una Mormo corintia ha sido influido por el referente a Medea como infanticida.

5.1. Μορμολυκεῖον.

Los μορμολυκεῖα aparecen definidos ante todo como objetos o personajes que sirven para meter miedo (a los niños): τὰ φόβητρα (MGC-1, M22B), τὰ φοβερά (M6C-2, M53C). Según afirma el autor eclesiástico Teodoreto, los niños precisan de tres cosas: espantajos, frenos y varas (δεῖται τὰ παιδία καὶ μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καὶ ῥάβδων)

Varios testimonios clasifican como μορμολυκεῖα a las asustaniños que ya hemos estudiado: así, el escoliasta a Aristófanes (M6C-1), la *Suda* (M53C) y un escoliasta de Gregorio Nacianceno, Basilio (M33-1), igualan a Mormo con Lamia por cuanto ambas son μορμολυκεῖα. Personajes más tangibles podían, en un momento determinado, cumplir la misma función: de creer a la *Vida de Esopo* (M47A), el fabulista se empleó como μορμολυκεῖον de carne y hueso:

> Αἴσωπος ἔφη "ἕνεκα τίνος ἐνθάδε ἐλήλυθας". ὁ ἔμπορος · "δοκῶν τι ἀγαθὸν ὠνήσεσθαι, σαπρὸς δὲ εἶ πάνυ καὶ κακὸν οὐ χρήζω." Αἴσωπος λέγει "ἀγόρασόν με καὶ πολύ σε ὠφελήσω." ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· "τί δύνασαι σὺ ὠφελῆσαί με" καὶ ὁ Αἴσωπος· "οὐκ ἔχεις ἐν τῷ σωματεμπορίῳ σου παιδία κλαίοντα ἢ ἀτακτοῦντα; ἀγόρασόν με καὶ κατάστησόν με παιδαγωγόν, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ἀντὶ μορμολυκίου." ὁ δὲ ἔμπορος πεισθεὶς τῷ λόγῳ καὶ στραφεὶς λέγει τῷ Ζηνᾷ "πόσου τὸ κακὸν τοῦτο πωλεῖς;" Ζηνᾶς λέγει "δὸς τριώβολον." ὁ δὲ ἔμπορος γελάσας ἔδωκε τὸ τριώβολον, λογιζόμενος ὅτι οὐδὲν τοῦ μηδενὸς ἠγοράκει.
>
> Ὁδεύσαντες δὲ εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλθον εἰς τὸ σωματεμπόριον. δύο δὲ παιδία ὑπὸ μητέρα ὄντα, ὡς εἶδον τὸν Αἴσωπον, ἀνέκραξαν καὶ κατεκρύβησαν. ὁ δὲ Αἴσωπος τῷ ἐμπόρῳ ἔφη "ἔχεις μου ἤδη τῆς ἐπαγγελίας ἀπόδειξιν, ὅτι κατὰ παιδίων προυνικῶν ἕτοιμον ὠνήσω μορμολύκιον." ὁ δὲ γελάσας λέγει "Αἴσωπε, εἴσελθε εἰς τὸν ἐνδότερον τρίκλινον καὶ ἄσπασαι τοὺς συνδούλους σου."
>
> *Esopo dijo: «¿Por qué has venido aquí?» Y el comerciante: «Con idea de comprar algo nuevo, pero tú estás achacoso y no deseo una calamidad». Esopo dice: «Cómprame y te serviré de mucho». Y el otro a él: «¿De qué puedes servirme tú?». Y Espo: «¿No tienes en el mercado de esclavos niños llorones o revoltosos? Cómprame y ponme de preceptor, y les serviré en vez de Coco». Y el comerciante, convencido por el argumento, volviéndose le dice a Zenas: «¿Por*

cuánto vendes esta calamidad?». Y Zenas dice: «Dame un trióbolo». Y el comerciante, riéndose, le dio el trióbolo, calculando que nada de nada había comprado.

Al entrar en la ciudad llevó a Esopo al almacén de esclavos, y dos niños, a los que aún alimentaba su madre, cuando vieron a Esopo, empezaron a chillar y se escondieron. Esopo dijo al mercader: «Ya tienes una prueba de lo que te decía, porque el hecho es que has comprado un espantajo adecuado para los niños sinvergüenzas». Y él, riéndose, dice: «Esopo, ve al comedor de dentro y saluda a tus compañeros esclavos».

De entre los objetos utilizados para aterrar a los niños, los μορμολυκεῖα más notables son las máscaras (προσωπεῖα). Así, leemos en el léxico de palabras platónicas del sofista Timeo que son μορμολυκεῖα las máscaras que dan miedo a los niños:

Μορμολυκεῖα. τὰ φοβερὰ τοῖς παισὶ προσωπεῖα (M8D-3).

El *Etymologicum Magnum* (M59) define μορμολυκεῖον como máscara aterradora (προσωπεῖον ἐπίφοβον), sin precisar quiénes la encuentran espeluznante.

Un comentarista de Teócrito nos dice que se utilizaba a Mormo para asustar, y por la misma razón se denominaba μορμολύκεια a las máscaras:

Μορμώ· εἰς κατάπληξιν τοῦτο ἔταττον, ὅθεν καὶ τὰ προσωπεῖα μορμολύκεια ἔλεγον (M12-1).

El *Etymologicum Gudianum* es aún más explícito sobre la relación entre Mormo y las máscaras (M56):

Μορμολυκεῖον, τὸ ἐκφοβοῦν, παρὰ τὸ μορμώ. ἔστι δὲ ὄνομα γυναικός· μεταφορικῶς οὖν ἐκ ταύτης τὰ πρός κατάπληξιν ἐκτυπωθέντα προσωπεῖα, ἐκάλεσαν μορμολυκεῖα.

Μορμολυκεῖον, *lo que asusta, de la palabra Mormo. Y es nombre de mujer. Metafóricamente, a partir de esta a las máscaras modeladas para dar miedo las llamaron* μορμολυκεῖα[887].

El escoliasta a Gregorio Nacianceno expresa un desprecio adicional: los niños que se dejan asustar por esas máscaras son ἀνόητοι, «bobos»:

[887] Las dos últimas frases aparecen de forma idéntica en el *EM* (M59).

μορμολυκεῖον προσωπεῖον εἰς φόβον παιδίων ἀνόητων (M33-1).

Para prestarse al uso como μορμολυκεῖον, una máscara debía resultar fundamentalmente αἰσχρόν, «fea, grotesca»:

τὰ προσωπεῖα τὰ αἰσχρά μορμολύκεια (ἔλεγον), ἀφ' οὗ τὰ τραγικὰ καὶ τὰ κωμικά (M6D-1)

Así pues, según el escoliasta aristofánico, por ser αἰσχρά, tanto las máscaras trágicas como cómicas podían ser utilizadas para asustar a los niños, es decir, funcionar como μορμολυκεῖα. Este uso debía ser bastante común, por no decir proverbial: de modo que, en un contexto referido al teatro, μορμολυκεῖα podía ser un término válido para referirse a dichas máscaras, aun cuando su función aterradora no estuviera necesariamente en juego.

παρῆκται δὲ τὸ ῥῆμα (μορμολύττεσθαι) ἀπὸ τῶν προσωπείων τῶν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ὑποκριτῶν, ἃ ἐκάλουν μορμολυκεῖα. Δωριεῖς δὲ γόργια. τοιύτοις δὲ καὶ αἱ γυναῖκες τὰ παιδία φοβοῦσιν. (M8D-1; cf. el texto casi idéntico de la *Suda*, M53D)

Según este escolio a Platón, el verbo μορμολύττεσθαι deriva de las máscaras de los actores trágicos, a las que en ático se llamaba μορμολυκεῖα y en dorio, γόργια («terribles»: cf. el nombre propio Γοργώ, la Gorgona). Estas máscaras, además de su uso en escena, recibían otro bien distinto en el ámbito doméstico: las mujeres las utilizaban para asustar a los niños. Hesiquio, el léxico editado por Bachmann y Focio resumen esta acepción sin referirse explícitamente al uso aterrador:

μορμολύκεια· τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα (M40H, M48A, M52A).

El lexicógrafo del siglo II d.C. Pólux da μορμολυκεῖον como uno de los nombres posibles para máscara:

Καὶ σκευὴ μὲν ἡ τῶν ὑποκριτῶν στολὴ –ἡ δ᾽ αὐτὴ καὶ σωμάτιον ἐκαλεῖτο– σκευοποιός [δ᾽] ὁ προσωποποιός· καὶ ἔστιν εἰπεῖν πρόσωπον προσωπεῖον προσωπίς, μορμολυκεῖον, [γοργόνειον] (M24A)

Y es un vestido el traje (στολή) *de los actores, al que también se llamaba* σωμάτιον*, y el* σκευοποιός *es quien fabrica las máscaras. Y es posible llamar (a estas)* πρόσωπον, προσωπεῖον, προσωπίς, μορμολυκεῖον *o* γοργόνειον*.*

Ἑκ δὲ τῶν σκευῶν ἔστω καὶ προσωπεῖον καὶ μορμολυκεῖον καὶ γοργεῖον καὶ προσωπίς. (M24B)

Entre los bártulos de los actores, que figure también la máscara y el μορμολυκεῖον *y el* γοργεῖον *y la* προσωπίς.

Dentro del campo de las palabras que podían utilizarse para referirse a las máscaras, μορμολυκεῖον tenía, como vemos, una connotación emocional, una referencia al miedo que provocaban en los niños (y, verosímilmente, también a la risa que este miedo provocaba en quienes las utilizaban con ese fin: cf. el español *espantajo*, que informa sobre el carácter aterrador de un objeto o figura sobre un tercero, pero también del desprecio del hablante, que lejos de espantarse lo encuentra risible).

La inanidad de estos temores viene bien expresada por la fábula esópica en la que una zorra topa con un μορμολυκεῖον (una formidable máscara teatral) y al darle la vuelta se sorprende al ver que tamaña cabeza no tiene sesos (M46):

ἀλώπηξ εἰς οἰκίαν ἐλθοῦσα ὑποκριτοῦ καὶ ἕκαστα τῶν αὐτοῦ σκευῶν διερευνωμένη εῆρε καὶ κεφαλὴν μορμολυκίου εῶφυῶς κατεσκευασμένην, ἣν καὶ ἀναλαβοῦσα ταῖς χερσὶν ἔφη· ὁ οἵα κεφαλή, καὶ ἐγκέφαλον οὐκ ἔχει.

ὁ μῦθος πρὸς ἄνδρας μεγαλοπρεπεῖς μὲν τῷ σώματι, κατὰ δὲ ψυχὴν ἀλογίστους.

Una zorra que había entrado en casa de un actor y examinado todas sus propiedades encontró también la cabeza de una máscara, primorosamente construida, y tomando esta en sus manos dijo: «¡Menuda cabeza, y no tiene sesos!».

La fábula se aplica a los hombres de cuerpo magnífico pero alma irracional.[888]

[888] En la fábula las connotaciones siniestra del μορμολυκεῖον parecen desactivadas. Sin embargo, cuando examinamos el siguiente texto de Epicteto: «¿Qué es la muerte? Un μορμολυκεῖον. Dale la vuelta y examínalo: mira, no muerde» (M17), da la sensación de que el filósofo estoico utiliza la fábula para sus propios fines haciéndola confluir con la comparación socrática de la muerte con un μορμολυκεῖον (M8A, M8C). Si tal confluencia es posible es porque la palabra retiene sus armónicos o connotaciones aterradores.

Aunque la práctica de asustar a los niños con las máscaras podía tener algún elemental valor pedagógico (de tipo coercitivo), no puede por desgracia descartarse un móvil más sórdido: san Juan Crisóstomo nos dice que los esclavos de malas entrañas solían aterrar de este modo a los niños pequeños por el simple placer de reírse de ellos (M39D).

En dos pasajes de Aristófanes encontramos μορμολυκεῖον utilizado para referirse a las máscaras teatrales: en el primero, un fragmento de una comedia perdida, *Amfiarao*, perteneciente tal vez a la parábasis, un personaje (quizá el corifeo, en representación del autor) se refiere al momento en que entró en contacto por vez primera con el μορμολυκεῖον cómico:

ἀφ' οὗ κωμῳδικὸν μορμολυκεῖον ἔγνων (M6G).

El personaje, y a su través, probablemente, el autor, se remite a sus recuerdos más lejanos de la comedia: la primera obra a la que asistió o la primera máscara cómica que vio, tal vez en el rostro de algún pariente, nodriza o criado que le asustaba con ella.

En el segundo pasaje, un fragmento de la obra también perdida *El anciano*, un personaje pregunta dónde se encuentra el templo de Dioniso, y otro le responde que se encuentra donde cuelgan los μορμολυκεῖα:

A. Τίς ἄν φράσειε ποῦς στι τὸ Διονύσιον;

En algunas versiones latinas de la fábula el carácter aterrador de la máscara que se encuentra la zorra desaparece por completo. Así en el emblema CLXXXVIII de Alciato:

MENTEM, NON FORMAM, PLUS TOLLERE

Ingresa vulpes in Choragi pergulam,
Fabre expolitum invenit humanum caput,
Sic eleganter fabricatum, ut spiritus
Solum deesset, caeteris vivisceret.
Id illa cum sumpsisset in manus, ait,
O quale caput est! Sed cerebrum non habet.

Que Bernardizo Daza, el Pinciano, vierte así (Alciato 1975: 103):

QUE MÁS VALE EL SABER QUE LA HERMOSURA

Entrando una raposa a su aventura
En una tienda de un representante,
Una cabeza halló de tal figura
Que solo spir'to fuera allí bastante
A poner vida humana en la moldura,
Según era a la humana semejante.
Y dixo ansí, desque la tomó a el peso,
Gentil cabeza, mas no tiene seso.

B. ὅπου τὰ μορμολυκεῖα προσκρεμάννυται. (M6H)

Uno de los editores ha preferido corregir la forma verbal προσκρεμάννυται en προσκρέμαται, γύναι, obteniendo así de los últimos caracteres una referencia al sexo (femenino) del personaje que pregunta por el templo. Alvoni (1992) y Gil Fernández (1996: 153) prefieren colocar la interrogación al final del segundo verso, entendiendo todo el testimonio como una pregunta: «¿Quién me diría dónde está el templo de Dioniso donde están colgadas las máscaras?».

A las máscaras que cuelgan en el templo de Dioniso, visibles desde fuera del edificio, no es preciso suponerles, como ha hecho Alvoni (1992), una función mágica (función esta que ningún texto atribuye a los μορμολυκεῖα): como señala Gil Fernández (1996: 153-4), resulta más probable que se trate, sencillamente, de máscaras cómicas o trágicas, depositadas en el templo en conmemoración de alguna victoria en un certamen teatral[889].

Todo induce a pensar, pues, que los μορμολυκεῖα no designan (como a veces se ha sugerido; cf. ya M56 y M59) un tipo específico de máscaras concebidas con propósitos apotropaicos o aterradores, sino una función añadida (la de aterrar a los niños) que ciertas máscaras teatrales (las de rasgos especialmente grotescos, αἰσχρά, y por ello φοβερά) podían adquirir en un contexto adecuado. Las máscaras eran μορμολυκεῖα en la medida en que servían para asustar a los niños: función que también podía cumplir en un momento dado la visión de cualquier otro objeto extravagante (τύπος τις ἀλλόκοτος ὄψεος: M33-1). Como escribe san Juan Crisóstomo, en realidad ni las máscaras ni los otros μορμολυκεῖα son por naturaleza espeluznantes: si los niños los perciben como tales es por la debilidad de su naturaleza:

> ἐπὶ τῶν παιδίων τὰ προσωπεῖα καὶ τὰ λοιπὰ μορμολύκεια φύσει μὲν οὐκ ἔστι φοβερὰ, φοβερὰ δὲ εἶναι τοῖς παιδίοις δοκεῖ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν (M39B).

El término μορμολυκεῖον puede también utilizarse en sentido figurado y despectivo para referirse a una mujer fea. Luciano nos habla, no sin complacencia caricaturesca, de una mujer repulsiva que constituía un espantajo inabordable (ἀπρόσιτον μορμολυκεῖον: M20D):

> Ἐδείχθη δέ μοι ἐν Ἰταλίᾳ πρεσβεύοντι ὑπὲρ τῆς πατρίδος, καλὸς ἀνὴρ καὶ μέγας καὶ πλούσιος , ὡς ἐδόκει· παρεκάθητο δὲ αὐτῷ γυνὴ ἐπὶ ζεύγους ὁδοιπορούντι τά τε ἄλλα εἰδεχθὴς καὶ ξηρὰ τὸ

[889] Sobre el argumento de *Γῆρας, Vejez*, obra a la que pertenecía el fragmento, v. Gil 1996: 152-4.

ἥμισυ τὸ δεξιὸν καὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκεκομμένη, παλλώβητόν τι καὶ ἀπρόσιτον μορμολυκεῖον.

Cuando yo era embajador de mi patria en Italia me presentaron a un hombre hermoso, alto y rico, al parecer. Iba sentada su mujer junto a él cuando recorría la calle en un carro de mulas; era repulsiva en general, tenía la parte derecha apergaminada, el ojo reventado, completamente desfigurada, un μορμολυκεῖον *inabordable.*

Galeno, contemporáneo de Luciano, nos cuenta la siguiente anécdota, en la que se establece una comparación similar (M21A):

ὅθεν οὐδὲ τὸ τῆς Φρύνης ἄκαιρον ἥδη μοι διηγήσασθαι. αὕτη ποτ' ἐν συμποσίῳ, παιδιᾶς τοιαύτης γενομένης ὡς ἕκαστον ἐν μέρει προστάξαι τοῖς συμπόταις ὃ βούλοιτο, θεασαμένη παρούσας γυναῖκας ἀγχούσᾳ τε καὶ ψιμυθίῳκαὶ φύκει κεκαλλωπισμένας ἐκέλευσεν ὕδατος κομισθέντος ἀρυσαμένας ταῖς χερσὶ προσενεγκεῖν ἅπαξ αὐτὸ τῷ προσώπωκαὶ μετὰ τοῦτο εὖθέως ἀπομάξασθαι σινδονίῳ, καὶ αὐτὴ πρώτη τοῦτ' ἔπραξε. ταῖς μὲν οὖν ἄλλαις ἁπάσαις σπίλου τὰ πρόσωπα ἐπληρώθη, καὶ ἦν ὁμοιότατα ἰδεῖν τοῖς μορμολυκείοι, αὐτὴ δὲ <καὶ> καλλίων ἐφάνη· μόνη γὰρ ἦν ἀκαλλώπιστός τε καὶ αὐτοφυῶς καλή, μηδεμιᾶς πανουργίας κομμωτικῆς δεομένη.

Por eso, me parece que no será inoportuno contar ahora lo de Frine. Ella, una vez, en un banquete, cuando se inició el juego en el que cada uno ordena por turno a los comensales lo que quiera, como vio que las mujeres allí presentes estaban maquilladas con afeites rojos, albayalde y colorete, ordenó que se trajera agua, y que cogiéndola con las manos se la pasaran por el rostro e inmediatamente después se limpiaran con la servilleta: ella fue la primera que lo hizo. A todas las otras se les llenó la cara de manchas y se volvieron semejantes en aspecto a μορμολυκεῖα*, mientras que ella se mostró aún más bella, pues era la única que no estaba artificiosamente maquillada y era hermosa por sí misma, sin necesitar para adornarse malicia ninguna.*

El término podía utilizarse también como insulto despectivo dirigido contra alguien de categoría social y moral inferior: tanto el autor de la *Vida de Esopo* westermanniana (M47B) como Tzetzes (M58) lo usan en este sentido, alternando o coordinándolo con κάθαρμα, «basura, objeto rechazado como impuro; miserable, abominable». Tzetzes escribe así contra su enemigo Lepreo:

᾿Επιμενίδης γάρ ποτε οὗτος ὁ Φαίστιος ἐς τὴν ᾿Ερεχθέως ἐλθὼν καὶ τὴν Μουνυχίαν ἰδών, χωρίον δὲ τοῦτο ταύτης τῆς πόλεως, κατανοήσας ὅσα τὴν πόλιν λυμήνασθαι ἔμελλε, 'τυφλόν', εἶπε, 'τοῦ μέλλοντος ἄνθρωπος· εἰ γὰρ ᾔδεσαν ᾿Ερεχθεῖδαι ὅσα τὴν πόλιν αὐτῶν τουτοϊὰ τὸ χωρίον λυμήνηται, κατέφαγον ἂν αὐτὸ τοῖς ος δοῦσι'. τοῦτο κἀγὼ περὶ τοῦ Λεπρέου τοῦ σοῦ γραμματέως κατὰ ταὐτά σοι τῷ ᾿Επιμενίδῃ προσφθέγγομαι, καὶ παραινῶ ἱκετεύων σε ἐπς ὄνου ἢ χοίρου τιτανοχρίστου δημεῦσαι αὐτὸν καὶ τῆς σῆς ἐξελάσαι χειρός, πτῶμά τι καὶ μορμολύκειον ὄντα καὶ κάθαρμα καὶ τῆς σῆς εὐγενείας ἀλλότριον.

En efecto, este Epiménedes de Festo, cuando fue a la [ciudad] *de Erecteo y vio Muniquia, y este barrio de esta ciudad, comprendiendo cuánto iba a dañar la ciudad, dijo: «Ciego es el hombre de lo por venir: pues si hubieran sabido los hombres de la tribu de Erecteo cuánto iba a dañar a su ciudad este barrio de aquí, se lo hubieran comido a dentelladas». Del mismo modo te hablaré yo de Lepreo, tu secretario, por los mismos motivos que Epiménides, y suplicándote te ruego que a lomos de un asno o de un cerdo ungido con yeso lo enajenes y lo expulses por tu propia mano, siendo como es una desgracia y un espantajo y una basura infecta, algo ajeno a tu nobleza.*

Si la función propia de los μορμολυκεῖα es espantar a los niños, puede hablarse cómicamente de «espantajos» con otros fines: por ejemplo, las *Tesmoforias* aristofánicas se quejan de que, espabilados por Eurípides, sus celosos maridos criaban perros molosos como μορμολυκεῖα para aterrar a los amantes adúlteros (M6F). Para el incrédulo Luciano, la supuesta visión terrorífica de una Hécate de medio estadio de altura no es otra cosa que un colosal espantajo (γιγάντειόν τι μορμολύκειον: M20B).

El emperador Juliano, hablando de los Misterios de Eleusis, le pide a su interlocutor Heraclio que no le saque como μορμολυκεῖον a Diógenes el cínico, que había ridiculizado las ceremonias sagradas (M30). Por su parte el sofista Temistio felicita al emperador Joviano por haber comprendido que las imposiciones del poder, como leyes y decretos, son espantajos que el tiempo trae y después se lleva, y que son incapaces de volver a un hombre realmente piadoso y devoto si no desea interiormente serlo (M34A).

Los escritores eclesiásticos recurren al término con intenciones más serias: con frecuencia censuran concepciones erróneas, propias de paganos o de malos cristianos, recurriendo al símil de los espantajos infantiles. No hay que temer a Dios, nos dice Dídimo el Ciego, como si se tratase de un μορμολυκεῖον (M35A, M35B); tampoco hacen bien los súbditos del Emperador Constantino en temer la autoridad regia como si

fuera un espantajo (M29B). Quienes siguen la Ley porque la temen, cual niños a los μορμολυκεῖα, son νηπίοι, es decir, *pueriles*, según explica Clemente Alejandrino (M25D), y san Juan Crisóstomo denuncia que los judíos tratan de amedrentar a los cristianos más simples recurriendo a sus sinagogas a guisa de μορμολυκεῖα (M39D).

El mismo autor ridiculiza las ideas paganas sobre la impureza afirmando, a propósito de la decisión de Juliano de apartar los restos del mártir Babila de la comarca de Dafne (Antioquía), que si, como el emperador argumentaba, dichos restos impedían la acción del oráculo de Apolo allí establecido, ello equivalía a reconocer que el santo actuaba a modo de μορμολυκεῖον contra el medroso dios griego (M39E).

El espíritu cristiano no simpatiza con las máscaras, aterradoras o cómicas. Como enfatiza Brown (1986: 113), el Dios del Nuevo Testamento no acepta máscaras:

> ᾿Ανοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ᾿Επ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.
>
> *Abrió Pedro la boca y dijo: «En verdad comprendo que Dios no es parcial* (lit. «no es aceptador-de-personas (máscaras)»)*, sino que en toda nación el que le teme y obra justicia le es acepto.* (*Hechos* 10. 34).

De hecho, hallar la verdad es como querer ver el rostro que hay debajo de las máscaras aterradoras (ὑπὸ τοῖς μορμολυκείοις: M25A).

El Sócrates platónico inaugura una comparación de larga fortuna al declarar que los más, erradamente, ven a la muerte como un μορμολυκεῖον (M8A, M8C), temor infantil que exige para calmarse la aplicación de ensalmos (ἐπᾴδειν: M8A). Epicteto celebrará la profundidad de la máxima, e invitará a sus lectores a obrar como la zorra esópica (M46): dar, figuradamente, la vuelta a la máscara para comprobar que no muerde (M17). En la misma vena, Clemente Alejandrino nos dice que la filosofía griega constituye un μορμολυκεῖον para esa misma mayoría ignorante, οἱ πολλοί: quien pretenda estudiarla debe vencer primero este temor infantil (M25B).

Defensor en cambio de la utilidad pedagógica y política del miedo, en el siglo I Estrabón nos dice que todo el aparato mitológico («el rayo, en efecto, y la égida y el tridente y las antorchas y serpientes y lanzas en forma de tirso, armas de los dioses, mitos, y toda la teología antigua») consiste en μορμολύκαι (= μορμολυκεῖα) concebidos para aterrar y mantener dóciles al grueso de la población, integrado por hombres de espíritu infantil (νηπιόφρονες: M14).

En los siglos III y IV, la literatura eclesiástica hace un uso abundante del símil con valor despectivo, para denigrar todo aquello que el hombre cristiano no debe ya temer: en opinión de Eusebio de Cesarea, μορμολυκεῖα son los ídolos de los dioses paganos, capaces aún de inspirar temor y respeto en las gentes sencillas (M29A, M29C); para Gregorio de Nisa, el falso silogismo herético del arriano Eunomio debe considerarse un μορμολυκεῖον (M36A, M36B); a juicio de san Juan Crisóstomo, han de desecharse como tales las supersticiones populares sobre supuestos fantasmas de niños asesinados, utilizados por los brujos como ayudantes involuntarios de sus fechorías (M39C). El valor que infunde Cristo en sus seguidores les hace encontrar pueriles aun las amenazas más contundentes: así, para san Ambrosio los soldados que, dirigidos por el emperador Valentiniano II, pretenden obligarle a desocupar la iglesia que ocupa son meros μορμολυκεῖα (M44B)[890].

Teodoreto, el mismo autor que nos habla del valor de san Ambrosio, atribuye sin embargo al mismo Dios el uso de las tretas pedagógicas cuyo uso ya había detectado y aprobado Estrabón entre los legisladores humanos: el Señor creó a las fieras y a las serpientes como μορμολυκεῖα para el hombre (M44C).

Nos resta por considerar el uso del ac. pl. μορμολυκίας en boca de Apolonio de Tiana. Según su biógrafo Filóstrato, el taumaturgo desenmascara a la Empusa que ha enamorado a Menipo con estas palabras (E12B):

> ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται.
>
> *la buena novia es una de las empusas, a las que el vulgo cree lamias y μορμολυκίαι.*

La forma que utiliza Filóstrato es, ciertamente, extraña: parece un cruce entre μορμολυκεῖα y μορμολύκη. Teniendo en cuenta que el itacismo hace que μορμολυκεῖα y μορμολυκία se pronuncien igual (/mormolikía/), es probable que en algún momento de la tradición manuscrita la lectura original μορμολυκεῖα se haya alterado en μορμολυκία, que a su vez, interpretado como nombre de la primera declinación, ha recibido la desinencia -ς del ac. pl. (De hecho, tenemos testimoniado μορμολύκια en L86A y M8C-1.)

Para el vulgo, la Empusa es un simple μορμολυκεῖον, algo para asustar a los niños: es obvio que para Apolonio (tal como lo pinta Filóstrato) se trata de una entidad

[890] Valentiniano II, azuzado por su madre la emperatriz Justina, intentó que se consagrase una basílica al culto arriano: san Ambrosio, obispo de Milán, se negó a permitirlo, enfrentándose así frontalmente a la autoridad regia.

maligna que constituye una amenaza muy seria para los jóvenes.

5.2. **Μορμολύττομαι**.

El significado tanto del inusitado μορμολύττω como del más común μορμολύττομαι es transitivo: ἐκφοβέω, φοβέω, φόβον ἄγειν, es decir, «asustar, aterrar (como se aterra a los niños)».

Ya hemos notado el uso excepcional de μορμολύττομαι como *temer* en el *Axíoco* pseudoplatónico, 364b. Se habla en el pasaje de quienes tienen un temor pueril a la muerte: τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον (M8C). Un uso similar reaparece en el autor bizantino Teofilacto Simocates, quien escribe que el elefante se asusta al ver su propia sombra en el agua (μορμολύττεται σκιὰν τὴν αὐτοῦ ἐν ὕδατι ἐλέφας θεώμενος: M49E).

El verbo tiene su aplicación más propia en el mundo infantil: quienes cuidan a los niños recurren a asustarlos para manejarlos mejor; pero también porque encuentran divertido aterrarlos, como denuncia san Juan Crisóstomo de los malos criados, que asustan a los niños con máscaras terribles y grotescas (προσωπεῖα φοβερά καὶ καταγέλαστα: M39D).

Las madres, responsables principales de la educación infantil, asustan (φοβοῦσιν) a sus hijos con cualquier cosa que les dé miedo, con cualquier μορμολυκεῖον (M8D-1): por ejemplo, invocan a Lamia y a Mormo (M23), la personificación misma del miedo, para que venga a llevárselos. Tanto ellas como las nodrizas hacen callar (κατασιγάζουσιν) a los niños revoltosos agitando ante ellos espantajos (μορμολυκεῖα) y recurriendo a historias terroríficas inventadas con ese propósito (M32C). De hecho, si Esopo consigue que un ciudadano le compre como esclavo es porque le convence de que, siendo tan feo, va a ser un excelente espantajo (μορμολυκεῖον) para poner orden entre los niños (M47A).

Estrabón capta el meollo didáctico de esta relación afirmando que mediante Mormólice y otros espantajos se provoca en los niños rechazo (ἀποτροπή), se entiende que rechazo de las cosas dañosas (M14). A juzgar por el ejemplo que de su uso nos da Teócrito (M12), la frase hecha Μορμὼ δάκνει, «Mormo muerde», parece haber sido, de hecho, una muletilla socorrida que las madres utilizaban para apartar a sus hijos de cualquier objeto o acción peligrosos, como hoy pueden decir: *Caca* con el mismo propósito.

Para asustar a los niños no había más límite que la propia imaginación de los adultos: si las máscaras eran un recurso común, sabemos por el cómico Crates que

también se recurría a un saco vacío (M4)[891]: lo mismo que las máscaras, el odre sirve aquí para dar cuerpo ficticio a una entidad terrorífica. Basilio de Cesarea habla de los espantajos o μορμολυκεῖα como objetos que se agitan (ἐπισείειν) delante de aquel al que se pretende asustar (M32C). Más sofisticadamente, las historias e invocaciones de madres y niñeras servían para hacer presente en la mente de los niños, mediante el embrujo de las palabras, a Mormo u otras ogresas.

Luciano (M20A) pinta a los niños como realmente asustados por estos espantajos, a los que temen (δεδιότες): como escribe Teodoreto (M44A), los niños encuentran espeluznante (φοβερά) a Mormo. La poetisa Erina recuerda con delectación muy moderna el miedo que, de pequeñas, les daba la ogresa (φόβον ἄγαγε), cuando la veían avanzar por la habitación cambiando de forma y moviendo sus orejotas (M10).

Las obras socráticas de Platón y Jenofonte nos ofrecen varios ejemplos del verbo μορμολύττομαι, utilizado siempre con el sentido desplazado: «intentar asustar a un adulto como si fuera un niño». Así, leemos que Sócrates mete miedo (μορμολύττεται) a los amigos de los hermosos, previniéndoles del peligro que esto tienen (M9B); a su vez, según Sócrates, para atacar la tesis de que es peor cometer injusticia que sufrirla, Polo intenta asustarle a él (μορμολύττῃ) con la descripción de los tormentos que puede llegar a sufrir un condenado, tarea en la que por supuesto no tiene éxito (M8D). Sócrates nunca se deja aterrar, ni aunque el poder de la multitud quiera intimidarle (μορμολύττηται) con la prisión, la muerte y el embargo de sus bienes (M8B): sirve así de modelo a los futuros sabios cristianos, que jamás renunciarán a su fe por más que se les intente atemorizar con la posibilidad de resultar heridos o muertos (M29D). Así, vemos por ejemplo que San Ambrosio descarta las amenazas de los soldados enviados por Valentiniano II diciendo que son para él como los μορμολυκεῖα que se usan contra los críos chicos (μειρακυλλία: M44B)[892]. El filósofo judío Filón de Alejandría resume así esta entereza ideal del sabio:

> Ἐπανατάσεων δὲ καὶ ἀπειλῶν, ἃς σοφοῖς ἀνδράσιν ἐπανατείνονται καὶ ἀπειλοῦσί τινες, ἥκιστα φροντιστέον καὶ τὰ ὅμοια λεκτέον Ἀντιγενίδᾳ τῷ αὐλητῇ. καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν, ἐπειδή τις τῶν ἀντιτέχνων ὀργισθεὶς εἶπεν ὠνήσομαί σε, βαθεῖ ἤθει φάναι· κἀγὼ τοιγαροῦν διδάξω σε αὐλεῖν. ἄξιον οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρὸς μὲν τὸν ἔχοντα ὠνητικῶς λέγειν· σωφροσύνην ἄρα ἀναδιδαχθήσᾳ,

[891] La expresión «insultas con un odre vacío», «metes miedo con un odre vacío» (ἀσκῷ φλαυρίζεις: M40A; ἀσκῷ μορμολύττεσθαι: M53A, M53F; ἀσκίῳ μορμολύττεις: M53E) se torna proverbial (si no lo era ya en Crates) para referirse a quienes intentan asustar a otro con naderías, o se asustan con ellas.

[892] También entre los paganos la conducta de Sócrates se considera modélica: el sofista Temistio declara orgulloso que no consiguen intimidarle quienes, generalizando indebidamente, hablan mal de todos los sofistas (M33D).

πρὸς δὲ τὸν ἀπειλοῦντα φυγήν· πᾶσα γῆ μοι πατρίς, πρὸς δὲ τὸν χρημάτων ζημίαν· ἀρκεῖ μετρία βιοτά μοι, πρὸς δὲ τὸν πληγὰς ἢ θάνατον ἐπανατεινόμενον· οὐ μορμολύττεταί με ταῦτα, οὐδ' εἰμὶ πυκτῶν ἢ παγκρατιαστῶν ἐλάττων, οἵτινες ἀμαυρὰ εἴδωλα ἀρετῆς ὁρῶντες, ἅτε σωμάτων αὐτὸ μόνον εᾠξίαν διαπονήσαντες, ἑκάτερα τλητικῶς ὑπομένουσιν· ὁ γὰρ ἡγεμὼν σώματος ἐν ἐμοὶ νοῦς ἀνδρείᾳ τονωθεὶς οὕτω σφόδρα νενεύρωται, ὡς ἐπάνω πάσης ἀλγηδόνος ἵστασθαι δύνασθαι.

Rechazando las amenazas que algunos blanden y despliegan ante los sabios, no hay que preocuparse en lo más mínimo, y hay que decir cosas similares a las de Antigenidas el flautista. Pues cuentan también que aquel, una vez que uno de sus rivales enfurecido le dijo: «Te sobornaré», con profundo carácter respondió: «Y yo, en verdad, te enseñaré a tocar la flauta». Es digno del sabio el contestar al que está en disposición de sobornar: «Se te enseñará cordura»; al que amenaza con el exilio: «Toda la tierra es mi patria»; al que blande una multa de dineros: «Con una vida moderada me basta»; al que alega heridas o la muerte: «No me aterran esas cosas, ni soy inferior a los púgiles o a los luchadores del pancracio, los cuales, viendo imágenes oscuras de virtud, por cuanto solo se esfuerzan por el bienestar del cuerpo, ambas cosas bravamente resisten. Pues en mí el entendimiento, capitán del cuerpo, animado por la hombría, está enervado con tal fuerza que puede sobreponerse a cualquier padecimiento.

El militar jactancioso, que intenta en vano aterrar con sus palabras, tiene una larga historia. En los *Caballeros* de Aristófanes, Diceópolis afirma que la audacia del general Lámaco es una Mormo (μορμὼ τοῦ θράσους: M6C), es decir, que sus amenazas son pueriles (Sommerstein 1981 *ad loc.*). Como observa Tzetzes (M6E-2), el general ganoso de gloria intenta amedrentar con bravatas a sus competidores:

φιλοτιμούμενος: φιλοδοξῶν καὶ μόνος ἐθέλων ἀπολαύειν δόξης, ὡς μόνος ὢν καὶ γενναῖος καὶ μάχιμος, πάντας δὲ ἄλλους δειλούς, ἀνάνδρους, ἀπειροπολέμους καὶ ἀπομάχους οἰόμενος, καὶ οὕτω μορμολυττόμενος τῷ λέγειν τοιαῦτά τινα πρὸς ἐκπτόησιν·

«ambicioso»: que ama la fama y desea gozar él solo de ella, por ser él solo noble y guerrero, y considera a todos los demás medrosos, faltos de hombría, sin experiencia de la guerra e incapaces de luchar, y de este modo intenta meter miedo al decir cosas de este jaez para aterrar.

También en un diálogo lucianesco encontramos un mercenario bravucón que intenta, en vano, asustar con sus fieros a los que le rodean (M20G).

La otra cara de la jactancia es la cobardía infantil, defecto inexcusable entre las gentes de armas: los espartanos se burlan de sus aliados porque estos temen a los peltastas como los niños a las Mormonas (M9A). De este defecto no se libran los monarcas y prohombres: el emperador Constancio, del que nos habla Libanio, teme de igual modo a los persas (M31A); el rey Cosroes teme (μορμολυττομένος) las expediciones del emperador romano Mauricio (M49B).

Por elevación, los mismos dioses aparecen jugando a asustar a los mortales o a asustarse entre ellos: en las *Aves* aristofánicas encontramos a Iris intentando inútilmente amedrentar a Pitistero con el rayo de Zeus (M6B).

El susto puede venir producido por el objeto aterrador sin que intervenga directamente la voluntad de asustar: Luciano imaginará que el niño Eros se asusta de la égida de Atenea (M20F); según Teofilacto Simocates, el elefante se espanta al ver su sombra en el agua (M49E).

Generalmente, sin embargo, el terror es manejado conscientemente por quienes ejercen algún tipo de poder: en un interesante escolio a Eurípides (M7) el comentarista denuncia que se amedrenta a la gente con mitos infundados sobre los castigos del Hades, acusación de que el neoplatónico Proclo se hará eco al matizar que los mitos platónicos sobre los castigos de Ultratumba deben seguramente entenderse como algo distinto de ficciones y espantajos, de μορμολυκεῖα (M42).

> σκότος ἀμπίσχων: οὐκ ἔστι, φησὶ, τῷ βιοῦντι πόνων ἀπαλλαγή. καὶ ἔστι μὲν ἄλλη τις ζωὴ, φησὶ, κρείττων τῆς παρούσης καὶ ἀπονωτέρα, ἀλλὰ διότι ἀδηλία τις κατέχει ταύτην καὶ ἀγνοεῖται <ὑφ'> ἡμῶν, διὰ τοῦτο μανικῶς διακείμεθα περὶ τὴν παροῦσαν ζωὴν καὶ πάνυ ἐρῶμεν ταύτης, ὅτι στίλβει καὶ φανερά ἐστιν. ἀπειρίαν γὰρ ἔχομεν ἄλλου βιότου καὶ οὐκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ μύθοις μορμολυττόμεθα Πυριφλεγέθοντας καὶ Κωκυτοὺς ἀκούοντες ἐν Ἅιδου καὶ τοιαῦτά τινα· διὸ καὶ τῆς ὑπὸ γῆν ζωῆς καταφρονοῦντες πάνυ ταύτης τῆς ὑπὲρ γῆν ἐρῶμεν. (M7)

> *«Abrazando la oscuridad»: no hay, dice, para el viviente liberación de los dolores. Y hay en verdad otra vida, dice, mejor que la presente y más libre de dolor, pero como una oscuridad la envuelve y la desconocemos, por eso locamente nos aferramos a la vida presente y la amamos sobremanera, porque brilla y es manifiesta. Pues no tenemos experiencia de otra vida, ni se nos ha mostrado lo que hay bajo tierra, sino que nos asustan con mitos, cuando oímos hablar de Piriflegetontes y Cócitos en el Hades y cosas semejantes. Por eso también, desdeñando la vida soterraña, amamos sobre manera esta que tenemos sobre la tierra.*

Τὸ μὲν δὴ μύκημα τοῦ στομίου πᾶσαν ὑπερβαίνει τραγικὴν διασκευὴν εἰς ἔνδειξιν τῆς ὑπερβολῆς τῶν τιμωριῶν, ὥσπερ καὶ τὸ διαπύρους τινὰς ποιεῖν τοὺς ἕλκοντας τὰς τιμωρίας ἀξίως βεβιωκυίας, καὶ τὸ ἐπ' ἀσπαλάθων κνάμπτειν, καὶ τὸ κήρυγμα τῆς εἰς τὸν Τάρταρον τούτων ῥίψεως· πάντα γὰρ ταῦτα φρικώδεις μὲν ποιεῖ τὰς ποινὰς καὶ ἀπαραιτήτους, ἀνυπερβλήτους δὲ τὰς μοχθηρίας δείκνυσι τῶν κολαζομένων, εἴπερ καὶ τὰ ἄψυχα φωνὴν ἀφίησιν ἔμψυχον κατ' αὐτῶν καὶ τὰ κολάζοντα φάσματα δυσαντίβλεπτα καὶ τὰ δεσμωτήρια ἄφυκτα. τούτων δὲ τοιούτων ὄντων, εἰ μὴ μῦθοι ταῦτα καὶ δείματα μόνον, ὥσπερ μορμολυκεῖα παίδων, δῆλον δήπουθεν, ὅτι δαιμόνων τίς ἐστι τάξις διορίζουσα τὴν γένεσιν καὶ τοὺς ὑπὸ γῆς τόπους καὶ τὴν ἀξίαν ἀφορίζουσα τῆς ἐκεῖ διατριβῆς ταῖς ψυχαῖς. οἱ μὲν οὖν θεόσοφοι κύνας τινὰς καὶ Κερβέρους ποιοῦσι φρουρ[οὺς τῶν ἐ]ν [Ἅι]δου [ψυ]χῶν ..`19.ει τῶν ζῴων κ[ύω]ν ...`15..ον) καὶ ἰχνηλατοῦντ[ας τοὺς μὴ ἱκανὴν] δεδωκότας τιμωρίαν καὶ μ[ει]ζ[όνων ἔτι τῶν] δικαιωτηρίων δεομένου· (M42)

El mugido de la apertura sobrepasa cualquier preparativo de la tragedia para demostración de la gran magnitud de los castigos, como también el hacer que sean unos seres flamígeros los que arrastren (hacia) *castigos justamente vividos, y el desgarrar sobre espinas, y el anuncio del precipitamiento de esto al Tártaro. Pues todas estas cosas hacen espeluznantes e implacables las penas, y muestran que son insuperables las maldades de los condenados, si hasta las cosas inanimadas emiten una voz animada contra ellos, y las apariciones que castigan* (son) *imposibles de mirar de frente e imposibles de huir las prisiones. Siendo tales estas cosas, si no son solo mitos y terrores, como los* **μορμολυκεῖα** *de los niños, está claro en definitiva que hay una clasificación de los démones que distingue su nacimiento y los lugares bajo la tierra y delimita la pena de la demora de las almas allí. En verdad, algunos teósofos hacen a ciertos perros y Cerberos vigilantes de las almas en el Hades (...); de los animales, el perro (...) y rastreadores de los que, no habiendo pagado suficiente castigo, merecen lugares de castigo aún mayores.*

No solo se acusa a los narradores de mitos: Siriano reprocha a los físicos el meter miedo con sus historias o argumentos maravillosos (οἱ θαυμαστοὶ τῶν φυσικῶν λόγοι: M43). Según denuncia Basilio de Cesarea, explotan sistemáticamente el miedo popular los profesionales de la superstición, intérpretes agoreros de oráculos y de sueños (χρησμολόγοι δὲ καὶ ος νειροσκόποι: M32B). Como apunta Galeno, hasta el mal médico trata de asustar para ocultar su propia incompetencia a la hora de explicar su arte

(M21B).

Los reproches se extienden al arte dramático: el Eurípides de las *Ranas* desenmascara a su rival diciendo que Esquilo pone en boca de sus personajes unas palabras tremebundas (μορμορωπά) para impresionar al público (M6E). Según la Estoa, personificada en un diálogo de Luciano, el placer (personificado como tirano de las almas) amedrenta a los que carecen de criterio con la amenaza del dolor (M20I; cf. Epicteto, M17: πόνος τὶ ἐστιν; μορμολύκειον). Fálaris, tirano de carne y hueso, lamenta en cambio que los dictadores no puedan mantener tranquilos a sus súbditos mediante μορμολυκεῖα (M20E).

Dada la importancia que para los cristianos tiene el temor de Dios (φόβος τοῦ θεοῦ), es inevitable que se encuentren analogías maliciosas con el miedo pueril que infunden los μορμολυκεῖα. Varios instructores cristianos intentarán dejar claro lo inadecuado del paralelismo: Basilio de Cesarea recalca que él no mete miedo a sus catecúmenos, cual si fuera una madre o niñera (M32C). Clemente Alejandrino insiste en que los que siguen la Ley porque la temen son como niños (M34D), y Dídimo el Ciego remacha que de ningún modo se debe temer a Dios como si fuera un μορμολυκεῖον (M35A, M35B). Hipólito, juzgando desde la altura de la Verdad Revelada, dirá que, de hecho, el gran error de Platón y de todos los demás griegos tras él ha sido confundir al Dios verdadero con ridículos μορμολυκεῖα (M28).

Con todo, a veces el paralelismo se impone: Teodoreto afirma por ejemplo que Dios ha puesto en la tierra las fieras a modo de μορμολυκεῖα para darnos miedo, si bien matiza que el sabio o santo no debe temerlas (M44C). El propio san Juan Crisóstomo sostiene que Dios usa al Diablo como las madres a los μορμολυκεῖα: cuando las buenas palabras no sirven, un buen susto del diablo devuelve al pecador a los brazos de Dios (M39A).

Si los grandes Padres de la Iglesia se cuidan mucho de no presentarse como desaprensivos que aterran a su público con trucos baratos, pintan en cambio a los enemigos de la fe ortodoxa como manipuladores sin escrúpulos: así, los judíos asustan a los cristianos sencillos con sus sinagogas, a modo de μορμολυκεῖα (M39D); el filósofo pagano Celso intenta meter miedo a los cristianos con los ataques de los demonios (M27); el gobernante romano que tortura al mártir Artemio, al ver que este sobrevive a todos los maltratos, argumenta que los dioses han querido que sirva como ejemplar μορμολυκεῖον (M51C):

> Μὰ τοὺς ἀθανάτους καὶ ἀηττήτους θεούς, οὐκ ἤλπιζον, ἄνδρες, ἔτι τοῦτον τὸν παλαμναῖον καὶ ἀλιτήριον ἐν τοῖς ζῶσι τετάχθαι. Νῦν δὲ καὶ τῶν ἐνδοσθίων αὐτοῦ ἐκραγέντων, καὶ τῆς ἁρμονίας ἁπάσης

διαλυθείσης, κινεῖται καὶ φθέγγεται. Ἀλλ' οἱ θεοὶ τοῦτον ἐταμιεύσαντο εἰς πολλῶν ἀνθρώπων σωφρονισμὸν, ἵν' ᾖ μορμολύκιον τοῖς τὸ κράτος αὐτῶν μὴ προσκυνοῦσι τὸ ὑπερκόσμιον. Καί φησι πρὸς τὸν μάρτυρα· Ἰδοὺ, ταλαίπωρε, καὶ ὀφθαλμῶν ἐστερήθης, καὶ τῶν μελῶν ἁπάντων ἠχρείωσαι·

«Por los dioses inmortales e invencibles, no esperaba yo, hombres, que aún este malvado e impío se contara entre los vivos. Y aun ahora, rotas sus entrañas y deshecha toda su constitución, se mueve y habla. Pero los dioses dispusieron esto para edificación de muchos hombres, para que sea un μορμολυκεῖον *para los que no inclinan la cabeza ante su poder supramundano». Y dice al mártir: «Mira, desdichado, incluso si te se te privó de ojos, que también de todos los miembros estás incapacitado»..*

A los herejes como Eunomio, por su parte, se les acusa de recurrir (como Esquilo a sus palabras formidables: M6E) a sofismas especiosos para asustar a sus lectores, a los simples (M32E, M33, M36A, M36B)[893]. Los heresiarcas intentan asustar con artimañas a los fieles, pero son como niños medrosos cuando se enfrentan a la verdad: Eunomio teme que se usen y acuñen palabras nuevas para hablar de Dios (M36C); Nestorio, para quien el hijo de María y el hijo de Dios constituían dos personalidades totalmente distintas, teme la palabra Θεοτόκος como a un μορμολυκεῖον (M45); en el extremo opuesto, los jacobitas (monofisitas sirios) reaccionan como niños asustados cuando se les mienta el número dos (las dos naturalezas, humana y divina, de Jesús: M51B). Según su biógrafo Paladio, a san Juan Crisóstomo sus enemigos lo temen cual μορμολυκεῖον, incluso cuando está a punto de morir, consumido, en el destierro (M37A, M37B).

Del mismo modo que, según Dión Crisóstomo, cada niño tiene una Mormo particular (M16), algo que le da más miedo que cualquier otra cosa, también cada cual, de adulto, teme especialmente aquellos aspectos que ponen en evidencia sus limitaciones: el mal gobernador del que habla Libanio teme los juicios (M31B); en la novela de Heliodoro, el nombre de la joven muerta Tisbe afecta a Cnemón y Nausicles, sus dos enamorados, cual μορμολυκεῖον (M26). El joven príncipe Alejo, cuya vida rememora su hija Ana Conmena, rechaza los esponsales que pretenden concertarle como los niños rehuyen a los que le asustan (τοὺς μορμολυττομένους: M54A).

[893] También intimida con sofismas a su auditorio el quiliarca romano del que habla Teofilacto Simocates (M49A).

CAPÍTULO II: NATURALEZA.

6. ¿Qué es Mormo?

Como hemos visto, la raíz *mormo*(*r*)- tiene en griego el valor de *terror*, y así produce verbos que significan «aterrar» y sustantivos que significan «miedo» (→§2.3). Μορμώ vuelca el significado de la raíz en el paradigma de los nombres femeninos, y como tal constituye una entidad que encarna dicho significado, un personaje femenino que sirve para dar miedo, y cuyo nombre venía a sonar al oído griego como *Fearsome One* (Johnston 1999: 251), «la Pavura»[894].

Los propios griegos clasifican a Mormo como un φόβητρον (cosa que sirve para asustar: M40D; ἐκφόβητρον: M6D-1) o un μορμολυκεῖον (lo mismo que φόβητρον, pero con una connotación infantil más acusada: M6C-1); no obstante, puesto que se trata de un ser vivo, animado, cabe perfectamente preguntarse por su naturaleza: ¿se trataba de un de una mujer, de una aparición, de un demonio?

6.1. Mormo como mujer.

Una explicación bastante frecuente de la existencia de monstruos es que se trata de seres humanos que, a raíz de un suceso crítico, han quedado eternizados en una naturaleza anómala. Los griegos utilizaron a menudo este recurso a una leyenda etiológica: tanto la Gorgona como Lamia habían sido jóvenes hermosas, pero por celos divinos quedaron convertido en horribles monstruos femeninos.

El mismo recurso se ensayó también con Mormo. Un escolio a Teócrito (M12-1) identifica a Mormo con Lamia, reina de los lestrigones, a la que también se llama Gelo, la cual, desdichada por haber perdido a sus hijos, quería también matar los de las demás madres:

> Μορμώ· Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

Por su parte, un escolio a Aristides (M23) describe a Mormo como una mujer corintia que devoró a sus hijos y después, siguiendo algún plan que no nos especifica, salió volando en la noche:

[894] En el folklore catalán encontramos una asustaniños de nombre paralelo: a La Por, «la Pavura», se la imagina como «una vieja huraña que, en vez de hablar, aúlla, chilla y ronca. Se la supone residente en las cumbres de los Morunys, cerca del lugar de Sant Llorenç del Piteus, en la Vall del Hort» (Amades 1957: 261).

ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν.

La historia que se inventa para explicar la condición de Mormo es tan similar a la de Lamia que no puede sorprender que se las haya identificado.

Empero, incluso en un resumen tan sucinto y desmañado como el del escoliasta a Aristides, vemos importantes rasgos que hacen distinta la historia de Mormo. Los hechos no suceden en Libia, como en la leyenda sobre Lamia que nos legaron Duris (por trasmisión indirecta: L3A-1, L3C-1, L54B, L62A, L65, L86) y Diodoro (L10), sino en Corinto (como la historia de Menipo y la Empusa: E12B). En la historia de Lamia, los niños mueren porque los mata Hera en persona o a través de Lamia enloquecida: aquí Mormo se los come sin que se nos dé razón alguna de sus actos. La ubicación nocturna, con la expresión ἐν ἑσπέρᾳ, sugiere de nuevo un paralelismo con la historia de la novia de Corinto y recuerda también la descripción de la isla de las Onoscélides, a la que los marinos llegan también a esa hora (E11B). Por último, el hecho de que Mormo huya volando sugiere que se la concibe de modo semejante a las *striges*: mujeres que se convierten por la noche en aves de rapiña, aunque también recuerda, como ha enfatizado Johnston, la forma en que Medea abandona volando Corinto en un carro mágico proporcionado por Helios, y (podríamos añadir) también la huida prodigiosa de Lilith, la primera mujer de Adán, que escapa volando del Edén.

La semejanza entre la historia de Mormo y la que nos habla de Gelo como una mortal cuyo espectro se aparece para llevarse a los niños es menor, aunque comparten un rasgo esencial que las une con Lamia: las tres son mujeres malogradas, que no logran ser madres con éxito. Si a esta semejanza fundamental se une el hecho de que las tres podían ser invocadas para asustar a los niños, no puede sorprendernos que un escoliasta poco atento a detalles las identifique como variantes de un único tipo.

6.2. Mormo como bestia.

Mormo, ser sobrenatural, se presenta con una apariencia animalesca: así lo confirma el testimonio de la poetisa Erina, que nos describe la aparición de Mormo como un ser cuadrúpedo (M10):

ποσσὶ δ᾽ ἐφοίτη
τέ]τρ[α]σιν ἐκ δ᾽ [ἑτέρας ἑτέραν] μετεβάλλετ᾽ ὀπωπάν.

Y a cuatro patas
iba y venía y cambiaba de una a otra apariencia.

Explicando el sentido del verbo μορμύρων en un pasaje de la *Ilíada* (21: 325), escribe un escolio (M1):

μορμύρων· θηριούμενος, ὅτι τὸ μορμώ τάσσεται ἐπὶ τοῦ θηριώδους.

μορμύρων, *enfurecida cual fiera, pues Mormo se caracteriza por su ferocidad.*

Eustacio vuelve la misma cuestión, con palabras algo menos claras:

Μορμύρων δὲ ὁ ἀναβράττων κατ' ὀνοματοποιΐαν, ὡς οἱ παλαιοί φασιν, ἢ θηριούμενος παρὰ τὴν Μορμώ. μυθικὸν δὲ αὖτη δαιμόνιον ἄγριον, ἀφ' ἧς καὶ τὸ μορμολύκειον σύγκειται. καὶ ὁ Κωμικὸς δὲ τὸ θηριῶδες αὐτῆς ἐνδεικνύμενος «Μορμὼ τοῦ θράσους» φησίν, ὡς εἴπερ εἶπεν, ὦ τοῦ θράσους.

Y μορμύρων, que hierve, por onomatopeya, como dicen los antiguos; o que es fiero, en relación con Mormo. Y esta era un mítico demonio salvaje, a partir de la cual está compuesto también μορμολύκειον. Y el Cómico (Aristófanes: M6C)*, mostrando la fiereza de esta, dice «¡Mormo de audacia!», como si dijese: «¡Oh, qué audacia!».*

Θηρία es una palabra que se aplica no solo a las fieras o animales salvajes (los leones, por ejemplo) que los viajeros podían haber visto en sus expediciones por terrenos deshabitados, sino también a cualquier forma viva agresiva, «feroz» (θηριῶδες) para con el hombre, que la leyenda o el rumor pudiera colocar en dichos territorios. Es decir, es palabra que se aplicaba corrientemente a los que hoy llamamos «monstruos», adversarios del héroe, como la Hidra de Lerna.

Todas las asustaniños griegas que hemos estudiado reciben ocasional- o frecuentemente este nombre (→E§30): como θηρίον se presenta a la Empusa en las *Ranas* aristofánicas (E2B), y como Λιβυκὰ θηρία describe Dión de Prusa a las lamias africanas (L17B). En cuanto a Gelo, uno de los conjuros mágicos presenta a la diablesa como «fiera satánica» o «la fiera de Satán» (σατανικόν θηρίον, τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον: G35; v. G§13.8), mientras otro la describe como «asalvajada, cual fiera salvaje y maligna» (ἠγριωμένη ὡς ἄγριον καὶ πονηρὸν θηρίον: G33, G34).

En nuestra propia tradición, a una figura como la *fiera corrupia*, utilizada como asustaniños, se las imaginaba en un terreno difuso entre lo monstruoso y lo sobrenatural (→E§37.6). Hasta un personaje claramente antropomorfo como la Serrana de la Vera puede en un momento dado ser presentada como «fiera» (Díaz Viana y Manzano Alonso 1989: II 72).

Lo animal y lo sobrenatural, probablemente por ser dos categorías opuestas a lo humano, dos formas de lo no-humano, convergen con frecuencia: al hablar de la pata de burra de la Empusa, tuvimos ocasión de examinar, guiados por Ginzburg, algunas de estas convergencias (→E§33.5).

6.3. Mormo como aparición (φάσμα).

El gramático Herodiano (M22B) define a Mormo como un φάσμα, es decir, como una aparición o espectro, al que asigna género femenino:

> Μορμῶ, θηλυκόν, το φάσμα.

En el episodio de la Novia de Corinto (L31A = E12B), la Lamia o Empusa es presentada también, en un principio, como un φάσμα (→E§18.1). El escoliasta a Pausanias da como una de las acepciones de Lamia τὰ φάσματα (L61), y el escoliasta a Aristides (M23), explicando a qué se refiere el orador con «las cosas que asustan y aterran a los niños» (ἃ δὲ τοὺς παῖδας φοβεῖ καὶ ἐκπλήττει) dice con anacoluto que son «como (de) Lamia y las apariciones de ese tipo» (οἷον Λαμίας καὶ τὰ τοιοῦτα φάσματα).

En cuanto a Empusa, son numerosos los lexicógrafos y escoliastas que la clasifican como φάσμα o φάντασμα (→E§18), con frecuencia adjetivada como δαιμονιῶδες (→E§21).

De los personajes que hemos examinado, Gelo es la única que no aparece nunca definida como *un* φάσμα, aunque sí se habla de *su* φάντασμα, entendido con el sentido actual de fantasma: espectro, alma desencarnada (G3, G6; →G§15).

Ocasionalmente, siguiendo el camino abierto por estos escoliastas y lexicógrafos, se ha querido reunir a las figuras que nos ocupan bajo la denominación genérica de *fantasmas*, generalmente puestos bajo el control de Hécate: este intento de sistematización se plantea por primera vez en *Psyche*, de Rohde, y su huella se observa por ejemplo en una afirmación como la que hace Nilsson sobre Lamia, Mormo y Gelo: *ce genre de fantômes semble immortel. Les dieux ne le furent pas* (Nilsson 1954: 156).

Fantasma en castellano apenas se aplica con otro valor que el de «espectro de una persona fallecida», cosa que ni Lamia ni Mormo son. Pero incluso si optáramos por dar al castellano *fantasma* el valor genérico de la palabra griega, por conservar la forma griega sin traducirla o por utilizar el castellano *aparición*, los hechos seguirían encajando mal en esta generalización.

El problema fundamental que Rohde y Nillson parecen haber orillado es que φάσμα, como el español *aparición*, no es en realidad un término clasificatorio: designa una manifestación sobrenatural, pero no da ninguna información sobre aquello que se está manifestando, que puede ser el alma desencarnada de un mortal, un demon o un dios. Decir de Mormo o de cualquier otro personaje que es un φάσμα no es, propiamente, colocarla en una clase de seres, sino simplemente informar sobre una de sus propiedades (la de aparecerse).

> *«Fantasma» sugiere ante todo la aparición ante los ojos: son las visiones para el vidente y los aparecidos para los supersticiosos: la presencia, en suma, de algo que en las normas de la vida corriente y regulada no tiene en cierto modo derecho a aparecer, sencillamente porque su imagen no está corroborada por el tacto, y así la contradicción entre la falta de peso y masa y el hecho de moverse y el de estar mismo producen una perturbación lo mismo de las leyes que del alma de quien lo ve* (García Calvo 1975: 27).

Puesto que solo los seres sobrenaturales (situados fuera de la esfera de lo que García Calvo llama «la vida corriente y regulada») pueden manifestarse de esa forma, decir de Mormo que es un φάσμα la coloca en dicho campo, abriendo la siguiente pregunta: ¿es un espectro, un démon, un dios? (Lo que sería más desconcertante es que Mormo o Lamia, entendidas como mujeres mortales que quedan convertidas por castigo divino en monstruos inmortales, fueran descritas como φάσματα: significativamente, tal cosa nunca sucede, al menos en los testimonios que conservamos).

6.4. Mormo como demonio.

Un monstruo aterrador como Mormo pudo ser alguna vez humano, pero también cabe que haya sido siempre un ser sobrenatural, un demon o demonio: así lo entiende Eustacio al escribir que se trata de un mítico demonio salvaje (μυθικὸν δὲ αὕτη δαιμόνιον ἄγριον: M55C), un demonio terrible (δαιμόνιόν τι φοβερόν: M55F).

Los seres sobrenaturales siniestros tendían a ponerse, en la cosmovisión pagana helenística y posterior, en relación con Hécate, diosa de la magia y de los espacios liminares (la encrucijada, las fronteras entre el reino de los vivos y el Hades). En su *Refutación de todas las herejías*, el autor cristiano Hipólito (siglo III) nos ha trasmitido el siguiente himno a Hécate (M28B):

> Νερτερίη, χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολὲ Βομβώ·
> εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι,
> ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη,
> χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ,
> ἂν νέκυας στείχουσα κατ᾽ ἠρία τεθνηώτων,

αἵματος ἱμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα,
Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφε
ἔλθοις εὐάντητος ἐφ᾽ ἡμετέρῃσι θυηλαῖς.

Inferior, soterraña y celeste, ven, Bombo:
la de los caminos, de la triple encrucijada, luminosa, que andas en la noche,
enemiga de la luz, amiga y compañera de la noche,
que te alegras con el ladrido de los perros y la sangre oscura,
que marchas sobre los muertos por los sepulcros de los difuntos,
tú que anhelas la sangre, y llevas el temor a los mortales,
Gorgo y Mormo y Mene y Multiforme:
así vayas benévola sobre nuestras ofrendas.

Vemos que Mormo aparece junto a la Gorgona como uno de los aspectos siniestros de la diosa, cuyo carácter lunar (Mene) y multiforme se destaca. Esta vinculación de las ogresas con Hécate, que en el caso de Mormo solo aparece atestiguada aquí, aparece de un modo mucho más destacado en la caracterización de Empusa, concebida como una demonesa ligada de modo explícito e implícito con la diosa triple y su ámbito (→E§27 a E§29). Si Empusa es una suerte de emanación de Hécate, no podemos saber cómo se concebía la relación de Mormo con la Diosa: cabe suponer, puesto que aparece en pie de igualdad con la Gorgona y con la Luna (Mene), que se trata de una entidad con características propias, pero que se integra en una personalidad compleja mayor, la de Hécate, tal como se la concebía sincréticamente en época tardía.

Que una figura del folklore infantil se integre en una de las diosas más importantes del panteón puede parecer extraño: sin embargo, otro tanto sucede con los asustadores en el folklore ya cristiano: con frecuencia se ponen en relación con el Diablo, cuando no es el Diablo mismo (o los diablos) quien sirve de asustaniños como una más de sus tareas. Así por ejemplo en el folklore colombiano:

> *Desde niños hemos sido advertidos con aquel «no haga eso que se lo lleva el diablo»* (Argemiro Vélez, *Cocoweb* s.v. «El Diablo»).

Los ejemplos podrían multiplicarse: en Cadaqués, Cataluña, se decía a los niños díscolos «que vendrían a buscarles los demonios de la vecina cueva del infierno, la que suponen una salida del Averno, y les amenazaban con llevarlos a ella si no eran obedientes» (Amades 1957: 276). En la comarca catalana del Vallés se les amenaza con el Diablot (Amades 1957: 272); en Aragón, con la Diabla (Chema Gutiérrez, *Cocoweb* s.v. *Diabla*)

7. Las Mormonas.

En dos pasajes de sus comedias *Acarnienses y La paz* (M6A, M6D), Aristófanes utiliza respectivamente el acusativo sg. τὴν μορμόνα y el genitivo sg. τῆς μορμόνος. En ambos casos el héroe cómico se refiere figuradamente como μορμών a las armas de un militar belicoso: en el escudo del mismo figura la cabeza de la Gorgona[895].

ΔΙ. Οὐκ οἶδά πω·
ὑπὸ τοῦ δέους γὰρ τῶν ὅπλων εἰλιγγιῶ.
᾽Αλλ', ἀντιβολῶ σ', ἀπένεγκέ μου τὴν μορμόνα. (M6A)

DICEÓPOLIS *Todavía no sé,*
pues me dan mareos por miedo a las armas.
Aparta de mí, te lo ruego, el espantajo.

ΤΡ. ᾽Ω Λάμαχ', ἀδικεῖς ἐμποδὼν καθήμενος .
Οὐδὲν δεόμεθ', ὄνθρωπε, τῆς σῆς μορμόνος . (M6D)

TRIGEO *Lámaco, haces mal ahí sentado impidiendo el paso.*
Para nada necesitamos, hombre, de tu espantajo.

En estos dos testimonios, la palabra parece tener un valor semejante al del castellano *espantajo*: el escudo o la coraza del soldado bravucón pretenden dar miedo, pero la reacción exagerada de Diceópolis y el tono despectivo de Trigeo no dejan dudas de que, en realidad, el personaje no es aterrador, sino risible.

Aristófanes utiliza, por otro parte, el nominativo μορμώ, en una oración exclamativa en la que subyace claramente una afirmación: μορμὼ τοῦ θράσους (M6C). El escoliasta (M6C-1), al proponer la paráfrasis φεῦ τοῦ θράσους, entiende μορμώ como una interjección expresiva que expresa el rechazo del hablante hacia la audacia. Hay, sin duda, tal expresión de rechazo, pero al mismo tiempo la construcción nominativo + genitivo implica una enunciación, como sucede con el castellano «¡Vaya

---

[895] Así lo sugiere la interpretación del escolio (M6D-1):

> τῆς σῆς μορμόνος· Παρὰ τὴν Μορμὼ καὶ παρὰ τὴν Γοργόνα, ἣν εἶχεν ὁ Λάμαχος (ἐπίσημον).
>
> *«de tu espantajo»: en referencia a Mormo y a la Gorgona que tenía Lámaco como distintivo.*

Como señalan Sommerstein (1992) y Olson (1998) *ad loc.*, Mormo aparece en lugar de Gorgo παρὰ προσδοκίαν, creando un efecto cómico de sorpresa y rebajando el emblema marcial de Lámaco al nivel de un espantajo infantil.

muermo de fiesta!» (que implica «Esta fiesta es un muermo»)[896].

¿Se trata de dos palabras (μορμώ, μορμούς y μορμών, μορμόνος) o de una flexión con heteróclisis, donde el nominativo, que presenta el tema puro con reduplicación parcial (μορμο-), sigue el modelo de los temas en -oi, alargando la última ο, mientras el genitivo y el acusativo presentan alargamiento nasal μορμο-ν y se declinan, consiguientemente, como temas en nasal?

Posteriormente, puesto que encontramos (tan tarde como el siglo X: M53C) un nominativo μορμών y (en fecha bastante más temprana, siglo I/II d.C.: M16) un acusativo μορμώ, no hay duda de que se tienden a diferenciar dos palabras sinónimas pero pertenecientes a paradigmas distintos. En época de Aristófanes, en cambio, los datos parecen apuntar más bien a una única palabra con flexión heteróclita.

En cualquier caso, en los textos aristofánicos la palabra no aparece atestiguada en plural: si el hablante necesitara un plural para la palabra, la flexión de los temas en -oi no le ofrecía ninguna posibilidad, por lo que la opción por el tema alargado en nasal era obligada: el único nominativo pl. viable era αἱ Μορμόνες.

En sus *Helénicas*, Jenofonte utiliza la palabra en acusativo plural, sin indicación de género (M9A):

> ὥστε οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐπισκώπτειν ἐτόλμων ὡς οἱ σύμμαχοι φοβοῖντο τοὺς πελταστὰς ὥσπερ μορμόνας παιδάρια.
>
> *Y así los espartanos se atrevían incluso a burlarse de que los aliados temieran a los soldados de infantería como niños a Mormonas.*

La ausencia de artículo sugiere que Jenofonte no está pensando en las Mormonas como nombre propio de un grupo, al estilo de las Greas o las Gorgonas. Parece más bien que μορμόνας funciona con el mismo valor que μορμολυκεῖα: a partir de un espantajo concreto, se forma un plural fictivo, del tipo *cocos* en español (solo hay un personaje que se llame Coco como nombre propio, pero es posible abstraer el nombre de modo que sea aplicable, como nombre común, a cualquier otro personaje de tipología similar). Es el mismo uso que tenemos del ac. sg. μορμώ en Dión Crisóstomo (M16):

> καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπον τινα μορμὼ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβεῖσθαι.
>
> *Según creo, cada uno de los niños teme a una Mormo particular y se*

[896] La traducción de Sommerstein (1981), *Bogy! Isn't he bold?*, destruye la relación sintáctica que indica el genitivo.

acostumbra a temer a esta

Libanio, en el siglo IV d. C., utiliza dos veces el acusativo pl. con artículo, τὰς Μορμόνας:

> ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ τρέμειν καὶ δεδιέναι Πέρσας ἅπαντα τὸν βίον ἐβίω φοβούμενος ἔαρ ἕκαστον ἔξοδον ἔχον, ὥσπερ τὰ παιδία τὰς Μορμόνας.
>
> *Pues él* [el emperador Constancio] *pasaba toda su vida temblando y temiendo a los persas, temiendo que cada primavera trajera consigo una expedición, como los niños a las Mormonas* (M31A).
>
> καὶ τὴν ἐνταῦθα ὀξύτητα κέρδος εἶναι συμβαίνει τῷ τεμνομένῳ, ὁ δ' ἐν μὲν τῷ δῆσαι ταχύς, ἐν δὲ τῷ κρῖναι βραδύς, μᾶλλον δὲ φεύγει τὰς κρίσεις μᾶλλον ἢ τὰ παιδία τὰς Μορμόνας.
>
> *Y la rapidez es en este caso un beneficio para el ajusticiado. Pero este* [el gobernador Tisameno] *es pronto en arrestar, y en cambio lento en juzgar, más huye a los juicios que los niños a las Mormonas, y considera que ser gobernante es esto, el dirigirse al almuerzo a través de insignificancias* (M31B).

¿Se habría desarrollado, en los seis siglos que separan a Jenofonte de Libanio, alguna creencia relativa a las Mormonas como un grupo similar a las Gorgonas, o se habría reforzado el uso traslaticio del plural de Mormo con el sentido genérico de *espantajo* (=μορμολυκεῖον)? El uso no muy lejano en el tiempo (siglo II d.C.) que hace Dión Crisóstomo del singular con determinante indefinido (τινα μορμώ: M16) sugiere esta segunda posibilidad, aunque la documentación no permite una conclusión definitiva.

Los testimonios relativos a *mormonas* culminan con una definición escueta y muy sugestiva del lexicógrafo Hesiquio (M40L), que se ha entendido generalmente como una glosa al pasaje de Jenofonte:

> μορμόνας· πλάνητας δαίμονας.
>
> *Mormonas: démones errantes.*

La inadecuación de la glosa con el sentido que tiene el término en el pasaje de Jenofonte salta, sin embargo, a la vista. La explicación más obvia, y con la que seguramente debemos quedarnos, es que Hesiquio pudo estar glosando algún otro texto que no ha llegado hasta nosotros, un texto en el que la palabra no tenía la acepción de «espantajo», sino que se refería al ámbito de las creencias populares no infantiles. Cuando

el himno a Hécate trasmitido por Hipólito (M28B) se refiere a la diosa como Mormo, estamos en el mismo campo: el de la δεισιδαιμονία o «temor a los démones».

Aunque los testimonios son tan escasos que no permiten extraer ninguna conclusión definitiva, la explicación que, a mi juicio, cuadra mejor con los usos del ac. pl. μορμόνας es, pues, la siguiente: tal como lo encontramos en Jenofonte (M9A) y Libanio (M31A, M31B) se trata de un plural fictivo de μορμώ, sinónimo de μορμολυκεῖα (cf. castellano *cocos* con el sentido de «asustaniños»). Es decir, se trata del mismo uso que tiene el ac. sg. μορμώ en Dión Crisóstomo (M16). Tal como el ac. pl. aparece en la glosa de Hesiquio (M40L), refleja en cambio una creencia en Mormonas como démones errantes aterradores, probablemente asociados a Hécate, del mismo tipo que la Empusa que ataca a Apolonio de Tiana cuando atraviesa de noche una comarca deshabitada (E12A): esta misma concepción subyace seguramente a la advocación de Hécate como Mormo (de Mormo como un aspecto de Hécate) en el himno a la diosa (M28B).

8. ¿Qué es Mormólice?

I was raised by a toothless, bearded hag
(Rolling Stones, *Jumpin' Jack Flash*)

A primera vista, Mormólice suena en griego como un nombre parlante, formado por las palabras μορμώ y λύκη: «mormo loba», *Schreckewolf* (Gruppe, Tambornino). Sin embargo, una observación detenida del grupo de palabras formado a partir de la raíz reduplicada *mormo(r)* deja claro que tanto μορμολυκεῖον como μορμολύκη son formaciones nominales construidas por derivación a partir del verbo μορμορύττομαι > μορμολύττομαι, por lo que la lectura como Mormoloba (que, en los textos griegos, solo nos presenta, muy tardíamente, Eustacio: M55B) debe considerarse paretimológica.

Lo mismo que Μορμώ surge al verter la raíz en un paradigma generador de nombres propios femeninos (los temas en -oi), μορμολύκη es el resultado de convertir en nombre propio femenino de la primera declinación la base (μορμορ-υκ > μορμολύκ) del verbo μορμολύττομαι: es, pues, «la que asusta a los niños». No nos sorprende, pues, que Estrabón la cite junto a Lamia, la Gorgona y Efialtes como μῦθοι destinados a amedrentar a los pequeños (M14).

Por una lista de obras representadas sabemos que en Atenas se estrenó en el siglo V un drama (probablemente, un drama satírico) titulado ΑΝΑ]ΚΛΗΣΙΣ ΜΟΡΜΟ[ΛΥΚΗΣ, *La invocación de Mormólice* (M3). El castellano *invocación* tiene quizá unas connotaciones religiosas y poéticas que no ayudan a entender el título griego: de lo que se trataba, muy probablemente, era de llamar a Mormólice para que castigase a alguien. El escolio a Aristides (M23) nos dice que

ὅτε βούλονται τὰ σφῶν παιδία αἱ γυναῖκες φοβῆσαι, ἐπιβοῶσι Μορμώ.

Cuando las mujeres quieren asustar a sus niños, llaman a Mormo.

Tanto ἀνακαλέω como ἐπιβοάω son verbos utilizados con frecuencia en un contexto judicial, para indicar la acción de convocar o citar a un acusado o un testigo; también se utilizan para indicar la acción de pedir auxilio, convocar a alguien cuya ayuda se necesita. En este caso, el adulto llama a Mormo o a Mormólice para que le ayuden a manejar a los niños.

En los dramas satíricos abundaban los monstruos tomados de las creencias populares: sabemos que Eurípides, por ejemplo, compuso un drama titulado *Lamia* (L4). Harpocración dice que la comedia «rebosaba de Empusa» (E7).

La trama de un drama cuyo título sonaría (aproximadamente) como *Llamando a Mormólice* se presta a imaginar una obra divertida, en la que el monstruo causa risa en vez de espanto, como es habitual en el género: no podemos saber si quienes llamaban a Mormólice eran sus invocadoras naturales (madres, niñeras) o si el efecto cómico residía en que eran personajes *inadecuados* quienes ocupaban los papeles de asustador y/o asustado (como sucede en las *Ranas* aristofánicas, en que el papel de un niño asustadizo lo ejerce, con gran efecto, el mismísimo Dioniso).

Sobre esta Mormólice invocada para asustar a los niños nos ha llegado una noticia tan sugestiva como escueta: el cómico siciliano Sofrón escribió una obra llamada precisamente *Μορμολύκα*, Mormólice (M5), y un fragmento de Apolodoro (M13) nos informa de lo siguiente:

Γοργύραν δὲ τοῦ Ἀχέροντος γυναῖκα προσανέπλασαν, ἀπὸ τοῦ γοργὰ φαίνεσθαι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν Ἅιδου· καθὸ δὴ καὶ αὐτοῦ τούτου τιθήνην ὁ Σώφρων Μορμολύκαν ὠνόμασε.

Y dieron forma a Gorgira, la mujer de Aqueronte, basándose en que a la mayoría les parecen horrendas (γοργά) las cosas del Hades. Por la cual también Sofrón llamó Mormólice a la nodriza de este.

Aqueronte y Mormólice son así contrafigura de la pareja formada en la vida cotidiana por el niño difícil y la nodriza que intenta calmarlo invocando a «doña Miedo» para que venga a llevárselo. Si realmente se trata de una invención de Sofrón, se aprecia su agudeza al captar cómo la nodriza vuelca sus deseos de agresión contra el niño en una contra-niñera infernal que se encargará de darle su merecido, mientras que al niño, que por su conducta se demuestra indigno de pertenecer al mundo ordenado de los hombres,

se le invita a mirarse en el espejo aterrador del inhumano niño dios.

Si, como vimos al hablar de la Empusa (→E§40.4), al niño antes de integrarse en la comunidad se le percibe como un ser inhumano, bestial o sobrenatural (*pagano* o *moro* en el folklore cristiano), cuando su comportamiento lo revela indigno de seguir perteneciendo al grupo se le vuelve a situar, maguer de modo provisional y burlesco, entre los seres exteriores a la sociedad de los hombres: cf. expresiones españolas como «¡demontre de niño!», «¡este niño es un diablo!». La literatura y el cine fantásticos de nuestra época no han dejado de explotar la idea subyacente a estas creencias populares: la figura del niño diabólico, inhumano, que en definitiva exagera esta demonización transitoria del chico travieso[897].

En cuanto a las nodrizas, extrañas desde el punto de vista del linaje y sin embargo situadas transgresivamente en el punto central más íntimo y débil de la familia (el cuidado del bebé y del niño), generaban ya en la mentalidad griega una inquietud que de nuevo encontramos amplificada en la literatura y el cine recientes, afectos a la idea de una nodriza ambigua que se revela al final monstruo infanticida (y también, a menudo, seductora que aparta al padre de la madre)[898].

En un chispazo cómico, Sofrón expresa de un forma intuitiva y sintética esta red de sentimientos negativos (recelo del niño y de los padres hacia la niñera, agresividad de la niñera contra el niño). Mormólice parece lo contrario de una niñera (mata a los niños en vez de cuidarlos), pero la relación entre ambas es en realidad más sutil: la niñera invoca a Mormólice como un auxiliar para hacer lo que a ella no le está permitido, con un niño que, por otra parte, por su comportamiento ha demostrado que no merece una niñera sino una Mormólice, no un sitio entre los hombres sino entre los monstruos.

Como hemos mencionado ya, Estrabón (M14) cita a Mormólice junto a Lamia, la Gorgona y Efialtes como ejemplos de mitos terribles utilizados en la educación de los niños:

> ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἥ τε γὰρ Λάμια μῦθός

[897] La película más conocida sobre el motivo del 'niño demoníaco' es probablemente *La profecía (The Omen)*, dir. Richard Donner, 20th Century Fox, 1976, objeto de numerosas secuelas y parodias.

[898] Ejemplos recientes de este tipo de trama son los largometrajes *La tutora* (*The Guardian*), dir. William Friedkin, Anchor Bay Entertainment, 1990, y *La mano que mece la cuna* (*The Hand That Rocks The Cradle*), dir. Curtis Hanson y Robert Elswit, Hollywood Pictures, 1992. En la primera película, de género fantástico, una familia contrata a una atractiva niñera, que resulta ser en realidad una peligrosa dríade. La tutora pretende sacrificar al niño que cuida para alimentar un árbol maligno protegido por lobos. En la segunda película, un *thriller*, una mujer que ha perdido a su esposo y su hijo (fracaso como reproductora, como en el caso de Lamia, Mormo, la Llorona, etc.) entra a trabajar como niñera en una familia, con la intención de seducir al marido y ocupar el lugar de la mujer como esposa y madre.

ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη.

Y, puesto que no solo es dulce, sino también terrible lo prodigioso, de ambas especies hay necesidad tanto para los niños como para los de edad. Y a los niños en efecto les proponemos los mitos agradables para estímulo, para prevención en cambio los terribles. También, en efecto, Lamia es un mito, y la Gorgona, y Efialtes, y Mormólice.

Aquí Mormólice es el nombre propio de un ser sobrenatural muy concreto, único; unas líneas más abajo, sin embargo, prosigue Estrabón su análisis con estas palabras:

κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες καὶ θυρσόλογχα τῶν θεῶν ὅπλα μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαϊκή· ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας.

El rayo, en efecto, y la égida y el tridente y las antorchas y serpientes y lanzas en forma de tirso, armas de los dioses, los mitos, y toda la teología antigua. Y esas cosas las aceptaron los que establecieron los regímenes políticos como μορμολύκαι *para los de mente infantil.*

El sentido de la palabra es aquí totalmente distinto: este plural ya no es un nombre propio, sino la abstracción de la función de Mormólice («personaje que se usa para asustar a los niños»). Es, en fin, un sinónimo sofisticado de μορμολυκεῖα: Estrabón actúa con Mormólice como poco después lo hace Dión Crisóstomo con Mormo, dándole un sentido abstracto al nombre propio de la asustachicos, de modo que sirva para designarla no solo a ella sino a cualquier otro personaje que cumpla las mismas o parecidas funciones.

CAPÍTULO III:
CARACTERIZACIÓN

9. ¿Cómo es Mormo?

Entre las asustaniños griegas hay claramente dos grupos: las que presentan a la vez rasgos atractivos y repulsivos (Lamia, Empusa), que actúan como seductoras diabólicas además de asustaniños, y las que se presentan siempre con una apariciencia pavorosa (Gelo, Mormo).

Φοβερά, «terrible, espeluznante», es el adjetivo que mejor expresa la apariencia de Mormo: así, en un escolio a Aristófanes, explicando su uso de la forma μορμόνα en los *Acarnienses* (M6A), se nos dice (M6A-1):

> τὴν μορμόνα: ἀντὶ τοῦ τὰ φοβερά· φοβερὰ γὰρ ὑπῆρχεν ἡ Μορμώ.
>
> *el espantajo (Mormo): en vez de 'las cosas terribles'. Pues Mormo era terrible.*

La última frase aparece repetida textualmente en la *Suda*, enciclopedia bizantina del siglo X (M53C). Teodoreto, Padre de la Iglesia del siglo V, comienza una de sus cartas constatando el mismo hecho, y añadiendo un importante matiz: Mormo es terrible, sí, pero para los niños; los adultos tienen temores a su medida (M44A):

> Παιδίοις μὲν ἡ μορμὼ φοβερά, μειρακίοις δὲ παιδαγωγοὶ καὶ διδάσκαλοι, τοῖς δὲ εἰς ἄνδρας τελοῦσι ἤδη πάντων ἐστὶ φοβερώτατον δικαστὴς καὶ βῆμα καὶ κήρυκες καὶ ῥαβδοῦχοι καὶ εἰσπράξεις·
>
> *Para los niños es temible Mormo; para los muchachos, los preceptores y los maestros; y para los que se hacen hombres es ya lo más terrible el juez y el estrado y los heraldos y los alguaciles y los impuestos.*

En la misma línea, un escolio aristofánico define a Mormo como «la que asusta a los nenes», ἡ τὰ βρέφη φοβοῦσα (M6E-1), lo que nos recuerda la definición análoga que hacía de Lamia Baanes, un comentarista de Clemente Alejandrino: φοβερὰ τοῖς βρέφεσιν γενομένη, «la que resulta aterradora para los críos». Eustacio, por su parte, define a Mormo como un «demonio espeluznante», δαιμόνιόν τι φοβερόν (M55F).

Como hemos visto antes (→§2.3), la idea de miedo o terror está presente en

todas las palabras creadas a partir de la raíz reduplicada *mormo(r)*: así, los μορμολυκεῖα son definidos por otro escolio aristofánico (M6C-1) como τὰ φοβερά (cf. M53C), el lexicógrafo Apolonio define μορμύρων como φοβερῶν (M18) y Hesiquio glosa μορμολύττει como φοβερίζει (M40J).

Estrabón agrupa a Mormólice con Lamia, la Gorgona y Efialtes dentro de los φοβεροὶ μῦθοι (M14). De hecho, todas las que hemos llamado asustaniños aparecen, como es previsible, definidas como espeluznantes (→E§28.12, E§32.1). Eustacio escribe sobre varios monstruos femeninos, y sobre la misma Hécate (E33F):

> Ὅτι δὲ κατὰ τὴν εἰπημένην Σφίγγα κακὴ τὸ εἶδος ἦν καὶ ἡ Μέδουσα μία τῶν Γοργόνων, καὶ ἐν τοῖς τοῦ Πινδάρου δηλούται. δοκεῖ δὲ τοιαύτη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι, καθὰ καὶ ἡ Ἔμπουσα, διὸ καὶ οἱ μῦθοι φοβερὰς αὐτὰς τοῖς βλέπουσι πλάττονται.
>
> *Que al modo de la mentada Esfinge también Medusa, una de las Gorgonas, era de aspecto horrible, también en las obras de Píndaro está claro. Y parece que también era tal Hécate, así como también la Empusa, por lo que los mitos pintan a estas como terribles para quienes las ven.*

La cabeza de Gelo es también definida como φοβερά (G32, G33; G§19.3): de hecho, su descripción, la más pormenorizada de entre todos los personajes que nos ocupan, es un complejo abigarrado de rasgos repulsivos y aterradores (→G§19).

Sobre Mormo no poseemos un retrato tan detallado, pero la fortuna nos ha conservado un texto fundamental de la poetisa Erina (siglos V-IV a.C.) en el que se evoca la visión que la autora y su amiga Baucis tenían de la ogresa cuando eran niñas (M10):

> αἴ μικραῖς τ[όκα νῶιν ὅσο]ν φόβον ἄγαγε Μο[ρμ]ώ,
> [τᾶ]ς ἐν μὲν κο[ρυφᾶ μεγάλα ὦ]ατα· ποσσὶ δ᾽ ἐφοίτη
> τέ]τρ[α]σιν ἐκ δ᾽ [ἑτέρας ἑτέραν] μετεβάλλετ᾽ ὀπωπάν.
>
> *De pequeñas, entonces, ¡qué miedo nos daba Mormo,*
> *sus grandes orejas en la cabeza! Y a cuatro patas*
> *iba y venía y cambiaba de una a otra apariencia.*

Junto a esta valiosa descripción contamos con una evidencia que conviene tener muy presente: si ciertas máscaras servían como μορμολυκεῖα es porque los niños no las identificaban como *falsos rostros*, sino que creían estar ante el semblante verdadero de un monstruo: la cara de Mormo, Lamia u otra ogresa. Así, cuando observamos las máscaras grotescas cómicas y trágicas, con sus rasgos exagerados, podemos confiar en que estamos

viendo un retrato bastante exacto del personaje que nos ocupa.

¿Qué asustaba especialmente de estas máscaras? El autor eclesiástico Sinesio de Cirene (siglos IV-V), que sufría de alopecia, nos ha dejado un burlesco *Elogio de la calvicie* en el que escribe (M38):

> Κόμη τοίνυν οὔτε ποιεῖ φοβεροὺς οὔτε δείκνυσιν, εἰ μή γε τῶν βρεφῶν εἰσι μορμολύκεια, ἐπεὶ τούς γε στρατιώτας ὁρῶμεν, ἐν ᾧ δεῖ τοὺς πολεμίους φοβεῖν, κράνη περικειμένους.
>
> *En efecto, el cabello a los varones ni los vuelve terribles ni hace que lo parezcan, a menos que se trate del coco de los niños, porque vemos que los soldados, en el momento en que deben atemorizar a los enemigos, se ponen los cascos. Y el casco no es otra cosa, de nombre y hecho, que un cráneo.*

Grandes orejotas (→§9.1), cuatro patas (→§9.2), forma variable (→§9.3), pelo (→§9.4): vamos a detenernos brevemente en cada uno de estos rasgos que contribuyen a hacer de Mormo un ser espeluznante.

9.1. Grandes orejas.

> *With horns in my mouth*
> *I walk in the South,*
> *Flapping big ears.*
> (J.R.R. Tolkien, «The Oliphaunt»).

Cuando se imagina un monstruo, es común recurrir a la exageración de rasgos que están presentes en el ser humano o en los animales: por ejemplo, dientes larguísimos (→G§19.8)

Si bien no tan destacadamente como a los dientes, no es raro que en el folklore, como en el poema de Erina, se preste una atención especial a las orejas de los monstruos. Encontramos por ejemplo, en el folklore quechua, la siguiente descripción del Asiaj:

> *Asiaj es una de las formas como se conoce al demonio en los Andes. Cuenta doña Elena Ortega de Orellana que un día, cuando era chica, fue mandada a recoger sus ovejas. Tenía que pasar por una quebrada que se llamaba Pachcanajaja y al pasar divisó un animal dormido,* **con unas orejas grandes como de burro** *y con una cola también larga. Ella se asustó, pero por curiosa agarró una piedra y la tiró hacia abajo. Al llegar donde sus compañeros vio que se levantaba un fuerte viento del que salía un bulto negro en forma de culebra que llegó donde estaba la neblina y desapareció. Todos, hasta las ovejas, miraban asustados; pero el viento comenzo a tener más fuerza cuando estuvo acompañado de una granizada y rayos muy fuertes. El Asiaj aparece ahí donde hay alguien que no ha*

sido bautizado y también lo convierte en Asiaj. (Daniel Mathews, *Cocoweb* s.v. *Asiaj*).

En Argentina se describe así a la Mulánima:

Su aspecto es el de una mula negra o castaño oscuro y **largas orejas,** *envuelta en llamas que aparece solo de noche.* (*Cocoweb* s.v. *Mulánima*).

En la Patagonia se describe así al Chonchón:

Chonchón

También Chonchonyú. En su forma natural sería el "Strix rufipes", ave nocturna de la familia de las Estrigidas que habita en la Patagonia austral, y tiene el tamaño de una paloma grande. Los brujos araucanos lo convierten (o se convierten) en un espíritu maligno que Vicuña Cifuentes representa con cabeza humana y **enormes orejas que mueve como alas**. *Se dice que revolotea alrededor de los enfermos, y que a veces, cuando los encuentra solos, los mata y absorbe la sangre. Se le reza para alejarlo o hacerlo caer; estas oraciones son cristianas, como el Magnificat, o "paganas". Cuando oyen su grito, las mujeres se ponen muy mal.* (Colombres 1986, cit. en *Cocoweb* s.v. *Chonchón*).

Y en el Amazonas encontramos la siguiente descripción del Boráro:

Entre los indígenas del Vaupés y en general de la cuenca amazónica de Colombia y el Brasil existe la creencia en el Boráro, el espíritu de las selvas espesas, que es reconocido por sus terribles gritos largos: o... á... o..., que se escuchan desde lo más profundo de la selva. Algunos imaginan el Boráro como un ser monstruoso parecido al hombre, cubierto de hirsuta pelambre y con enormes colmillos que le asoman en la boca; **tiene orejas grandes y puntiagudas** *y un gran pene; sus pies están vueltos de modo que los dedos miran para atrás y los talones para adelante; sus rodillas no tienen coyunturas de modo que cuando el Boráro cae le cuenta mucho volverse a levantar.* (Argemiro Vélez, *Cocoweb* s.v. *Boráro*).

En sus *Leyendas de Guatemala* describe así Miguel Ángel Asturias al Cadejo:

un animal largo —dos veces un carnero por luna llena, del tamaño de un sauce llorón por la luna nueva—, con cascos de cabra, **orejas de conejo** *y cara de murciélago* (Asturias 1985: 32).

Son muchos los animales que tienen orejas más grandes que los hombres: burros, lobos, conejos... Si Mormo tiene unas grandes orejas, ello es una pista de su carácter no-humano, confirmando por su forma de avanzar: a cuatro patas. Si no fuera por el hecho

de que la lectura de Mormólice como «mormo loba» es claramente paretimológica y (lo que es más importante) solo la encontramos testimoniada muy tardíamente, sería muy tentador pensar que lo que Erina y Baucis están viendo es una μορμο-λύκη de largas orejas: si no se trata de una loba, tal vez se parezca a una mula (animal asociado íntimamente a otra ogresa, la Empusa u Onoscélide).

Como todos los órganos visibles del cuerpo humano, las orejas han sido objeto de intensas especulaciones simbólicas: según Chevalier y Gheerbrant (1986 s.v. *oreja*), en África la oreja es marca de animalidad (lo que confirma lo que acabamos de avanzar). Como otros orificios del cuerpo, las orejas se prestan también a un simbolismo sexual al asociarse con la vagina: esta analogía se refuerza en el cristianismo con la idea de que la Virgen María concibe al escuchar el Verbo divino:

Gaude, Virgen mater Christi
Quae per aurem concepisti

(himno medieval citado por Chevalier y Gheerbrant).

Más pertinente, por cercano en el tiempo y el espacio al poema de Erina, es el mito del rey Midas, que en castigo por haber preferido la música de Pan (o de Marsias) a la de Apolo recibe unas enormes orejas de burro, que intenta a toda costa hurtar de la vista de sus súbditos.

Las grandes orejas de Mormo tiene, pues, connotaciones animales y salvajes, y acaso (aunque esto es mucho menos claro) sexuales. Añadamos que, tratándose de un personaje que castiga a los niños cuando cometen tropelías, por ejemplo cuando mienten, dotarle de unas grandes orejas puede ser un potente recurso para convencer a los pequeños de que, por más que hablen en voz baja, oirá sin esfuerzo lo que dicen y les hará pagar por ello. Además, sus grandes orejas le permitirán también oír fuerte y claro la voz de las madres o nodrizas que la invocan para que acuda a ayudarlas.

9.2. Cuatro patas.

Definido alguna vez como «bípedo implume», el hombre ha sido sin duda siempre muy consciente de que la posición erecta es una de las grandes diferencias que lo separan de los animales. Gran parte de los animales domésticos y de las fieras con las que podía tener un trato más directo entran dentro del grupo de los τετράποδα ζῶα, los animales de cuatro patas o cuadrúpedos.

Una de las formas animales atribuidas a Gelo es precisamente la de cuadrúpedo (→G§23.4). También a Lamia se la representa en algunos grabados medievales como una fiera de cuatro patas (v. Tomás de Cantimpré 1974: II 89), y en el pasaje de las *Ranas* aristofánicas Empusa adopta la forma de vaca, mulo y perra, todos ellos animales cuadrúpedos.

Al imaginarse a Mormo como un ser que anda a cuatro patas, Erina y su amiga le dan una forma propia del reino animal: de ese reino indefinidamente no-humano del que los bebés salen al aprender a andar.

9.3. Forma variable.

La capacidad para cambiar de forma se atribuye, en mayor o menor medida, a todas las asustaniños: Lamia la recibe como una compensación que Zeus le otorga tras las desgracias causadas por Hera (L3C-1); Empusa tiene la πολυμορφία como su rasgo más marcado (→E§36.2), y Gelo es tan dada a utilizarla que se hace preciso conjurarla en todas las formas que puede adoptar (→G§21).

Es una lástima que Erina no nos haya especificado las diversas formas que Mormo iba adoptando: nos dice solo que cambiaba de una apariencia a otra. Los paralelos nos permiten, sin embargo, hacernos una idea de cuáles podían ser las formas de Mormo: en particular, la descripción que nos hace Aristófanes de las metamorfosis de Empusa en las *Ranas*, pese a las reservas que impone su carácter humorístico, es del máximo interés: en un tiempo mínimo, la demonesa se aparece como vaca, mula, mujer en sazón y perra (E2B). Luciano (*Philops.* 14), inspirándose seguramente en Aristófanes, atribuye a Hécate casi las mismas transformaciones, aunque altera el orden: primero mujer, después vaca (→E§28.3), por fin perro (→E§28.5).

Dado que Mormo andaba a cuatro patas, y nunca se nos habla de que tenga una faceta atractiva, podemos suponer que tendría epifanías animales similares a las de Empusa y Hécate, y carecería en cambio de una forma propiamente humana (bípeda erecta).

9.4. Pelo.

Si, como es sabido, se atribuye a Platón haber definido una vez al hombre como «bípedo implume», no menos llamativa es la definición moderna del mismo como «mono desnudo», que debemos al antropólogo Desmond Morris (Morris 1992).

También esta definición, aunque pintoresca, recoge una observación que sin duda el hombre hizo de sí mismo en fecha muy temprana: si él tiene menos pelo que los animales que más se le parecen (los monos), entonces esa falta de pelo es señal de humanidad, y viceversa, en la medida en que el hombre es peludo, se acerca a lo animal, se aleja de lo humano[899].

Al hablar de Geroncio, el sacerdote que decía haber rapado a una Onoscélide, examinamos con bastante detenimiento la tendencia a caracterizar a las ogresas y a las

[899] Cf sobre esto García Calvo 1990: 173-4.

brujas con cabellos largos, sueltos y a menudo enmarañados (→E§55): posteriormente hemos visto que también a Gelo se le atribuyen a veces cabellos largos (→G§19.2).

A la luz de esta documentación no cabe duda de que, frente a lo que sostiene con mayor o menor convicción Sinesio de Cirene en el pasaje que citábamos antes (→§9) del *Elogio de la calvicie* (M38), el cabello tiene con frecuencia un efecto aterrador (por más que tenga razón Sinesio en observar que una cabeza sin pelo alguno, semejante a un cráneo o calavera, resulta también inquietante).

La pilosidad de los μορμολυκεῖα sugiere su carácter más animal que humano: podemos recordar que ya en la Ilíada el hijo de Héctor, Astianacte, se asusta al ver el penacho de crines de caballo del casco de su padre, que para él supone un verdadero espantajo (*Il.* 6. 466-70).

9.5. Alas.

En un escolio a Aristides (M23) se nos ha trasmitido la única historia sobre Mormo que conservamos. En ella, Mormo es una madre corintia que, tras dar muerte a sus hijos, siguiendo algún plan que no se nos explicita:

> ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν.

Probablemente hemos, pues, de suponer alada a Mormo, como a Gelo (→G§10.8, G§25) y a las estriges (→S§13, S§15.1). Las grandes orejas de las que nos habla Erina tal vez le sirvieran también de alas, como al Chonchón de la Patagonia (→§9.1).

CAPÍTULO IV
LOCALIZACIÓN.

10. Mormo: entre Corinto y el Hades.

En la brevísima historia sobre Mormo que nos trasmite un escolio a Aristides (M23) se nos dice que Mormo era una mujer de Corinto (→§10.1), que tras matar a sus hijos huyó volando. El texto no nos dice adónde. Pero podemos caracterizar negativamente su nueva morada: lejos de los hombres, fuera de la sociedad. Muy lejos de los hombres, al menos de los vivos, coloca el cómico Sofrón a Mormólice, al hacerla nodriza del dios soterraño Aqueronte, en el Hades (→§10.2).

10.1. Corinto.

Non cuivis homini contingit adire Corinthum, «no a cualquiera le es dado ir a Corinto», afirma una de las máximas más conocidas del mundo antiguo (Horacio, *Ep.* 1. 17. 36). Para entender esta frase célebre suelen aportarse dos interpretaciones: la primera, que debemos a Aulo Gelio en sus *Noches del Ática* 1. 8, es que las cortesanas de Corinto (en particular, una de ellas, Lais) cobraban tales sumas por sus servicios que muy pocos hombres podían permitírselos (cf. Zenobio Par. *Cent.* 5. 37). La segunda es que Corinto, llamada por el mismo poeta *Bimaris* (*Odas* 1.7.2) era una ciudad difícil de abordar por su posición entre dos mares[900].

Estos dos rasgos definen lo que Corinto significaba principalmente para los griegos: una ciudad de placeres intensos pero peligrosos, cuyo templo a Afrodita llegó a tener más de mil prostitutas sagradas; una ciudad límite o puente (puerta de entrada y salida al Peloponeso, punto clave entre dos mares, por los que llegaban naves desde Asia e Italia)[901].

Que los narradores eligieran colocar en Corinto tanto la historia sobre Mormo como madre que mata a sus hijos y después huye (M23) como el episodio sobre los amores de Menipo y la Empusa (E12B) sugieren que esta ciudad encajaba bien en los temas de fondo de dichas historias: efectivamente, si Corinto era una ciudad conocida por sus prostitutas, por el sexo no reproductivo, la figura de la Empusa (una mujer mayor, con experiencia y encanto, que maneja a su antojo a un joven inexperto) y la de Mormo (una mujer que renuncia a la condición de madre) encajaban perfectamente en la atmósfera de la ciudad. En el caso de la Empusa, su historia comienza en el límite entre la ciudad y el espacio desértico que la rodea, y prosigue en un barrio periférico: la liminaridad de Corinto parece prestarse especialmente a este desplazamiento narrativo entre categorías opuestas (habitado / inhóspito, profano / sobrenatural), como los mares

[900] Sobre los testimonios, interpretación y pervivencia del proverbio v. Tosi 1993, nº 499.
[901] Stramaglia (1999: 271, 2000: 161), que da referencias muy valiosas sobre el carácter peligroso e inmoral de la ciudad, señala además que Corinto tenía fama de ser un lugar en el que la superstición campaba por sus respetos.

que en Corinto están a punto de unirse. La conseja de fondo de Filóstrato (los jóvenes deben tener cuidado con las mujeres experimentadas, que pese a los placeres que ofrecen pueden llevarlos a la ruina) se hace eco sin duda de las advertencias que debían circular sobre los peligros del estilo de vida corintio. Su historia es la de un matrimonio que solo puede terminar mal: exactamente igual que sucede con Mormo, mala madre y por tanto mala esposa.

Corinto es, en efecto, la ciudad ideal para situar la historia de una mala esposa o una mala madre, de una mujer que se aparta del camino recto y abandona el papel que se le asigna: sale así de la sociedad, para ocupar la posición marginal de la prostituta o de la ogresa sobrenatural (posiciones que, por otra parte, la imaginación superpone con frecuencia).

Cuando Mormo abandona volando la ciudad al caer la noche, el escoliasta no nos dice adónde se dirige: ¿a alguno de los dos mares? ¿al territorio desierto de donde saldrá la Empusa con que topa Menipo? En cualquier caso, lo importante es que sale de la sociedad, del mundo de los hombres, para vivir desde entonces fuera, aunque no tan lejos que no pueda escuchar y atender las llamadas de quienes la convocan.

10.2. El Hades.

Al hacer de Mormólice la nodriza del dios infernal Aqueronte, Sofrón la coloca en el mundo de los muertos: el mismo lugar cuyas fronteras patrulla la Empusa (→E§37.1), y en cuyas lindes están las islas donde viven las Onoscélides (→E§37.2). No lejos de allí, en el Tártaro, tiene su κάθεδρα, su asiento, Gelo (→G§28.2). En cuanto a Lamia, con frecuencia se la sitúa en las cuevas, puertas de acceso al mundo soterraño (→L§81).

Como ha destacado James Hillman (1979: 7-22), cuando la moderna psicología tenga que situar metafóricamente en el espacio los contenidos expulsados de la conciencia, los colocará también *abajo*, en el *sub*consciente: prolonga así la imaginación de un mundo inferior (*inferi loci*, Infierno) que constituye la morada de lo que ha sido expulsado del Cielo (los demonios), de lo que ya no pertenece al mundo de los vivos propiamente dichos pero aún conserva una peculiar forma de vida (las almas desencarnadas de los muertos).

En ese terreno, superpuesto o confundido con frecuencia con el mundo del espejo y con el de los sueños, se encuentra Mormo, junto a la Empusa y otros seres sobrenaturales malignos: un mundo separado drásticamente de la sociedad de los vivos, pero al mismo tiempo cercano e íntimamente unido a él.

CAPÍTULO V:
MORMO EN EL TIEMPO.

11. Cuando cae la noche.

Volvamos un momento al brevísimo relato sobre Mormo (¡una sola frase!) que nos conserva el escolio a Aristides (M23):

> ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν.
>
> *Y Mormo era corintia, la cual tras devorar a sus hijos al atardecer salió volando según cierto plan.*[902]

En las historias sobre los personajes que nos ocupan, ἑσπέρα es una palabra recurrente: en esa hora en que el día termina (ἑσπέρας) llegan los marineros a las isla de las Onoscélides (E11B) y concierta su cita la Empusa con Menipo (E12B).

Que Mormo salga volando a esa hora sugiere también su semejanza con una estrige, una de esas brujas que de noche se convierten en aves rapaces (recordemos que el castellano *bruja* conserva también la acepción de lechuza, ave nocturna).

La conexión no ya con el ocaso, sino con la noche en general, reaparece en el himno a Hécate trasmitido por Hipólito, donde Mormo es una advocación de la diosa: el evocador invoca a esta como νυκτεροφοῖτις, «la que anda en la noche» (M28).

[902] Wójcik-Owczarek (2015: 40) entiende κατά τινα πρόνοιαν como «a propósito, intencionadamente», y lo aplica a la acción de comerse a sus hijos. La posición al final de la frase, junto a ἀνέπτη, no invita, sin embargo, a esta lectura.

CAPÍTULO VI:
FAMILIA

12. Mormo, mala madre.

Como hemos visto, en la resumidísima historia que nos trasmite el escolio a Aristides (M23) Mormo, tras devorar (καταφαγοῦσα) a sus propios hijos (αὐτῆς τὰ παιδία), sale volando al atardecer.

Como Lamia (→L§94.4) o la Llorona mexicana (Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997, Perez 2008), Mormo llega a ser madre, pero al perder a sus hijos abandona esa condición y se aparta de lo que se considera el camino correcto para toda mujer. Gelo se había apartado del mismo en un punto anterior, al morir antes de llegar a ser madre (o en el parto mismo) (→G§15).

En el caso de Lamia, las fuentes son ambiguas sobre la forma en que mueren sus hijos: no queda claro si Hera los hace morir directamente o si obliga a la madre, enloquecida, a darles muerte (→L§94.4). Mormo, inequívocamente, no solo los mata, sino que se los come.

El paralelismo con la historia de Medea, situada también en Corinto, es notable, aunque las diferencias merecen también destacarse: Medea mata a sus hijos, pero no se los come, como hace Mormo; Medea comete el crimen para vengarse de Jasón (como la Llorona lo hace para vengarse de su amante español), mientras que Mormo actúa siguiendo cierto plan (κατά τινα πρόνοιαν) que no conocemos; Medea escapa en un carro mágico que vuela, Mormo sale volando sin vehículo alguno (¿convertida en ave?).

Por lo demás, hay una diferencia muy considerable entre la historia sobre Medea y las referidas a Lamia y Mormo: mientras que la primera es un episodio dentro de una biografía mítica rica en sucesos e implicaciones, estas dos últimas son leyendas etiológicas completas en sí mismas, con una función bien definida: explicar cómo las protagonistas llegaron a ser lo que son (asustaniños) y por qué hacen lo que hacen (atacar a los niños traviesos).

Cuál es el plan o designio (πρόνοια) que mueve a Mormo, si actúa movida por despecho, por locura de origen divino o cualquier otra razón, es en realidad secundario: así lo sugiere al menos el examen de las leyendas paralelas de Lamia y de la Llorona mexicana. Esta, especialmente interesante por tratarse de una historia viva cuyas numerosas variantes están bien documentadas, muestra en ese punto una diversidad considerable (la versión más difundida afirma que la Llorona mata a sus hijos para vengarse de su amante, como Medea; pero otras indican que lo hizo para evitar que

cayeran en manos de los invasores, o por simple accidente[903]). En otras palabras: el hecho de matar a los hijos es un rasgo invariante; la motivación que se dé al hecho admite todas las variantes que la imaginación pueda aportar.

Lo esencial es que Mormo actúa como una mala madre al matar a sus hijos, y que el acto de devorarlos establece un precedente que se actualiza cada vez que acude de nuevo al mundo de los hombres a dar cuenta de un niño difícil. Lo mismo sucede con la Llorona (y acaso con Lamia): tal como en su día mató a sus hijos, vuelve a hacerlo cada vez que topa con niños traviesos o extraviados.

Las malas madres y malas esposas resultan con frecuencia, en las tradiciones populares, ser en realidad brujas, personas que no son enteramente humanas y/o que están en tratos con potencias sobrenaturales (inhumanas) malignas: el hecho de que tras devorar a sus niños Mormo salga volando sugiere que, en efecto, es una bruja, un ser cuya apariencia humana es solo eso: apariencia.

[903] Garcia Kraul y Beatty 1988: xi, 18, 35; Arora 1997, Perez 2008.

CAPÍTULO VII:
MORMO, LOS μορμολυκεια
Y SUS VÍCTIMAS

VII.1. Tipo de víctimas

13. Del uso literal al metafórico

¿Quiénes se dejaban asustar por Mormo u otros μορμολυκεῖα? En sentido propio, solo los niños (→§14). Había, sin embargo, quienes, pese a ser físicamente adultos, seguían conservando una mentalidad infantil impropia de su edad (→§15), y eran por ello presa fácil del miedo, si no a Mormo, sí a algunas otras figuras mitológicas o ficticias que el común de la gente consideraba tan poco temibles como aquella: podemos considerar a los supersticiosos (→§15.1), los espectadores crédulos (→§15.2) y los esclavos (→§15.3) como grupos particulares dentro de los inmaduros. Otros adultos no temían ya a los personajes sobrenaturales de su infancia, o a los similares del mito, pero profesaban un temor irracional o impropio de su condición hacia realidades más prosaicas (→§16): así, los ignorantes temían a la filosofía como si fuera un μορμολυκεῖον (→§16.1); los militares poco duchos, al enemigo (→§16.2); los puritanos, a los efebos (→§16.3); los delincuentes, a los defensores de la propiedad privada (→§16.4); y todos o casi todos los hombres, a la muerte (→§16.5). Los padres de la Iglesia (→§17) utilizarán el término figuradamente para atacar tanto los temores impropios de los cristianos menos preparados a los ídolos (→§17.1), el poder mundanal (→§17.2), las fieras (→§17.3), Dios (→§17.4), la Ley mosaica (→§17.5) y la argumentación teológica (→§17.6); por otro lado, pintarán a los herejes como caracteres temerosos que sienten un pánico infantil ante la verdad o sus representantes (→§17.7).

14. Víctimas propias: los niños.

En un peán perdido de Píndaro, el poeta cantaba cómo el recién nacido Heracles triunfó sobre las serpientes enviadas por la celosa Hera para exterminarlo.[904] Una de las

[904] Aunque uno tiende a descartar como inverosímiles relatos como este, no es imposible topar con historias parecidas en la prensa actual. Cf. esta noticia, aparecida en el medio digital *20 Minutos* el día 2 de noviembre de 2015 (http://www.20minutos.es/noticia/2594810/0/nino-brasil/mata-serpiente/mordiscos/, consultado10-11-2015): *Un niño de un año y cinco meses mató a mordiscos a una serpiente venenosa que encontró en el patio de su residencia en Mostardas, en el litoral del sureño estado brasileño de Río Grande do Sul, informó este lunes la radio Gaúcha. El hecho ocurrió en la tarde del pasado domingo cuando el niño, llamado Lorenzo, jugaba en un patio de cemento de su residencia, en una región urbana en la que, según los familiares del menor, no es común ver serpientes. Cuando la madre fue a ver qué hacía su hijo en el patio lo encontró con la serpiente en la boca El niño fue inmediatamente conducido a un hospital de Mostardas ante el temor de que hubiese sido mordido, pero los médicos no constataron ninguna herida ni síntomas de envenenamiento. Los médicos del hospital Sao Luiz fotografiaron la serpiente, al parecer una cría de alguna especie del genero yarará o yararaca (Bothrops), con la intención de que algún centro de investigaciones pueda identificarla a partir de la imagen. En declaraciones a la radio Gaúcha, la madre del niño, Jaine Ferreira, aseguró que le extrañó el largo silencio de su hijo y fue a ver qué hacía en el patio cuando lo encontró con la serpiente en la boca y el animal aún debatiéndose para intentar soltarse.*

líneas fragmentarias que conservamos (M2) dice así:

ἐπαγομ[... ... ... μορ]μορύξιας

Μορμόρυξις es un *hápax* absoluto: solo lo tenemos testimoniado en este texto fragmentario. Podemos, sin embargo, hacernos una idea clara de su significado, pues conocemos el verbo μορμορύζω o μορμορύττω, «aterrar», de donde deriva. Teniendo en cuenta el contexto, todo sugiere que el ac.pl. μορμορύξιας se refiere a las serpientes enviadas (¿ἐπαγομένας?) contra el niño: son «espantos», seres aterradores, semejantes a Mormo, que como ella son enviados por una voluntad adulta (la de Hera) para atacar a un niño. Por supuesto, Heracles no es un niño cualquiera: se trata de un héroe, capaz aun recién nacido de enfrentarse satisfactoriamente con este anticipo de la larga serie de monstruos que el destino pondrá en su camino. Tampoco los seres monstruosos enviados contra él proceden de una niñera o madre común cansada por sus travesuras: provienen de la diosa mayor del panteón, que pretende castigar en él la infidelidad del padre.

A pesar de esas diferencias, la palabra cuidadosamente elegida por el poeta sugiere un paralelismo: la situación de Heracles es análoga a aquella con cuya imaginación se asusta a tantos niños, recibir el ataque de unos monstruos sobrenaturales tras de los cuales se esconde la voluntad agresiva de un adulto. Es el desenlace insólito el que marca la diferencia: como otros héroes (Krishna, Cristo) atacados nada más nacer por un monstruo sobrenatural del tipo de Mormo o Lamia, Heracles establece un precedente al demostrar que es posible afrontar y derrotar tal amenaza[905]. No es casual que Apolonio de Tiana se encomiende al héroe a la hora de vencer a la Empusa (→L§130, E§53.1), y que Dión Crisóstomo le atribuya la aniquilación de las fieras líbicas que la tradición identificará como Lamias (→L§129).

La propaganda de los reyes, siempre propensos a presentarse como descendientes de los dioses y/o sus representantes en el mundo, también reclamará a veces para ellos este derecho heroico a una infancia prodigiosa: como ya vimos, en su biografía del emperador Mauricio, el historiador Nicéforo Calisto cuenta (E34) que oyó decir que

τὴν ἥν φασιν Ἔμπουσαν, Γιλὼ δ᾽ ἄν ἄλλος εἴποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσαν, μηδαμῶς δὲ δυνηθεῖσαν

La madre agregó que el menor tenía sangre en la boca y en las manos y que, como si se tratase de uno de sus juguetes, no quería soltar al ofidio, por lo que tuvo que pedir ayuda a su marido para obligarlo a abrir la boca.

Según Ferreira, el mordisco fue muy próximo a la cabeza del animal lo que impidió que la serpiente lo atacara.

[905] Krishna niño atacado por la ogresa Putana: O'Flaherty 1976: 214-5; Gelo intentando atacar a la Virgen y al Niño Dios: →G§29.4.

τοῦτο λυμήνασθαι.

muchas veces también la que llaman Empusa, y que otro diría Gelo, cambiaba al bebé de cuna para devorarlo, pero sin lograr dañarlo en modo alguno.

El caso excepcional del niño-Dios que derrota a la ogresa es posible como ruptura que confirma la regla: esta dicta que los niños traviesos terminan enfrentándose con una ogresa que los devora o rapta, sin que esté a su alcance el defenderse de su poder sobrenatural[906].

En el caso de Mormo (y de los μορμολυκεῖα en su conjunto), los textos se refieren a sus pequeñas víctimas con las siguientes palabras:

τὰ βρέφη (M6E-1, M20B, M38, M54A);
τὰ βρεφυλλία (M20G);
ὁ παῖς (M8A, M14, M32A);
οἱ παῖδες (M8B, M8D-3, M14, M20A, M23, M25B, M25C, M25D, M32E, M37B, M39C, M42, M49A; οἱ κομιδῇ παῖδες: M37A);
τὸ παιδίον (M8D-2, M12-1, M33-1);
τὰ παιδία (M8D-1, M14, M17, M23, M31A, M31B, M33-1, M36A, M39A, M39B, M40E, M44A, M44C, M47A; παιδία μικρά: M39D);
τὰ παιδάρια (M9A, M16);
οἱ νήπιοι (M29A, M29B, M29C; οἱ νήπιοι τῶν παίδων: M32C, M32D, M51A);
τὰ μειράκια (M50);
τὰ μειρακύλλια (M44B).

Como casos particulares señalemos el de Erina, que al evocar su infancia habla de cuando ella y su amiga Baucis eran «pequeñas», μικραί (M10), y el del texto de Teócrito (M12), en que la madre se refiere a su «hijo», a su τέκνον. En el escolio a Teócrito (M12-1) se habla también de τὰ τέκνα, los hijos de Mormo-Lamia-Gelo.

Como en el caso de las víctimas infantiles de Gelo (→§38.2), a la hora de nombrarlas predomina claramente el término más genérico, παῖς o παιδίον, que aparece también en diminutivo (παιδάριον). Le sigue en frecuencia νήπιοι, que selecciona de entre los παῖδες a los niños muy pequeños, que aún no saben hablar.

[906] Por contra, un hecho que indica hasta qué punto llega la humanización de los dioses es que los dioses niños son a veces presentados como niños comunes que se dejan asustar por espantajos: así, Eros siente miedo de la Égida de Atenea (M20F).

Βρέφη (en diminutivo expresivo, βρεφυλλία) marca también una edad muy temprana, la que corresponde al castellano *bebé*. En cuanto a μειράκιον y μειρακύλλιον, marcan en principio una edad mucho mayor, más cercana a la adolescencia que a la niñez, aunque el hecho de que se trate de diminutivos enfatiza la inmadurez infantil.

Dos son las características que se destacan en los niños a los que se asusta con Mormo y otros μορμολυκεῖα: por una parte, su carácter indócil, travieso; por otra, su inocencia o falta de seso, que les hace víctima fácil del engaño.

Lo primero aparece muy bien reflejado en la *Vida de Esopo* (M47A), donde el fabulista actúa como espantajo (μορμολυκεῖον) para asustar «a los niños que lloran o son desobedientes» (παιδία κλαίοντα ἢ ἀτακτοῦντα), a los «pillastres» (παιδία προυνικά)[907].

Lo segundo lo tenemos por ejemplo señalado por un comentarista a la obra de Gregorio Nacianceno, según el cual se llama μορμολυκεῖον a una máscara utilizada para asustar a los niños «insensatos»: προσωπεῖον εἰς φόβον παιδίων ἀνόητων (M33-1).

15. Víctimas impropias: los inmaduros.

Que los niños más pequeños (los que aún no saben hablar ni se valen apenas por sí mismos) se dejasen asustar fácilmente por μορμολυκεῖα era algo asumido como normal: pero se consideraba como parte indispensable del proceso hacia la madurez el dejar atrás estos temores infantiles. A un «muchachito» (μειράκιον, μειρακύλλιον) que aún se dejase amedrentar por Mormo o Lamia se le consideraría poco espabilado. Así, Luciano (M20A) habla con tono condescendiente de «las almas de los niños que aún temen a Lamia y Mormo» (παίδων ψυχὰς... ἔτι τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων). Según Dión Crisóstomo, ya los niños mayores se burlaban de los temores de los más pequeños (M16):

> πολλοὶ μὲν γὰρ οὕτως ἔχουσιν ὥστε ὑπὸ παντὸς διατρέπεσθαι καὶ διαρρεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐνίοτε ἄλλα ἐπ᾽ ἄλλοις μᾶλλον ἰσχύει· καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπον τινα μορμὼ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβεῖσθαι –τὰ μὲν γὰρ φύσει δειλὰ

[907] Προυνικός es un adjetivo poco atestiguado, que significa «depravado» u «obsceno». En origen se trata de un sustantivo proparoxítono, προύνεικος o προύνικος, con el significado de «servidor contratado para llevar las mercancías del mercado a casa». El término toma valor expresivo como insulto dirigido a los que se portan como dichos mozos de carga (con astucia y falta de escrúpulos): de ahí deriva su uso como adjetivo, tal como lo encontramos en el texto de la *Vida de Esopo*. La acentuación oxítona está atestiguada en Hesiquio.

πᾶν ὅτι ἄν δείξῃ τις ὡς φοβερὸν βοᾷ– πλὴν ἐπὶ γε τούτων τῶν μειζόνων ὀνείδη τινά ἐστι πρός τινας.

Pues muchos, por una parte, se encuentran en tal estado que por cualquier cosa se avergüenzan y corren. Y por otro lado también algunas veces unas cosas tienen más fuerza que otras para algunos. Según creo, cada uno de los niños teme a una Mormo particular y se acostumbra a temer a esta (pues las cosas terribles por naturaleza incluyen todo cuanto pueda uno señalar como terrible con un grito), por más que por parte de los que son mayores que esto haya ciertos reproches respecto a algunas.

La creencia en Mormo pertenece, pues, a una categoría especial dentro del folklore: son creencias que se inculcan a los niños, estimándose deseable que las asimilen sin incredulidad, pero que deben abandonar en algún momento de su crecimiento. Conocemos sociedades en las que este tipo de creencias están en relación con la iniciación: los monstruos con que se amenaza a los niños son los mismos que (encarnados en adultos de la tribu enmascarados) acuden efectivamente a llevárselos en algún momento de la pubertad para someterlos al rito de paso de la niñez a la condición adulta. Parte esencial de esa iniciación es comprender la verdadera naturaleza de esos monstruos, que, una vez admitidos entre los adultos, nunca más volverán a inquietarlos (→E§37.3, Koppers 1944).

Entre los griegos, como entre nosotros, estas creencias no estaban en relación directa con este tipo de ritos de paso, pero sí formaban parte de aquellas cosas de la infancia que en su momento debían dejarse atrás sin reserva: también en nuestra sociedad se estimaría preocupante que un adolescente siguiese creyendo en el Ratoncito Pérez, que se lleva los dientes y deja en su lugar una moneda, o en los Reyes Magos.

Sin embargo, si nuestros psicólogos han acuñado recientemente el término de *complejo de Peter Pan* para referirse a la tendencia cultural a resistirse al abandono de los roles y formas de pensamiento culturalmente asociadas a la infancia, también los observadores de la sociedad antigua llegaron con frecuencia al diagnóstico de que gran parte de los adultos seguían comportándose de forma pueril. Los miedos eran un síntoma inequívoco de esta condición inmadura: aunque ya no les asustara Mormo, los adultos supersticiosos seguían temiendo como μορμολυκεῖα a los demonios (→§15.1); los espectadores crédulos, a los terrores ficticios del teatro (→§15.2); los esclavos lidios o frigios de la Atenas de época clásica, al castigo de los dioses, movilizados por sus amos (→§15.3).

15.1. Supersticiosos.

El análisis más pormenorizado en este sentido es el de Estrabón (M14), que aborda explícitamente los aspectos que hemos ido destacando. Así, defiende la utilidad

de las creencias infantiles, que resume en el término μῦθοι; pero también la necesidad de abandonarlas llegado el momento:

> φιλειδήμων γὰρ ἄνθρωπος, προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλόμυθον. ἐντεῦθεν οὖν ἄρχεται τὰ παιδία ἀκροᾶσθαι καὶ κοινωνεῖν λόγων ἐπὶ πλεῖον. αἴτιον δ', ὅτι καινολογία τίς ἐστιν ὁ μῦθος , οὐ τὰ καθεστηκότα φράζων ἀλλ' ἕτερα παρὰ ταῦτα· ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ πρότερον ἔγνω τις· τοῦτο δ' αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προϊοῦσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων.
>
> *Es amante de aprender, en efecto, el hombre. Y es proemio de esto el amor a los mitos. De ahí ciertamente arranca el prestar atención los niños e integrarse en las conversaciones cada vez más. Y la causa está en que el mito es un discurso novedoso, que no dice las cosas obvias, sino otras distintas. Y resulta dulce lo nuevo y lo que uno antes no conocía. Y eso mismo es también lo que hace a uno deseoso de conocimiento. Y cuando se añade lo maravilloso y lo prodigioso, acrecenta el placer, el cual es el filtro mágico del conocer. En los comienzos, ciertamente, es preciso usar de tales cebos; en cambio, al avanzar la edad, hay que conducir al conocimiento de las cosas, al ser fuerte ya el discerniniento y no necesitar por más tiempo de halagos.*

Hasta aquí Estrabón está expresando el sentir general de su sociedad respecto a este tipo de creencias: útiles, sí, pero solo durante un período muy determinado de la vida, pasado el cual resulta ridículo el mantenerlas. Sin embargo, el geógrafo sigue discurriendo, y encuentra que ese corte no es tan tajante como podría parecer:

> καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστι φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως· οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος . ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἥ τε γὰρ Λάμια μῦθός ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη. οἵ τε πολλοὶ τῶν τὰς πόλεις οἰκούντων εἰς μὲν προτροπὴν ἄγονται τοῖς ἡδέσι τῶν μύθων, ὅταν ἀκούωσι τῶν ποιητῶν ἀνδραγαθήματα μυθώδη διηγουμένων, οἷον Ἡρακλέους

ἄθλους ἢ Θησέως, ἢ τιμὰς παρὰ θεῶν νεμομένας, ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη· εἰς ἀποτροπὴν δέ, ὅταν κολάσεις παρὰ θεῶν καὶ φόβους καὶ ἀπειλὰς ἢ διὰ λόγων ἢ διὰ τύπων ἀοράτων τινῶν προσδέχωνται, ἢ καὶ πιστεύωσι περιπεσεῖν τινας. οὐ γὰρ ὄχλον γε γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους ἐπαγαγεῖν λόγῳ δυνατὸν φιλοσόφῳ καὶ προσκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν, ἀλλὰ δεῖ καὶ διὰ δεισιδαιμονίας· τοῦτο δ' οὐκ ἄνευ μυθοποιίας καὶ τερατείας. κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες καὶ θυρσόλογχα τῶν θεῶν ὅπλα μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαϊκή· ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας.

Pero también todo particular y persona no instruida es en cierto modo un niño y ama los mitos de modo semejante. Y lo mismo también el medianamente instruido. Pues no se vale este con el razonamiento, y está con él en cambio el hábito desde niño. Pero, puesto que no solo es dulce, sino también terrible lo prodigioso, de ambas especies hay necesidad tanto para los niños como para los de edad. Y a los niños, en efecto, les proponemos los mitos agradables para estímulo, para prevención en cambio los terribles. También, en efecto, Lamia es un mito, y la Gorgona, y Efialtes, y Mormólice. Y muchos de los que habitan las ciudades son llevados al impulso con los mitos agradables, cuando escuchan a los poetas que narran hazañas míticas, como los trabajos de Heracles o de Teseo, u honores impartidos de parte de los dioses, o, por Zeus, ven pinturas o estatuillas de madera o figuras que indican alguna peripecia mítica. Al rechazo, en cambio, cuando reciben castigos de parte de los dioses y miedos y amenazas por medio de historias o de formas incontemplables, o hasta creen que acontecen realmente algunas. Pues a una multitud de mujeres y de gentes de todo pelaje conducirla con el razonamiento y que se sientan llamados a la piedad y a la religiosidad y la fe no le es posible al filósofo, sino que son precisas también las supersticiones. Y eso, no puede darse sin invención de mitos y sin prodigios. El rayo, en efecto, y la égida y el tridente y las antorchas y serpientes y lanzas en forma de tirso, armas de los dioses, mitos son, y lo es toda la teología antigua. Y esas cosas las aceptaron los que establecieron los regímenes políticos como espantajos para los de mente infantil.

Así pues, una gran parte de la población (especialmente las mujeres), sigue siendo, desde el punto de vista de la madurez intelectual, totalmente infantil, νηπιόφρων: Estrabón plantea este hecho como un mal irresoluble, y en consecuencia aprueba que se les siga tratando como a niños, sustituyendo al Coco infantil (los μορμολυκεῖα propiamente dichos) por la mitología y la superstición (lit. «el temor a los démones»:

δεισιδαιμονία), que habrían sido suscitadas o al menos manipuladas por los legisladores y gobernantes para mantener condicionada a la población como una madre o una niñera mantienen a un niño crédulo.

En la minoría ilustrada tal como la entiende Estrabón el «perfeccionamiento» o «cumplimiento» de la condición adulta se completa con la enseñanza superior de la filosofía: no solo se pierde el temor a los μορμολυκεῖα infantiles, sino que el ilustrado no volverá a dejarse asustar por espantajo alguno (aunque se presente bajo la forma de superstición, miedo a los demonios), es decir, será plenamente adulto en su intelecto (φρόνησις). Esto supone también que se convierte en un elemento políticamente consciente: eventualmente subversivo, si bien Estrabón enfatiza más bien lo que hoy llamaríamos la «responsabilidad política» del intelectual: este debe contribuir al buen gobierno.

El inmaduro es alguien cuya comprensión de los hechos está nublada por el miedo: el supersticioso del que habla Estrabón (objeto también de las diatribas posteriores de Plutarco) es el que tiene una idea equivocada de los poderes sobrenaturales, los démones, a quienes imagina aterradores como los μορμολυκεῖα de su infancia. Luciano llega a ser extremadamente sarcástico con el infantilismo de los que, pretendiéndose filósofos, son más crédulos que los mismos niños (M20B):

> Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Ἴωνα καὶ τὸν Δεινόμαχον καὶ τὸν Κλεόδημον κεχηνότες ἀτενὲς προσεῖχον αὐτῷ, γέροντες ἄνδρες ἑλκόμενοι τῆς ῥινός, ἠρέμα προσκυνοῦντες οὕτως ἀπίθανον κολοσσόν, ἡμισταδιαίαν γυναῖκα, γιγάντειόν τι μορμολύκειον. ἐγὼ δὲ ἐνενόουν μεταξὺ οἷοι ὄντες αὐτοὶ νέοις τε ὁμιλοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ὑπὸ πολλῶν θαυμάζονται, μόνᾳ τῇ πολιᾷ καὶ τῷ πώγωνι διαφέροντες τῶν βρεφῶν, τὰ δ' ἄλλα καὶ αὐτῶν ἐκείνων εὐαγωγότεροι πρὸς τὸ ψεῦδος.
>
> *Los que acompañaban a Ión, a Dinómaco y a Cleodemo, boquiabiertos, le seguían atentos, hombres ancianos arrastrados de las narices y postrados con ligereza ante tan poco creíble coloso, una mujer de medio estadio, un gigantesco μορμολυκεῖον. Mientras, yo me preguntaba cómo era posible que siendo así se dedicaran a educar a los jóvenes y fueran objeto de la admiración general, cuando en realidad solo las canas y las barbas los distinguían de los niños de teta y eran incluso más fáciles de engañar que esto.*

También desde el lado cristiano se ataca con dureza la superstición, el «miedo a los demonios». Así, san Juan Crisóstomo arremete indignado contra la creencia popular en el poder de los hechiceros, quienes supuestamente mataban niños para después obligar a sus almas, convertidas en démones, a servirles mágicamente. Escribe el santo

(M39C):

Τί δήποτε δὲ καὶ τοῖς τάφοις ἐμφιλοχωροῦσιν; Ὀλέθριον δόγμα τοῖς πολλοῖς ἐνθεῖναι βουλόμενοι, οἷον ὅτι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀπελθόντων δαίμονες γίνονται· ὃ μηδέποτε γένοιτο μηδὲ μέχρις ἐννοίας λαβεῖν. Τί οὖν, φησὶν, ἂν εἴποι, ὅταν πολλοὶ τῶν γοήτων παῖδας λαβόντες ἀποσφάττωσιν, ὥστε αὐτοῖς μετὰ ταῦτα συμπράττουσαν τὴν ψυχὴν ἔχειν; Καὶ πόθεν τοῦτο δῆλον; Ὅτι μὲν γὰρ ἀποσφάττουσι, πολλοὶ λέγουσιν· ὅτι δὲ αἱ ψυχαὶ τῶν σφαγέντων μετ' αὐτῶν εἰσι, πόθεν ἔγνως εἰπέ μοι. Αὐτοὶ, φησὶν, οἱ δαιμονῶντες βοῶσιν, ὅτι Ψυχὴ τοῦ δεῖνος ἐγώ. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο σκηνή τις καὶ ἀπάτη διαβολική. Οὐ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ τετελευτηκότος ἐστὶν ἡ βοῶσα, ἀλλ' ὁ δαίμων ὁ ὑποκρινόμενος ταῦτα, ὥστε ἀπατῆσαι τοὺς ἀκούοντας. Εἰ γὰρ εἰς δαίμονος οὐσίαν δυνατὸν ψυχὴν εἰσελθεῖν, πολλῷ μᾶλλον εἰς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτῆς. Ἄλλως δὲ οὐκ ἂν ἔχοι λόγον τὴν ἠδικημένην ψυχὴν συμπράττειν τῷ ἠδικηκότι· ἢ ἄνθρωπον δύνασθαι δύναμιν ἀσώματον εἰς ἑτέραν μεταβαλεῖν οὐσίαν. Εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῦτο ἀμήχανον, καὶ οὐκ ἄν τις ἀνθρώπου σῶμα ὄνου ἐργάσαιτο· πολλῷ μᾶλλον ἐπὶ τῆς ἀοράτου ψυχῆς τοῦτο ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἄν τις ἰσχύσειεν εἰς δαίμονος οὐσίαν αὐτὴν μετενεγκεῖν.

γ. Ὥστε γραϊδίων μεθυόντων ταυτὶ τὰ ῥήματα, καὶ παίδων μορμολύκεια.

¿Y por qué les gusta también (a los demonios) *morar en las tumbas? Quieren infundir entre la mayoría una creencia perniciosa, como que las almas de los muertos se convierten en demonios, lo cual no quiera Dios que lo tomemos siquiera en consideración. «¿Qué dirías entonces» -pregunta- «cuando muchos de los brujos se apoderan de niños y los matan, para tener luego su alma como colaboradora?» Y bien: ¿de dónde se sigue la evidencia de esto? Que ciertamente los matan, muchos lo dicen; pero que las almas de los asesinados estén con ellos, ¿de dónde sacas eso?, dime. «Ellos mismos» —dice—, «los endemoniados gritan 'Soy el alma de Fulano'». Pero también eso es un montaje y un engaño diabólico. Pues no es el alma del fallecido la que grita, sino el demonio que finge estas cosas para extraviar a los que las oyen. Pues si fuera posible que un alma entrase en la sustancia de un demonio, ¡cuánto más que entrase en su cuerpo! Además, no sería conforme a razón que el alma maltratada colaborase con quien la maltrató, o que un hombre pudiera transformar una potestad incorpórea en otro ser. Pues si en los cuerpos resulta esto inviable, y uno no podría convertir el cuerpo de un hombre en el de un asno, ¡cuánto más improbable en el alma invisible!, y no*

podría uno transformarla en la sustancia de un demonio.

Así que estas cosas son cuentos de viejas borrachas, y espantajos para niños.

15.2. Espectadores crédulos.

En las *Ranas* de Aristófanes asistimos, gracias al milagro de la ilusión teatral, a un intercambio de críticas agudas, no pocas veces profundas, entre los grandes trágicos Esquilo y Eurípides. Una de los reproches que este último hace a su predecesor es el siguiente (M6E):

Κἄπειτ' ἐπειδὴ ταῦτα ληρήσειε καὶ τὸ δρᾶμα
ἤδη μεσοίη, ῥήματ' ἂν βόεια δώδεκ' εἶπεν,
ὀφρῦς ἔχοντα καὶ λόφους, δείν' ἄττα μορμορωπά,
ἄγνωτα τοῖς θεωμένοις.

Y luego, tras decir esas necedades y cuando el drama
ya estaba a la mitad, dijo doce palabras como bueyes,
con cejas y crestas, unas cosas terribles con aspecto de espantajos,
desconocidas para los espectadores.

Eurípides está criticando uno de los trucos favoritos de Esquilo: sacar un personaje a escena, que permanecía silencioso, provocando la intriga de los espectadores. Luego, hacia la mitad de la obra, el personaje hablaba diciendo cosas ininteligibles de tono aterrador (lit. «palabras horribles de ver», con una curiosa sinestesia audiovisual).

Si aquí se critica al autor por buscar de modo truculento impresionar al público, dado el éxito de Esquilo no deja de haber también una indicación crítica sobre la sugestionabilidad del público.

Luciano, que en su *Zeuxis* se muestra preocupado por el excesivo éxito de sus conferencias, cuenta la historia del rey Antíoco, que venció a un ejército muy superior al suyo gracias a unos pocos elefantes que, apareciendo en el momento oportuno, consiguieron aterrar al enemigo. No quiere el sofista ganar mediante ese tipo de trucos la atención de su público, y por ello escribe (M20C):

Ὥρα τοίνυν με σκοπεῖν μὴ καὶ τοὐμὸν ὅμοιον Μ τῷ Ἀντιόχῳ τὰ μὲν ἄλλα οὐκ ἄξιον μάχης, ἐλέφαντες δέ τινες καὶ ξένα μορμολύκεια πρὸς τοὺς ὁρῶντας καὶ θαυματοποιία ἄλλως· ἐκεῖνα γοῦν ἐπαινοῦσι πάντες.

Es hora de que considere cómo evitar que lo mío sea semejante a Antíoco, en general algo indigno del combate, unos elefantes y extraños μορμολυκεῖα *para los espectadores, y, por lo demás, una superchería. Estas cosas, en verdad, las alaban todos.*

En otra obra suya, *Anacarsis*, el escita dialoga con Solón sobre las prácticas gimnásticas a las que los griegos daban tanta importancia. Ante el argumento de Solón de que dichos ejercicios preparan a los jóvenes para ser buenos guerreros, Anacarsis responde sarcásticamente con la siguiente exageración (por demás injusta) (M20H):

τοιαῦτα γὰρ φής, εἰ μὴ πάνυ παρήκουσα τοῦ παραδείγματος . ἢ τὰς πανοπλίας ἐκείνας τότε ἀναλήψεσθε τὰς τῶν κωμῳδῶν τε καὶ τραγῳδῶν, καὶ ἢν προτεθῇ ὑμῖν ἔξοδος, ἐκεῖνα τὰ κράνη περιθήσεσθε τὰ κεχηνότα, ὡς φοβερώτεροι εἶητε τοῖς ἐναντίοις μορμολυττόμενοι αὐτούς, καὶ ὑποδήσεσθε τὰ ὑψηλὰ ἐκεῖνα δηλαδή· φεύγουσί τε γάρ, ἢν δέᾳ, κοῦφα, καὶ ἢν διώκητε, ἄφυκτα τοῖς πολεμίοις ἔσται, ὑμῶν οὕτω μεγάλα διαβαινόντων ἐπ' αὐτούς.

Eso es lo que dices, si no he entendido mal el ejemplo. Sacaréis del cajón, entonces, todos aquellos bártulos de los actores de tragedia y de comedia, y si se os propone un éxodo, os pondréis aquellos cascos huecos con la boca abierta para darles más miedo a vuestros adversarios, ahuyéntandolos como si fuerais espantapájaros, y os calzaréis aquellos calzados de tacón alto; con ligereza se escapan, llegado el caso, y si los perseguís les resulta imposible a los enemigos la huida, pues vosotros iréis en su busca, así, a grandes zancadas.

La grandiosidad majestuosa del teatro queda así totalmente ridiculizada al descontextualizarla: lo que tiene como efecto ridiculizar la ilusión escénica misma, bajo cuyos efectos los espectadores llegan a estremecerse ante los μορμολυκεῖα y las μορμορωπά ῥήματα.

15.3. Los esclavos lidios y frigios.

En las *Aves*, cuando Iris intenta asustar a Pistetero amenazándole con el rayo de Zeus, aquel replica (M6B):

ΠΙ. Ἄκουσον, αὖτη· παῦε τῶν παφλασμάτων·
ἔχ' ἀτρέμα. Φέρ' ἴδω, πότερα Λυδὸν ἢ Φρύγα
ταυτὶ λέγουσα μορμολύττεσθαι δοκεῖς;

Oye, tú; déjate de fanfarronadas; estáte quieta. Ea, ¿crees que con decir eso me asustas como a un lidio o a un frigio?

El pasaje de Aristófanes se inspira en las palabras que Feres dirige a Admeto en la tragedia *Alcestis*, de Eurípides, vs. 675-6:

> Φε. ὁ παῖ, τίν' αὐχεῖς, πότερα Λυδὸν ἢ Φρύγα
> κακοῖς ἐλαύνειν ἀργυρώνητον σέθεν;
>
> *Feres. Hijo, ¿a quién crees que estás maltratando con tus insultos, acaso a uno de tus esclavos lidio o frigio, comprado con dinero?*

Muchos esclavos de los ciudadanos atenienses eran, en efecto, de origen lidio o frigio: es de suponer que sus amos los aterrarían con frecuencia con amenazas en las que aludían al castigo de los dioses. Quienes proferían las amenazas no creían en su cumplimiento: de ahí que se tratase de un μορμολύττεσθαι, verbo que hubiera resultado impropio si se tratara de la amenaza real de un castigo físico.

16. Víctimas en sentido figurado.

Junto a quienes temen a los μορμολυκεῖα propiamente dichos, están quienes temen a alguna otra cosa de forma similar o idéntica a como los niños temen a dichos espantajos. El objeto de temor es, para algunos, la filosofía (→§16.1); para otros, el adversario en el campo de batalla (→§16.2), los efebos hermosos (→§16.3) o los guardianes de la propiedad privada (→§16.4); para casi todos, en fin, la muerte (→§16.5).

16.1. Los ignorantes.

> *Castilla miserable* [...],
> *desprecia cuanto ignora*
> (Antonio Machado)

La desconfianza popular ante la filosofía (definida alguna vez como «el arte de decir lo que todo el mundo sabe con palabras que nadie entiende») tiene una larga historia: dos de sus episodios más negros son, sin duda, la condena de Sócrates como representante de la sofística y la muerte por lapidación de la filósofa Hipatia.

Como Hipatia, Clemente Alejandrino ejerció su magisterio en la ciudad grecoegipcia de Alejandría. En sus *Stromata* el filósofo-catequista constata el divorcio entre el pueblo y la filosofía con estas palabras (M25C):

> οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι μὴ ἀπαγάγᾳ αὐτούς.

Los más temen la filosofía griega como los niños a los μορμολυκεῖα*, y tienen miedo no vaya a descarriarlos.*

La agresividad contra los filósofos proviene, según esto, de la percepción de que intentan enredar con sus argumentos, y tal vez corromper, a las gentes sencillas. Su dominio de la palabra les hace, literalmente, δεινοί, temibles: no es casual que la *Apología* platónica presente a Sócrates insistiendo desde un comienzo en disolver la imagen que sus enemigos han dado de él como un orador formidable. Es la misma acusación que hacen los polemistas cristianos contra los disidentes (herejes) como Eunomio.

A diferencia de Mormo o Lamia, estos μορμολυκεῖα adultos tienen un cuerpo donde golpear y desahogar la rabia: el cadáver lapidado de Hipatía es un aviso de la perenne tendencia colectiva, bien estudiada por Girard (1982), a volcar primero sus temores y luego sus golpes sobre un φαρμακός o chivo expiatorio. El lécito ateniense que nos muestra a Lamia torturada por los sátiros es una muestra, en otro nivel, de esta revancha contra el μορμολυκεῖον: es fácil reconocer en ese esquema (la víctima atada al poste) la prefiguración de las futuras brujas (*lamias*) quemadas vivas (→L§39).

16.2. Malos militares.

En sus *Helénicas*, cuenta Jenofonte que los espartanos se reían de la cobardía de sus aliados (M9A):

> ὥστε οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐπισκώπτειν ἐτόλμων ὡς οἱ σύμμαχοι φοβοῖντο τοὺς πελταστὰς ὥσπερ μορμόνας παιδάρια.
>
> *Y así los espartanos se atrevían incluso a burlarse de que los aliados temían a los soldados de infantería como los niños a las mormonas.*

Si el miedo pueril vuelve risible a cualquiera, en un soldado, que hace profesión pública de valor, resulta especialmente incongruente. Los historiadores de época imperial registrarán cómo los monarcas, jefes últimos del ejército, llegan también a temblar de miedo, como niños, ante los posibles ataques del enemigo (así, el emperador Constancio en M31A, el rey persa Cosroes en M49B).

16.3. Moralistas puritanos.

Mucho antes de que la teología cristiana sistematizara su trinidad diabólica («mundo, demonio, carne»), la filosofía griega del siglo V a.C. nos dejaba ya advertencias contra el riesgo que suponía para el alma la carne, el atractivo sexual, en particular el de los efebos. En el *Banquete* de Jenofonte asistimos a este reproche jocoso de Cármides a Sócrates (M9B):

καὶ ὁ Χαρμίδης εἶπεν· Ἀλλὰ τί δή ποτε, ὁ Σώκρατες, ἡμᾶς μὲν οὕτω τοὺς φίλους μορμολύττᾳ ἀπὸ τῶν καλῶν, αὐτὸν δέ σε, ἔφη, ἐγὼ εἶδον ναὶ μὰ τὸν Ἀπόλλω, ὅτε παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀμφότεροι ἐμαστεύετέ τι, τὴν κεφαλὴν πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν ὁμον γυμνὸν πρὸς γυμνῷ τῷ Κριτοβούλου ὤμῳ ἔχοντα;

Y Cármides dijo: «Pero, en fin, Sócrates, ¿a qué bueno a nosotros los amigos nos metes tanto espanto de los hermosos, cuando a ti mismo —dijo— te he visto yo, por Apolo, cuando en casa del maestro de letras los dos en el mismo libro andábais no sé qué buscando, que tenías la cabeza y el hombro desnudo contra el hombro desnudo de Cristobulo?».

Si el pueblo desconfía de los filósofos y los teme (→§16.1), esto terminarán en muchos casos exagerando lo que en Jenofonte no deja de ser una simple broma: el cuento de la Novia de Corinto y el discurso de Dión Crisóstomo sobre las *fieras* libias no dejan dudas sobre el deseo de los filósofos-moralistas por plantear los placeres sexuales exteriores al matrimonio como un grave peligro para la virtud, como una fachada atractiva tras la que acecha, literal- o metafóricamente, el más temible μορμολυκεῖον.

16.4. Los delincuentes.

En las *Tesmoforias* de Aristófanes, las mujeres aprovechan la oportunidad que se les brinda para quejarse de los efectos negativos que ha tenido el retrato que de ellas ha hecho Eurípides en sus tragedias como traicioneras, adúlteras e indignas de confianza. Dice una mujer (M6F):

Εἶτα διὰ τοῦτον ταῖς γυναικωνίτισιν
σφραγῖδας ἐπιβάλλουσιν ἤδη καὶ μοχλοὺς
τηροῦντες ἡμᾶς, καὶ προσέτι Μολοττικοὺς
τρέφουσι μορμολυκεῖα τοῖς μοιχοῖς κύνά.

Luego, por su culpa (de Eurípides)*, a las habitaciones de las mujeres*
les ponen ahora sellos y cerrojos
para vigilarnos, y además crían perros molosos
como μορμολυκεῖα para los amantes.

La vieja advertencia latina *cave canem* muestra la continuidad de esta medida, tan rica en armónicos simbólicos: lo mismo que el Umbral por excelencia (el del Hades) aparece vigilado por un terrible sabueso, Cerbero, también en el umbral de cada hogar (incluyendo el hogar último: la tumba) se colocan perros, porteros de carne y hueso o automáticos, cerrojos, vallas electrificadas, maldiciones, figuras o signos apotropaicos,

para aterrar a los posibles delincuentes que quieran atacar la propiedad privada.

Si los μορμολυκεῖα infantiles sirven para impedir que los niños traspasen ciertos límites, espaciales o simbólicos, y castigarlos si osan intentarlo, los nuevos μορμολυκεῖα en sentido figurado o extendido tienen la misma función esencial: hacer respetar los límites, en este caso los establecidos por la ley y la moral.

No es casual que entre los asustaniños de nuestro folklore figuren personajes como el sereno (encargado de poner orden en el tránsito nocturno) o el guardia civil (*Cocoweb* s.v. *Policía*, *Sereno*): esto tienen, en efecto, la misma función que los perros molosos de los que habla Aristófanes. Al presentárselos como figuras temibles a los niños no se hace sino prepararlos para un temor que deberán tener muy presentes durante toda la vida: el respeto a las Fuerzas del Orden, es decir, de quienes patrullan los límites de lo lícito.

16.5. Los que temen la muerte y el dolor.

Es un tópico constatar que no hay miedo humano más extendido y profundo que el miedo a la pérdida de la identidad, a la muerte. Si es común a la infancia la ignorancia o incomprensión de la realidad inexorable de la muerte (y aun se habla, durante la adolescencia y primera juventud, de una «inmortalidad psicológica»: el individuo sigue, en su foro interno, creyéndose inmortal), una vez esta se presenta, no hay μορμολυκεῖον, monstruo o pesadilla que pueda competir con ella a la hora de inquietar el corazón humano y refrenar sus ardores.

El Sócrates platónico, expositor de tantas intuiciones profundas, presenta también esta: nuestro temor a la muerte es un miedo visceral, semejante al que los niños sienten ante los μορμολυκεῖα. De hecho, aunque el cuerpo y el alma de los adultos parezcan haber experimentado un corte radical con la condición infantil, en el alma de cualquiera queda siempre un niño asustado. Leemos en el *Fedón* (M8A):

> Καὶ ὁ Κέβης ἐπιγελάσας, Ὡς δεδιότων, ἔφη, ὁ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια.
>
> Ἀλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσητε.
>
> *Y Cebes, entonces, le dijo sonriendo:*

—Como si tuviéramos miedo, Sócrates, intentas convencernos. O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros los que tenemos miedo, sino que quizás hay en nosotros un niño que teme tales cosas. Intenta, pues, disuadirle para que no tema a la muerte como a los μορμολύκεια.

—Pero es preciso —dijo Sócrates— aplicarle ensalmos cada día hasta que lo hayáis curado por completo.

Estoicos y epicúreos insistirán también en el carácter central de este problema: mientras el hombre no venza su temor a la muerte, no habrá madurado plenamente, ni podrá acceder a la felicidad.

Epicteto glosa precisamente a Sócrates, y enriquece la comparación: lo mismo que los μορμολυκεῖα, la muerte da miedo pero *no muerde* (M17):

Ἔδει οὖν πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὸ θάρσος ἐστράφθαι, πρὸς δὲ τὸν φόβον τοῦ θανάτου τὴν εᾠλάβειαν· νῦν δὲ τὸ ἐναντίον πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὴν φυγήν, πρὸς δὲ τὸ περὶ αὐτοῦ δόγμα τὴν ἀνεπιστρεψίαν καὶ τὸ ἀφειδὲς καὶ τὸ ἀδιαφορητικόν. ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης καλῶς ποιῶν μορμολύκεια ἐκάλει. ὡς γὰρ τοῖς παιδίοις τὰ προσωπεῖα φαίνεται δεινὰ καὶ φοβερὰ δι' ἀπειρίαν, τοιοῦτόν τι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν πρὸς τὰ πράγματα δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὥσπερ καὶ τὰ παιδία πρὸς τὰς μορμολυκείας. τί γάρ ἐστι παιδίον; ἄγνοια. τί ἐστι παιδίον; ἀμαθία. ἐπεὶ ὅπου οἶδεν, κἀκεῖνα οὐδὲν ἡμῶν ἔλαττον ἔχει. θάνατος τί ἐστιν μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει. τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο, ἢ νῦν ἢ ὕστερον. τί οὖν ἀγανακτεῖς, εἰ νῦν εἰ γὰρ μὴ νῦν, ὕστερον. διὰ τί ἵνα ἡ περίοδος ἀνύηται τοῦ κόσμου· χρείαν γὰρ ἔχει τῶν μὲν ἐνισταμένων, τῶν δὲ μελλόντων, τῶν δ' ἠνυσμένων. πόνος τί ἐστιν; μορμολύκειον. στρέψον αὐτὸ καὶ κατάμαθε. ταχέως κινεῖται τὸ σαρκίδιον, εἶτα πάλιν λείῳ. ἄν σοι μὴ λυσιτελῇ, ἡ θύρα ἤνοικται· ἂν λυσιτελῇ, φέρε. πρὸς πάντα γὰρ ἠνοῖχθαι δεῖ τὴν θύραν· καὶ πρᾶγμα οὐκ ἔχομεν.

Era preciso contra la muerte volver la confianza, y contra el miedo a la muerte, la prevención. Pero ahora hacemos lo contrario: contra la muerte intentamos la huida; y contra nuestra creencia sobre ella, la despreocupación, el desdén y la indiferencia. Pero a estas cosas las llamaba con tino Sócrates μορμολυκεῖα; pues del mismo modo que a los niños les parecen terribles y espeluznantes las máscaras por su inexperiencia, así también nosotros

reaccionamos ante los acontecimientos sin otro motivo que los niños ante los μορμολυκεῖα. ¿Qué es, en efecto, un niño? Ignorancia. ¿Qué es, en efecto, un niño? Falta de instrucción. Pues cuando conoce, no es en inferior en nada a nosotros respecto a estas cosas. ¿Qué es la muerte? Un μορμολυκεῖον. Dale la vuelta y examínalo. Mira: no muerde. El cuerpecillo debe separarse del espíritu, como estuvo separado anteriormente, ahora o más tarde. ¿Por qué entonces te angustias por si va a ser ahora o, si no ahora, más tarde? ¿Por qué? Para que el ciclo del universo se cumpla tiene, en efecto, necesidad de lo presente, de lo futuro y de lo que ya se ha cumplido. El dolor, ¿qué es? Un μορμολυκεῖον. Dale la vuelta y examínalo. La pobre carne se agita rudamente; luego, de nuevo, suavemente. Si esto no da fin a tu pesar, la puerta se abre: si le da fin, aguanta. Pues es preciso que la puerta esté siempre abierta: así que no tenemos problema.

No solo la muerte: tampoco el dolor merece temor. Séneca, también desde el estoicismo, recoge sumariamente el tópico en su *De constantia sapientiae* 4:

ut non dolore tantum, sed doloris opinione vexemur, more puerorum, quibus metus incutit umbra, et personarum deformitas, et depravata facies.

Que no solo con el dolor, sino con la suposición del dolor nos agitamos, como los niños, a los que infunde miedo la sombra, y la deformidad de las máscaras y su rostro desfigurado.

Desde la orilla epicúrea, Lucrecio invitará también a perder el miedo a la muerte por tratarse de un temor infantil a una simple imaginación morbosa (2.58):

nam, veluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuont, sic nos in luce timemus
interdum nihilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.

pues, tal como en ciega tiniebla a los niños todo en espanto
les hace temblar, así a plena luz nosotros temblamos
a veces por cosas que más de temer son nada que cuanto
asusta un niño en la sombra y ya lo imagina pasando.
(tr. A. García Calvo).

El temor a la muerte se desplaza, por el eje metonímico, hacia los cadáveres, percibidos como impuros. San Juan Crisóstomo argumenta que los muertos no son impuros por naturaleza, aunque puedan parecérselo a quienes carecen de fortaleza espiritual (M39B):

Ἔστι γὰρ πολλὰ τῶν πραγμάτων, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτα, ἀπὸ δὲ τῆς ἀσθενείας τοῦ συνειδότος ἀκάθαρτα γίνεται. Καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν παιδίων τὰ προσωπεῖα καὶ τὰ λοιπὰ μορμολύκεια φύσει μὲν οὐκ ἔστι φοβερὰ, φοβερὰ δὲ εἶναι τοῖς παιδίοις δοκεῖ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτων ὧν εἶπον· οἷον τὸ νεκρῶν ἅψασθαι σωμάτων, φύσει μὲν οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον, ὅταν δὲ ἀσθενοῦς ἐπιλάβηται συνειδότος , ἀκάθαρτον ποιεῖ τὸν ἁψάμενον.

Hay, en efecto, muchas cosas que por naturaleza no son impuras, pero por la debilidad de la conciencia se convierten en impuras. Y del mismo modo que en el caso de los niños las máscaras y los restantes μορμολυκεῖα no son por naturaleza terribles, pero les parecen terribles a los niños por la debilidad de su naturaleza, así también en el caso de aquello de lo que hablaba: el tocar cuerpos difuntos no es impuro por naturaleza, pero cuando entra en contacto con una conciencia débil, hace impuro al que toca.

17. Los temores impropios, desde la perspectiva cristiana.

17.1. El temor a los ídolos.

Como vimos, Estrabón, anticipando ideas más tarde caras a Feuerbach y Marx, declaró que la mitología tradicional grecolatina era en realidad un arma de los legisladores y gobernantes para manejar al pueblo (M14). Los cristianos se verán a sí mismos con frecuencia como liberadores del temor a dioses y demonios (que para ellos se confunden, en definitiva, en una única categoría).

Entre los siglos III y IV, el autor eclesiástico Eusebio de Cesarea toma la pluma para loar (de forma que los historiadores posteriores han juzgado muy poco escrupulosa con la verdad de los hechos) el reinado de Constantino (306-337), gran benefactor del cristianismo. En dos de sus obras, la *Vida de Constantino* y *Sobre los elogios a Constantino*, repite el siguiente pasaje sobre una de las medidas que cree plausibles de su gobierno, la profanación sistemática de las estatuas de los dioses (M29A=M29C):

ἐπειδὴ γὰρ συνεῖδε μάτην δειμαίνοντα νηπίων δίκην ἀφρόνων τὰ πλήθη τῆς πλάνης τὰ μορμολύκεια ὕλᾳ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεπλασμένα, καὶ ταῦτα ἐκποδὼν ὀετο δεῖν ἄρασθαι ὥσπερ τινὰ λίθων ἐγκόμματα τοῖς ἐν σκότῳ βαδίζουσι πρὸ τῶν ποδῶν ἐρριμμένα, λείαν τε καὶ ὁμαλὴν τοῦ λοιποῦ τὴν βασιλικὴν τοῖς πᾶσιν ἀναπετάσαι πορείαν.

En efecto, tan pronto comprendió que las multitudes temían vanamente, como niños sin juicio, a esos μορμολυκεῖα de error moldeados en oro y plata, juzgó preciso quitarlos de en medio como si fueran unos trozos de piedra arrojados a los pies de quienes caminan en la oscuridad, y abrir una vía regia llana y lisa en lo sucesivo para todos.

Según cuenta Eusebio, Constantino ordenó sacar de los templos las estatuas, despojarlas de sus ornamentos, exponerlas desnudas a la visión de los fieles, arrancar las partes que parecieran valiosas para fundirlas y dejar el despojo de la estatua a los devotos como recuerdo de su vergüenza.

Desde el punto de vista del biógrafo, se trata de liberar al pueblo de su terror supersticioso hacia los ídolos: una lectura moderna nota, por el contrario, cómo desde el poder se pisotean sin miramientos los sentimientos religiosos populares, con un interés económico evidente (fundir el oro y la plata de las estatuas).

17.2. El temor al poder mundano.

El mismo Eusebio, en otro pasaje de *Sobre los elogios a Constantino*, nos habla del temor que infundía al pueblo alienado la coronación del emperador liberador, él mismo un μορμολυκεῖον (M29B):

ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὑπηκόων δορυφορίαν, μυριάδας στρατοπέδων, ὁπλιτῶν πεζῶν τε ὁμοῦ καὶ ἱππικῶν δοῦλα καὶ ὑπήκοα πλήθη οὐδαμῶς ὁρῶν καταπλήττεται, οὐδ' ἐπὶ τῇ τούτων ἀρχῇ τυφοῦται, στρέφων εἰς αὐτὸν τὴν διάνοιαν τήν <τε> κοινὴν ἁπάντων φύσιν καὶ παρ' ἑαυτῷ βλέπων. ἐσθῆτά γε μὴν χρυσοῇφῇ ποικίλοις ἄνθεσιν ἐξυφασμένην ἁλουργίδα τε βασιλικὴν σὺν αὐτῷ διαδήματι γελᾷ τοὺς πολλοὺς θεώμενος ἐκπεπληγμένους καὶ τὸ φάντασμα κομιδῇ νηπίων δίκην οἔόν τι μορμολύκειον θειάζοντας· οὐδαμῶς <δ'> αὐτὸς τὰ ὅμοια πεπονθὼς τῇ ψυχῇ δι' ἐπιστήμην τοῦ θείου περίβλημα σωφροσύνᾳ καὶ δικαιοσύνᾳ εὐσεβείᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς ἀρεταῖς πεποικιλμένον τὸν ἐπ' ἀληθείας πρέποντα βασιλεῖ κόσμον περιτίθησιν.

Pero cuando ve la escolta de sus súbditos, sus ejércitos sin número, las multitudes de soldados, tanto de a pie como de a caballo, serviles y obedientes, de ningún modo se queda atónito, ni se ciega con el poderío de aquello, puesto que vuelve su pensamiento y ve también en sí mismo la naturaleza común a todos. Se ríe de su vestimenta hilada en oro y entretejida con flores variopintas, y de la púrpura imperial con la diadema misma, viendo a los muchos pasmados al contemplar su aparición, enteramente a manera de niños chicos, como si fuera un

μορμολυκεῖον. Sin experimentar él mismo en modo alguno sentimientos de tal especie, en el alma se ciñe, mediante el conocimiento de lo divino, un atavío adornado con la templanza y la justicia y la devoción y el resto de las virtudes, como cuadra en verdad a un soberano.

Según nos lo presenta Teodoreto (M44B), San Ambrosio, en sus enfrentamientos con Valentiniano II de los que ya hemos hablado, dará en cambio pruebas de que el sabio no comparte este temor popular al poder del Emperador y sus ejércitos: a él no le dan más miedo que los μορμολυκεῖα de los niños.

17.3. El temor a las fieras.

Un diagnóstico de orientación similar al de Estrabón sobre el infantilismo generalizado de la mayoría aparece en el autor eclesiástico Teodoreto: trata el sacerdote sobre las fieras (τὰ θηρία), y escribe (M44C):

Διὰ τί τὰ θηρία καὶ τὰ ἑρπετὰ πεποίηκεν ὁ Θεός

Δεῖται τὰ παιδία καὶ μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καὶ ῥάβδων· καὶ τοῖς μὲν αὐτὰ δεδιττόμεθα, τοῖς δὲ καὶ παιδεύομεν· ἑκάτερα δὲ δρῶμεν, πᾶσαν αὐτοῖς εὖταξίαν πραγματευόμενοι. ἐπειδὴ τοίνυν προῄδει ἡμᾶς ὁ δεσπότης Θεὸς εἰς ῥαθυμίαν ἐκκλίνοντας οἷον ἱμάντας τινὰς καὶ μορμολυκεῖα προκατεσκεύασε τὰ θηρία, ἵνα τούτοις ἡμᾶς δεδιττόμενος , πρὸς ἑαυτὸν ἕλκᾳ, καὶ καλεῖν εἰς συμμαχιὰν παρασκευάζᾳ. ἀλλ' ὥσπερ οἱ τέλειοι καὶ τῶν μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καταφρονοῦσιν, οὕτως οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς· καὶ γὰρ τῷ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας παρεστήκει τὰ θηρία τὴν δουλείαν ὁμολογοῦντα, καὶ τῷ Νῶε πάλιν εἰς τὴν κιβωτὸν εἰσιόντι, δίκην προβάτων καὶ λέων ἠκολούθει καὶ πάρδαλις καὶ τῶν ἑρπετῶν τὰ πικρότατα.

Por qué hizo Dios a las fieras y a las serpientes.

Precisan los niños de espantajos y frenos y varas. Y con unas cosas los asustamos, y con otras los educamos. Y lo uno y lo otro lo hacemos procurándoles toda clase de instrucción. Toda vez que el Señor Dios velaba por nosotros, que nos inclinamos por la despreocupación, a modo de frenos y de espantajos dispuso previsoramente a las fieras, para, aterrándonos con ellas, atraernos hacia él, y procurar llamarnos a la alianza. Pero del mismo modo que los adultos desprecian tanto los espantajos como los frenos, así los pupilos de la

virtud no temen los ataques de las fieras. Pues también a Adán antes del pecado las fieras se acercaban, reconociendo su servidumbre, y también a Noé, cuando entró en el arca, a manera de corderos lo seguían incluso el león y la pantera y las más crueles de las serpientes.

Como Estrabón, Teodoreto establece una diferencia entre un grupo minoritario e ilustrado («los pupilos de la virtud»: οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι) y la mayoría de la población. Los primeros desprecian los ataques de las fieras del mismo modo que los adultos (οἱ τέλειοι) desprecian a los μορμολυκεῖα infantiles. Los segundos, según queda implícito, pese a ser adultos, siguen temiendo a las fieras, que en definitiva son un μορμολυκεῖον con el que el Padre por excelencia (Dios) asusta a sus hijos traviesos.

Es interesante destacar que el término que Teodoreto utiliza para adulto (τέλειος) está formado sobre la misma raíz de τέλος («final, cumplimiento»), τελέω («cumplir, terminar, iniciar en los misterios») y τελετή («ceremonia religiosa, Misterio»). Haya o no un ritual religioso explícito en el que intervenga el enfrentamiento del iniciando con una personificación de los terrores infantiles y liminares, el paso a la condición adulta se considera como el término de una etapa cuyos objetos (juguetes), prácticas (los juegos infantiles) y creencias (μορμολυκεῖα) deben quedar atrás.

En el planteamiento de Teodoreto, son el conocimiento de la Verdad revelada y la práctica de la virtud quienes hacen al hombre realmente cumplido o perfecto (τέλειος), de modo que se hace digno del Padre y este ya no precisa aterrarlo con la amenaza de las fieras. Por el contrario, cuando san Juan Crisóstomo acusa a los judíos de meter miedo con sus sinagogas a algunos cristianos, el objeto de su preocupación son los fieles «imperfectos» o «menos cumplidos» (οἱ ἀτελέστεροι τῶν Χριστιανῶν), los que no han sido objeto de una instrucción e iniciación cristiana suficiente (M39D).

17.4. El temor a Dios como μορμολυκεῖον.

Los autores eclesiásticos atacarán también a quienes se muestran piadosos por temor al castigo de Dios, porque lo conciben al modo de un μορμολυκεῖον. Hipólito llega a acusar a Platón, como representante superior del pensamiento griego, de haber confundido al Dios verdadero con los espantajos infantiles (M28A):

> Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλοὶ λίαν οἱ παρ' Ἕλλησι περὶ Θεοῦ λέγειν ἐπαγγελλόμενοι, Θεὸν δὲ τὸ καθ' ὅλου μὴ ἐγνωκότες, οὐχὶ δὲ καὶ ἐξειπόντες .... Εἷς δὲ ὁ τούτων παρὰ πᾶσι σοφώτερος κριθεὶς νενόμισται Πλάτων· ὃς καὶ περὶ Θεοῦ καὶ ψυχῆς καὶ κτίσεως ἐπεχείρησε λέγειν. Πρὸς τοῦτον ἡμῖν ἡ ἅμιλλα γινέσθω τῶν λόγων, τὸν καὶ πάντων νομιζόμενον παρ' Ἕλλησι θεοσεβέστατόν τε καὶ

ἀληθέστερον. Οῆ φανέντος ἠγνοηκέναι Θεὸν καὶ τὴν τούτου δημιουργίαν, ἀνάγκη τοὺς λοιποὺς συγχωρεῖν εἰς μορμολύκεια συμφύρεσθαι καὶ τερατεύεσθαι· καὶ οὕτως ἡμεῖς ἐπιδείξομεν τίς Θεὸς ἀληθινὸς καὶ ἡ τούτου δημιουργία.

Pero ya que son muchos en demasía los que entre los griegos se han dedicado a hablar sobre Dios, sin conocerlo sin embargo en absoluto, y sin expresarse tampoco con claridad... Y a uno de esto entre todos se le tiene considerado como más sabio, a Platón; el cual también se aplicó a hablar acerca de Dios y del alma y de la creación. Tengamos, pues, una confrontación de argumentos con este, al que se considera también de entre todos los griegos el más piadoso y veraz; puesto que es manifiesto que este no conoció a Dios ni a su obra, fuerza es que los demás coincidan en confundirlo con espantajos y fingir portentos. Y así mostraremos nosotros quién es el Dios verdadero y su obra.

Esta concepción equivocada, que Hipólito achaca (con notoria injusticia) al filósofo griego, es común entre los cristianos menos instruidos, a los que el eclesiástico del siglo IV Dídimo el Ciego encuentra preciso explicarles por dos veces que el temor de Dios (φόβος τοῦ Θεοῦ) no debe entenderse como un traslado de sus miedos infantiles hacia un objeto de temor más elevado:

«φοβήθητε τὸν κύριον, πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ». ἐπείπερ «οὐκ ἔσ[τ]ιν ὑστέρημα τοῖς φοβουμένοις αὐτόν», ἵνα ἀνενλιπεῖς γέν<η>σθε, φοβήθητε αὐτὸν τὸν θεόν. καὶ οὔκ ἐστίν γε παθητ[ικό]ς, ὡς ε[ἶ]πον, ὁ τοῦ θεοῦ φόβος , ἀλλὰ σεβασμῷ ἴσος , εὐλαβείᾳ ἴσος . ὅταν φαντασίαν θεοῦ λάβωμεν, εὐθέως φόβος ἐπαύξεται, εὐλάβεια παραγίνεται· οὐ γὰρ οὕτω φοβούμεθα ὡς δεδιττόμενοι αὐτόν, οὐχ ὡς μορμο|λυ<κ>εῖόν τι, ἀλλ' ὡς σεβάσμιον ὑπερβάλλον. (M35A)

«Temed al Señor vosotros, todos sus santos». Puesto que «no pasan necesidad quienes Lo temen», para que seáis libres de faltas, temed a Dios. Y no es, en verdad, como dije, pasivo el temor de Dios, sino igual a veneración, igual a reverencia. Cuando captamos una manifestación de Dios, de inmediato el miedo se acrece, y se presenta la reverencia. Pues no lo tememos como asustados de él, no como a un μορμολυκεῖον, sino como veneración extraordinaria.

καὶ λοιπὸν φόβον λαμβάνομεν θεοῦ. ὁ φόβος τοῦ θεοῦ οὔκ ἐστιν παθητικός, οὔκ ἐστιν τρόπον τινὰ μορμολυκεῖον. ἐάν τις φοβῆται ἕνεκα τοῦ μὴ κολασθῆναι καὶ διὰ τοῦτο μὴ πράττῃ τὸ κακόν, οὔκ ἐστιν τέλειος φόβος . (M35B)

Y, en fin, tememos a Dios. Pues el temor de Dios no es pasivo, no es a modo de μορμολυκεῖον. Y si uno teme por no ser castigado y por eso no hace el mal, no es temor cabal.

Hay, pues, un temor infantil, pasivo, el miedo a los μορμολυκεῖα, y un temor cabal o «perfecto» (τέλειος), el temor adulto a la divinidad: Dídimo se niega, comprensiblemente, a ver en el último una continuidad del primero.

El temor al castigo divino era un tema candente en un momento en el que muchos cristianos de origen judío temían aún incumplir los preceptos mosaicos, por más que esto hubieran quedado en gran medida obsoletos según los predicadores de la nueva religión. En el siglo II, Clemente Alejandrino comenta así el significado de νήπιον en las epístolas paulinas (M25D):

Δύο γὰρ σημαίνει τὸ νήπιον. «᾽Επειδὴ γέγονα, φησίν, ἀνήρ», πάλιν ὁ Παῦλος λέγει, «κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου». Οὐχ ἡλικίας μέγεθος ἀτελές, ἀλλ' οὐδὲ μὴν χρόνου μέτρον ὡρισμένον, ἀλλ' οὐδὲ ἀνδρικῶν καὶ ἐντελεστέρων μαθημάτων διδαχὰς ἄλλας ἀπορρήτους αἰνίττεται, τὴν νηπιότητα ὑπερόριον ἀποστέλλων ὁ καταργεῖν αὐτὴν ὁμολογῶν ἀπόστολος , ἀλλὰ νηπίους μὲν τοὺς ἐν νόμῳ λέγει, οἳ τῷ φόβῳ, καθάπερ οἱ παῖδες τοῖς μορμολυκείοις, ἐκταράττονται, ἄνδρας δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν·δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν· οἳ πεπιστεύκαμεν ἑκουσίῳ προαιρέσει σ῾ζόμενοι, ἐμφρόνως, οὐκ ἀφρόνως, δεδιττόμενοι τῷ φόβῳ.

Pues dos significados tiene la palabra νήπιον. «Cuando me hice hombre», dice de nuevo Pablo, «abandoné las niñerías» [I Cor. 13: 12]*. El apóstol, que confiesa haber dejado a un lado la puerilidad, no está rechazando el escaso número de años, ni tampoco una medida determinada del tiempo, ni alude tampoco a otras enseñanzas secretas distintas referentes a conocimientos propios de hombres y más perfectos, sino que llama* niños *a los que viven dentro de la Ley, perturbados por el miedo, como los niños por los μορμολυκεῖα, y denomina* hombres *a los que obedecen a la Palabra y son dueños de sí mismos: los que hemos creído, y nos salvamos por elección voluntaria, atemorizados juiciosamente, no sin juicio, por el miedo.*

Los autores eclesiásticos tienen ante sí una labor difícil: de un lado, combaten que se tema a Dios insensatamente (ἀφρόνως) como a un gran espantajo (μορμολυκεῖον); de otro, preconizan el «temor de Dios», entendido como respeto reverente que se rinde

juiciosamente (ἐμφρονῶς) a su grandeza. De un lado, tienen que ser fieles a la defensa evangélica de la inocencia y la niñez; del otro, no renuncian a presentarse a sí mismos como adultos verdaderos y a los judíos o judaizantes como víctimas de la puerilidad.

17.5. El temor a la Ley mosaica.

La relación con lo que terminará llamándose Antiguo Testamento es también un punto candente: si el texto que acabamos de ver enfatiza lo ridículo del temor a la Ley, san Juan Crisóstomo, en diálogo imaginario con san Pablo, se siente en la necesidad de matizar la vigencia de la Revelación anterior al Evangelio, insistiendo en la identidad entre el Dios judío y el cristiano:

> Εἰ γὰρ μή ἐστιν ὁ αὐτὸς Θεὸς τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς, ὁ καὶ ἐκεῖνα νουθετήσας, καὶ ταῦτα μέλλων διατυποῦν, περιττῶς μοι ταῦτα λέγει, ὁ Παῦλε, καὶ φόβον οὐδένα τοῖς ἀκροαταῖς ἐντίθης. Δύναται γὰρ ὁ ἀκούων λέγειν, ὅτι εἰ ἕτερος ἐκεῖνός ἐστι Θεὸς, καὶ ἕτερος οῆτος , οὐ πάντως οὗτος κατὰ τὴν ἐκείνου κρινεῖ γνώμην, οὐδὲ τοῖς αὐτοῖς πείθεται νόμοις. Τί γὰρ, εἰ τῷ τῆς Παλαιᾶς Θεῷ πάντας ἔδοξε κολάσαι καὶ τιμωρήσασθαι, τί μορμολύττεις καὶ ἐκφοβεῖς; Ἕτερον ἔχω Δεσπότην τὸν μέλλοντά με κρίνειν. Ὥστε εἰ ἕτερος ἦν ὁ τῆς Παλαιᾶς, καὶ ἕτερος ὁ τῆς Καινῆς, τοὐναντίον, ὅπερ ἐβούλετο, ὁ Παῦλος ἐποίησεν· οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἐφόβησε τὸν ἀκούοντα, ἀλλὰ καὶ πάσης ἀγωνίας καὶ δέους ἀπήλλαξεν· ὅπερ οὐδὲ τῶν τυχόντων ἀνθρώπων καὶ σφόδρα ἀνοήτων τις ἔπαθεν ἄν, μήτι γε Παῦλος ὁ τοσαύτης γέμων σοφίας. Ὅθεν δῆλον, ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστι Θεὸς ὁ καὶ τοὺς Ἰουδαίους ἐπὶ τῆς ἐρήμου καταστρώσας, καὶ ἡμῶν τοὺς ἁμαρτάνοντας κολάζειν μέλλων.
>
> *Si no es el mismo Dios el del Antiguo y el del Nuevo Testamento, el que advirtió aquellas cosas, y el que va a dar forma a estas, en vano me dices, Pablo, estas cosas, y ningún temor infundes a los discípulos. Pues bien puede decir el que lo oiga que, si uno es aquel Dios y otro este, de ningún modo este se rige según el criterio de aquel, y no obedece a las mismas leyes. Pues, ¿qué si al Dios del Antiguo Testamento le pareció conveniente condenar y castigar a todos?; ¿a santo de qué me asustas y me aterras? Otro Señor tengo que será el que me juzgue. De modo que, si el del Antiguo Testamento fuera uno y otro el del Nuevo, entonces Pablo hizo lo contrario de lo que quería. Pues no solo no asustó al que le oye, sino que le liberó de toda angustia y temor. Pues ni siquiera uno de los hombres más sin seso lo admitiría; menos aún Pablo, lleno de tamaña sapiencia. Por lo cual es evidente que uno y el mismo es el Dios que dispersó a*

los judíos por el desierto y el que va a condenar a los que pequen de entre nosotros.

Es decir: aunque a ratos pueda parecer otra cosa, los representantes ilustrados del cristianismo no renuncian a atemorizar a sus catecúmenos: lo que les preocupa es que sus amenazas no sean, como las de los μορμολυκεῖα, vanas, sino que estén fundamentadas en la Revelación.

17.6. El temor a la Teología.

La imagen que los Padres de la Iglesia no desean dar de sí mismos, la proyectan en cambio sin misericordia sobre los heresiarcas, disidentes religiosos tempranos: como hemos visto, se les acusa de usar sus sofismas para intentar asustar (apabullar, en realidad) a los cristianos menos instruidos. Un ejemplo de estas acusaciones nos lo da Gregorio Nacianceno en su homilía antiarriana contra Eunomio *Sobre el Hijo* (M33):

> πῶς οὖν οὐ συνάναρχα, εἰ συναίδια ὅτι ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνον. τὸ μὲν γὰρ ἄναρχον, καὶ ἀίδιον· τὸ ἀίδιον δέ, οὐ πάντως ἄναρχον, ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν πατέρα. οὐκ ἄναρχα οὖν τῷ αἰτί῾· δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστιν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος . καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ, κἂν σὺ μορμολύττῃ τοὺς ἁπλουστέρους· οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος .
>
> *¿Cómo no van a ser* (el Hijo y el Espíritu Santo) *también sin principio, si son coeternos? Porque proceden de Aquel, aunque no son posteriores a Aquel. Pues lo que no tiene principio es también eterno, pero lo que es eterno no carece necesariamente de principio, mientras se apunte como principio al Padre. No carecen de principio por lo que toca a la causa: pero es que es evidente que la causa no es necesariamente más antigua que aquello de lo que es causa: en efecto, el sol no es más antiguo que la luz. Y sin embargo, carecen de principio en lo tocante al tiempo, por más que tú intimides a los más simples. Pues no están sometidas al tiempo aquellas cosas a partir de las cuales surge el tiempo.*

La idea de que Eunomio y sus seguidores arrianos, opuestos a la doctrina de la Sagrada Trinidad, intentan asustar a los fieles, como si fueran niños, con sus torcidos razonamientos aparece también en las obras polémicas de Basilio de Cesarea (M32E) y Gregorio de Nisa (M36A, M36B): constituye, pues, un lugar común en la retórica militante trinitaria.

17.7. El temor a la Verdad.

A su vez, los herejes, que intentan asustar con sus mentiras, reaccionan como niños asustados ante los signos de la Verdad: por ejemplo, de Nestorio, que distinguía radicalmente al Jesús humano del Cristo divino, nos cuenta Sócrates Escolástico, historiador del siglo V, que el epíteto de María «Madre de Dios» le hacía reaccionar como un μορμολυκεῖον (M45):

> Οὔ μοι δοκεῖ ὁ Νεστόριος οὔτε τὸν Σαμοσατέα Παῦλον ζηλῶν οὔτε μὴν Φωτεινὸν, μηδ' ὅλως ψιλὸν ἄνθρωπον λέγειν τὸν Κύριον· ἀλλὰ τὴν λέξιν μόνην ὡς τὰ μορμολύκια πεφόβηται.
>
> *No me parece que Nestorio fuera seguidor ni de Pablo de Samosata ni de Fotino, ni que en resumidas cuentas considerase un mero hombre al Señor: pero temía a la sola palabra* Theotokos *como a los μορμολυκεῖα.*

En el extremo contrario al de Nestorio, los jacobitas, monofisitas sirios combatidos por Juan Damasceno entre los siglos VII y VIII, rehuían el número dos (el de las dos naturalezas de Cristo) como si fuera un espantajo (τὸν ἀριθμὸν ὥσπερ τι μορμολύκειον φεύγετε: M51B). Reacciones similares atribuye Gregorio de Nisa a Eunomio, que, defensor de la idea de que Dios era algo fundamentalmente sencillo, reaccionaba aparatosamente contra los esfuerzos de los teólogos por elaborar un vocabulario de neologismos especializados para hablar sobre Él, como si se tratase de algo terrible y horripilante (φοβερόν τε καὶ φρικῶδες: M36C).

VII.2. ¿Cómo ataca Mormo? ¿Cómo actúan los μορμολυκεῖα?

18. El ataque de Mormo.

Una vez que Mormo se presentaba para dar cuenta de algún niño travieso, ¿qué es lo que hacía con él? Los textos apenas nos responden si los interrogamos sobre este punto: examinemos, no obstante, lo que nos dicen.

18.1. Mormo muerde.

En el idilio décimoquinto del poeta helenístico Teócrito, Praxínoa, una madre que va a salir a la calle se dirige así a su sirvienta (M12):

τὠμπέχονον φέρε μοι καὶ τὰν θολίαν· κατὰ κόσμον
ἀμφίθες. οὐκ ἀξῶ τυ, τέκνον. Μορμώ, δάκνει ἵππος .
δάκρυ' ὅσσα θέλεὶ, χωλὸν δ' οὐ δεῖ τυ γενέσθαι.

Tráeme el manto y el sombrero. Con esmero
pónmelo. No te llevaré, hijo. Mormo, muerde el caballo.
Llora cuanto quieras, pero no hace falta que te quedes cojo.

La madre asusta a su niño con Mormo, el monstruo que muerde: pero la amenaza real es la del caballo, que puede dejar cojo al niño con una coz[908]. Me parece aventurado pensar, como sugiere Johnston (1999: 182), que tenemos aquí una Mormo-yegua, del mismo modo que en Mormólice tendríamos una Mormo-loba. Más bien, «Mormo, muerde» parece haber sido una frase hecha con la que las madres señalaban cualquier cosa de la que querían apartar a sus hijos (cf. el español *caca* usado con idéntica finalidad): Teócrito da un giro al atribuir la mordedura no a Mormo sino al caballo, término real de los temores maternos[909]. Aun así, en el recuerdo de algunos lectores lo que queda es el proverbio, «Mormo muerde»:

φησὶ δὲ καὶ Θεόκριτος Μορμὼ δάκνει (M23)

Y dice Teócrito: «Mormo muerde»

o incluso se convierte la constatación en una orden autolesiva:

καὶ ὁ Θεόκριτος Μορμὼ δάκνε με.

[908] No me parece fundamentada la interpretación de Grimal (1989 s.v. *Mormo*), según la cual dejar cojos a los niños era un rasgo característico de Mormo.
[909] En castellano contamos con un giro contrario pero simétrico: para animar a alguien a tocar algo le aclaramos: «no tengas miedo, que no muerde».

Y Teócrito (dice): «Mormo, muérdeme».

Que la mordedura de Mormo era proverbial lo sabemos por varias fuentes. Cuando Epicteto quiere convencernos de que la muerte no debe inspirarnos temor escribe (M17):

> θάνατος τί ἐστιν μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει.
>
> *¿Qué es la muerte? Un μορμολυκεῖον. Dale la vuelta y examínalo: mira, no muerde.*

Más claro aún es el testimonio de Teodoro Hirtaceno, un autor del siglo XV, que en referencia al pasaje de Teócrito escribe (M60):

> Μορμὼ δάκνει, φησὶν ἡ παροιμία· ἐγὼ δὲ μικρὸν ὑπαλλάξας φαίην ἂν· Ἵππος δάκνει. καίτοι βοῒ μὲν φύσις κερατίζειν, ἵππῳ δὲ λακτίζειν, ὥσπερ ἄρα μορμοῖ δάκνειν.
>
> *Mormo muerde, dice el refrán. Y yo, cambiándolo un poco, diría: «El caballo muerde». Y en verdad es naturaleza del toro el cornear, y del caballo el cocear, como de Mormo el morder.*

El razonamiento es confuso, pero de lo que no deja duda el texto es del carácter proverbial de la expresión, que se corresponde con la naturaleza mordaz de Mormo.

18.2. Mormo devora.

En la brevísima leyenda etiológica sobre Mormo que nos ha conservado el escoliasta a Aristides (M23), esta mata a sus hijos devorándolos:

> ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν.

Dado que la función de este tipo de historias es justificar lo actual a partir de su precedente mítico o legendario, parece bastante razonable suponer que del mismo modo en que devoró a sus hijos, se esperaba que Mormo devorase a los niños traviesos, como lo hacían también Lamia (→L§117.2) y la Empusa u Onoscélide (→E§45.2).

18.3. La visión de Mormo aterroriza y deja sin habla.

¿Podía Mormo presentarse verdaderamente a hacerse cargo de sus víctimas? La

evocación que hace Erina de su infancia (M10) es, desde este punto de vista, bastante enigmática:

> αἳ μικραῖς τ[όκα νῶιν ὅσο]ν φόβον ἄγαγε Μο[ρμ]ώ,
> [τᾶ]ς ἐν μὲν κο[ρυφᾷ μεγάλα ὦ]ατα· ποσσὶ δ᾽ ἐφοίτη
> τέ]τρ[α]σιν ἐκ δ᾽ [ἑτέρας ἑτέραν] μετεβάλλετ᾽ ὀπωπάν.
>
> *De pequeñas, entonces, ¡qué miedo nos daba Mormo,*
> *sus grandes orejas en la cabeza! Y a cuatro patas*
> *iba y venía y cambiaba de una a otra apariencia.*

La mención del poder de Mormo para cambiar de forma parece excluir cualquier superchería de los adultos para engañar a las niñas: ¿está Erina, sencillamente, recordando cómo se representaba a Mormo, según se la habían descrito sus mayores y el impulso de su propia imaginación?

En cualquier caso, no faltaban quienes estaban dispuestos a «hacer de Mormo», colocándose una máscara aterradora, agitando un saco o algún otro objeto inusitado. Basilio de Cesarea habla de los μορμολυκεῖα como algo que las madres y nodrizas «agitaban» (¿figurada? ¿literalmente?) ante los niños (M32C = M32D):

> Μή με νομίσας, ὥσπερ μητέρα τινὰ ἢ τροφὸν, ψευδῆ σοι μορμολύκεια ἐπισείειν, ὥσπερ ἐκεῖναι ποιεῖν περὶ τοὺς νηπίους τῶν παίδων εἰώθασιν· ὅταν θρηνῶσιν ἄτακτα καὶ ἀπέραντα, δι' ἐπιπλάστων διηγημάτων κατασιγάζουσιν.
>
> *No pienses que yo, como una madre o nodriza, agito ante ti falsos μορμολυκεῖα, como aquellas suelen hacer con los niños chicos, cuando se lamentan de que son revoltosos y sin freno, y los hacen callar con historias inventadas.*

En la descripción de san Juan Crisóstomo no cabe duda de que hay algo más que palabras: los esclavos malévolos muestran máscaras terroríficas a los niños, que en su inocencia las encuentran espeluznantes (M39D):

> Καθάπερ γὰρ τοῖς παιδίοις ἐκείνοις προσωπεῖα δεικνύντες φοβερὰ καὶ καταγέλαστα τῶν μιαρῶν οἰκετῶν πολλοὶ (οὐ γάρ ἐστι φύσει φοβερὰ, ἀλλὰ διὰ τὸ εᾠτελὲς τῆς διανοίας τοιαῦτα φαίνεται) πολὺν κινοῦσι γέλωτα· οὕτω δὴ καὶ τοὺς ἀτελεστέρους τῶν Χριστιανῶν μορμολύττονται Ἰουδαῖοι.

Pues como muchos de los criados malvados enseñando a aquellos niños máscaras terribles y grotescas (pues no son por naturaleza terribles, pero se lo parecen por lo sencillo de su entendimiento) se ríen sobremanera, así en verdad también asustan los judíos a los cristianos menos instruidos.

El enmascarado da, así, vida al personaje sobrenatural cuyas facciones reproduce la máscara: la visión aterra al niño, que cree estar ante Mormo. De nuevo, los paralelos que nos ofrece la etnología ayudan a valorar mejor, en lo similar y en lo distante, los datos griegos: entre los indios Hopi de Arizona, por ejemplo, los enmascarados (Kachina) se consideran cabalmente encarnación de los seres sobrenaturales que raptan y devoran a los niños para proceder a su iniciación[910]. En Grecia, lo que se presta a un ritual sagrado aparece como mera pantomima, movida a veces por un prurito educativo y otras, como en el caso de los esclavos de los que habla san Juan Crisóstomo, por pura y simple maldad. Tras la máscara, alguien actúa: los textos apuntan a veces a mujeres en general (M8D-1), otras a la madre del niño (M12). Para algunos se trata de viejas (M25C), en especial de ciertas viejucas borrachas (γραϊδία μεθυοῦσαι: M39C), cuyos fines, como los de los esclavos ya citados, no parecen muy nobles. En un nivel más sofisticado, como nos cuenta Estrabón, los legisladores y filósofos juegan al mismo juego con la parte menos preparada (y mayoritaria) del pueblo. Que también en esta modalidad política del *bu* quepa sospechar en el *aterrador* o *terrorista* turbiedad de intenciones es cosa que el honrado historiador no parece haber considerado.

[910] «When wearing the masks the men are considered to be the actual spirit. (...) An important part of the kachinas role within the community is to teach appropriate behavior. Men wearing kachina masks are the ones who punish children for inappropriate acts. To the children, the men are actually kachinas. In this way not only are they taught appropriate behavior, but also the consequences of unacceptable behavior. After the children reach a certain age, the men will reveal their true identities. This is the child's first step towards initiation into the society» (Charlton 2002).

ACO

1. Panorama de los testimonios.

Probablemente, Aco nunca fue una asustachicos, sino un personaje de estupidez proverbial (al estilo de los españoles Abundio, Pinito o Carracuca[911], o del también griego Margites[912]), que se les ponía a los niños como ejemplo negativo cuando se portaban de forma insensata. Todos los testimonios que conservamos sobre ella así lo dan a entender: sólo un texto de Plutarco (A4A) ha permitido suponer a sucesivas generaciones de estudiosos que se trataba de una asustachicos[913]. Sin embargo, incluso ese texto, como argumenta persuasivamente Winkler (1982), puede entenderse perfectamente partiendo de la estupidez proverbial de Aco, y no de su carácter supuestamente espeluznante, que por lo demás no aparece recogido en ningún texto antiguo.

Puesto que, sin embargo, el texto de Plutarco se ha entendido generalmente como una referencia al papel de Aco (y de otra compañera, Alfito) como asustachicos, no es posible ni deseable obviar sin más la adscripción tradicional de Aco al grupo de las ogresas. Teniendo en cuenta la disparidad de criterios en la interpretación del pasaje plutarqueo, creo preferible examinar en detalle lo que sabemos del personaje, antes de inclinarnos finalmente por una de las dos posibilidades.

Aco aparece por vez primera en los textos, por desgracia perdidos, de dos cómicos atenienses, Anfis (A1) y Hermipo (A2): el primero le dedicó una comedia que llevaba su nombre, *Aco*, y el segundo la presentó también como personaje. Junto a este nombre propio aparece registrado, por primera vez en Platón (A3), un verbo ἀκκίζομαι, literalmente «obrar como Aco»: Platón, en referencia a Gorgias, lo utiliza con el sentido de «hacerse el bobo, fingir estupidez, simular que no se comprende»; más tarde se utilizará también con el sentido de «fingir inocencia o pudor».

Es gracias a los escolios y comentarios a Platón (A3A, A3B, A3C), a los paremiógrafos (A4B, A6), a los lexicógrafos (A5, A7, A8, A9, A10, A12, A13, A15, A16) y eruditos en general (A11, A14) que conservamos alguna información sobre Aco: para explicar el origen del verbo ἀκκίζομαι (A3A, A3B, A3C, A9, A10A, A12C, A13, A15A, A16) o μακκοᾶν (A15B), o del sustantivo ἀκκισμός (A12A); por qué se insultaba a alguien llamándole Aco (A4B, A5, A6, A8, A10B) o se comparaba a los tontos con ella, se tomaron el trabajo de explicarnos que su estupidez era tanta que hablaba con su propia imagen en el espejo, creyendo que conversaba con alguna otra mujer (A3A, A4B, A5, A6, A10B, A14, A15A, A15B); que en una ocasión, víctima del

[911] «Eres más tonto que Abundio» (o «que Pinito», «que Carracuca») son expresiones comunes en castellano (cf. *Le Vieux Coq* 2009, *Coplas antiguas* 2003).

[912] El poema *Margites*, compuesto en el siglo VII o VI y atribuido a Homero, narraba la historia del tonto proverbial del mismo nombre, de la que por desgracia apenas conservamos nada; en la *Poética* (4. 7), Aristóteles nos dice que tuvo una gran influencia en la comedia ática: el *Margites* fue a la comedia lo que la *Ilíada* y la *Odisea* a la tragedia. El personaje cómico de Aco tiene, pues, un precedente o modelo ineludible en Margites. V. la traducción de los fragmentos del poema y su comentario en *Fragmentos de épica griega arcaica*¸ tr., int. y notas de Alberto Bernabé, Madrid: Gredos, 1979, pp. 386-97.

[913] Así, la consideran un *Popanz* Roscher (Roscher 1884-1937 s.v. *Akko*) y Crusius (*RE* s.v. *Akko*).

despiste, tomó un traje a medio hacer del telar y se vistió con él (A3A, A3B, A5); y que se empeñaba en golpear un clavo con una esponja (en vez de con un martillo) (A10B, A10C). Seguramente su personaje llevaba a cabo estas acciones, u otras muy similares, en las obras de Anfis (A1) y Hermipo (A2): quedaron, en cualquier caso, como ejemplos de su estupidez modélica.

2. El texto clave de Plutarco.

Frente a esta caracterización unánime e inequívoca de Aco como una boba risible e inofensiva está la lectura, indudablemente problemática, de un único texto de Plutarco (A4A): en él, el polígrafo de Queronea resume la opinión del estoico Crisipo sobre el uso torpe que se hacía del castigo divino contra los inmorales como argumento para apartar a los hombres de la injusticia. Al parecer, Crisipo sostenía que tal amenaza con el castigo divino no tenía más efecto que las historias sobre Aco y otro personaje llamado Alfito[914], con las que las mujeres intentaban convencer a sus hijos de que no emplearan mal sus ratos de ocio (κακοσχολεῖν):

> Ἐν δὲ τοῖς πρὸς αὐτὸν Πλάτωνα περὶ Δικαιοσύνης εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐνάλλεται τῷ περὶ θεῶν λόγῳ καί φησιν οὔτ' ὀρθῶς ἀποτρέπειν τῷ ἀπὸ τῶν θεῶν φόβῳ τῆς ἀδικίας τὸν Κέφαλον, εὐδιάβλητόν τ' εἶναι καὶ πρὸς τοὐναντίον ἐξάγ<ειν ἔχ>οντα πολλοὺς περισπασμοὺς καὶ πιθανότητας ἀντιπιπτούσας τὸν περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κολάσεων λόγον, ὡς οὐδὲν διαφέροντα τῆς Ἀκκοῦς καὶ τῆς Ἀλφιτοῦς, δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν.
>
> *En sus escritos contra Platón a propósito de la Justicia desde el principio* [el estoico Crisipo] *se lanza contra el razonamiento acerca de los dioses y dice que Céfalo yerra al intentar apartar de la injusticia mediante el temor de los dioses, y que el argumento sobre los castigos procedentes de la divinidad es fácil de desacreditar y resulta contraproducente, al prestarse a muchas distracciones y probabilidades contrarias entre sí, porque en nada difiere de Aco y Alfito, mediante las cuales a los niños de emplear mal su tiempo las mujeres los disuaden.*

La interpretación más común de este texto es que el castigo divino constituye una amenaza tan risible como los cuentos de Aco y Alfito con los que las madres atemorizan a sus hijos: un μορμολυκεῖον. Sin embargo, Winkler (1982) matiza, con razón, que probablemente las madres les contaban historias de Aco y Alfito no para amenazarles con

[914] Si Aco no es una asustachicos, entonces tampoco lo es Alfito, de quien fuera de este pasaje no se conoce nada.

que esas terribles ogresas (al modo de Lamia y Mormo) se los llevarían si eran malos, sino como ejemplo de lo que pasa a los que son, como Alfito y Aco, perezosos y torpes.

Para apoyar su interpretación, que me parece plausible, Winkler se ve forzado a suponer que las historias que se contaban sobre Aco no sólo tenían como finalidad hacer reír a los niños con las patochadas de aquella mujer torpísima, sino también animarles a ser chicos listos, so pena de terminar tan mal como Aco y Alfito: *Children are roused from foolish daydreaming or time-wasting* (κακοσχολεῖν) *by stories of what happened to certain bad boys and girls who did not mind their tasks* (Winkler 1982: 138). Es decir, el autor supone que en las comedias de Anfis y Hermipo, y en las sucesivas variantes de la historia de Aco, la insensatez de ésta terminaba teniendo consecuencias fatales. No tendría, desde luego, nada de extraño: recordemos si no algunos dichos chilenos que previenen sobre las consecuencias, tan hilarantes como crueles, de la estupidez:

Eres más tonto que el chancho que se fue a pedir alojamiento al matadero.

Eres más tonto que el niño que quemó la frazada para dormir más calentito.

Eres más tonto que el niño que se tiró del séptimo piso para ver si rebotaba.

Eres más tonto que el que puso la cabeza en la línea del tren para cortarse el pelo[915]*.*

Es cierto que ninguno de los textos conservados da a entender un fin tan desagradable para Aco. Sabemos, no obstante, que ser como Aco no era agradable: llamarle a alguien Aco constituía un insulto, como nos testimonian varios autores. En el centón de refranes atribuido a Plutarco (A4B) se explica así la entrada Aco:

ᾍΑκκώ: αὕτη γέγονεν ἐπὶ τῶν ἐπὶ μωρίᾳ διαβεβλημένων, ἥν φασιν ἐσοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.

Aco: Ésta cuenta entre las que son acusadas de bobería: dicen de ella que cuando se miraba en el espejo le hablaba a su imagen como si fuera otra mujer.

Suetonio (A5) dice que se aplicaba el insulto a las mujeres bobas (ἐπὶ τῆς εὐήθους γυναικός); Zenobio, que se dirigía contra quienes obraban estúpidamente (ἐπὶ τῶν μωραινόντων). El testimonio más interesante es, sin embargo, el de Hesiquio, porque en él el insulto se dirige a los niños (A8):

[915] Ejemplos tomados de *Le Vieux Coq* 2009.

ἀκκός· παράμωρος. λέγεται δὲ παιδίοις, ὡς μωροῖς

ἀκκός: *casi bobo. Y se dice a los niños cuando son tontos*[916].

Así pues, lo que los textos sugieren es que a los niños se les enseñaba no que Aco se los llevaría si eran malos, sino que no debían ser como Aco (tontos)[917]. En cualquier sociedad, los niños aprenden pronto que en la vida hay que ser espabilados, pues en caso contrario llevan las de perder: presumiblemente, en la comedia ática las demás mujeres (y quizá también los hombres) se reían de Aco, que al ponerse un traje a medio hacer iba en realidad medio desnuda, y nunca conseguía clavar un clavo por más que lo golpeaba con la esponja.

El título de la comedia de Hermipo, *Αἱ Ἀθηνᾶς Γοναί*, *La descendencia de Atenea*, y las noticias referentes a la torpeza de Aco en lo referente al manejo del telar, han dado pie a especulaciones sobre la trama de la obra: Winkler (1982: 138) recoge una sugerencia de Wilamowitz: tal vez, al modo de Aracne, la necia tejedora Aco retaba a Atenea a un concurso, y salía, por supuesto, derrotada. La hipótesis de Winkler es que, en cualquier caso, la obra de Hermipo seguía el modelo de otras posteriores que también llevan el título genérico de *La descendencia de X* (algún dios familiar): se trataría de mortales que ejemplifican el buen o mal uso de las artes asociadas a ese dios (en este caso, el hilado).

Lo que parece indudable es que el pasaje de Plutarco se entiende bien sin necesidad de entender que Aco y Alfito eran ogresas con las que las madres amenazaban a los niños: es, al menos, igualmente probable que les contasen historias de Aco y Alfito como ejemplos de lo que no se debe hacer, y de las consecuencias indeseables que siguen a ciertos compartamientos («si te portas como Aco, terminarás como ella: objeto de las risas de los demás»).

3. Las torpezas de Aco.

En la entrada de la *RE* consagrada a Aco, Crusius hizo interesantes observaciones sobre las tres acciones que los testimonios atribuyen al personaje como prueba de su estupidez. Merece la pena detenernos un momento en ellas: lo primero que llama la atención es que ningún texto recoge las tres rasgos. La historia que más presencia tiene en la tradición es la del espejo (A3A, A4B, A5, A6, A10B, A15A, A15B), seguida a mucha

[916] Intentando cuadrar este texto con la idea que se hacía de Aco como asustachicos, Schmidt, editor en 1858 de Hesiquio, propone corregir así el texto: Ἀκκὼ παρὰ μωροῖς· ἐπιλέγεται δὲ παιδίοις, ὡς «Μορμώ (δάκνει ἴννους)»; o bien ὡς σιναμώροις. Es evidente, pese al ingenio de la propuesta, que se trata de intentar que el texto diga lo que el editor cree que debe decir, cuando lo que dice tiene un sentido distinto pero totalmente coherente. Lo mismo sucede en el caso de A12A y A12B y A12C, A13 y A15A, donde se nos dice que Aco era samia Σαμίας (gen. sg.): se ha querido leer Λαμίας (v. en contra Crusius, *RE* s.v. *Akko*). Es posible que las habitantes de Samos tuvieran en Atenas fama de *paletas* poco instruidas.

[917] El insulto propiamente dicho se dirigía contra las mujeres: así en A5 se indica que el insulto se aplica a la mujer boba (ἐπὶ τῆς εὐήθους γυναικός); en A7 se define Ἀκκώ como γυνὴ εὐήθης.

distancia por la referente al vestido a medio hacer (A3A, A3B, A5) y la de la esponja y el clavo (A10B, A10C). Puesto que ningún texto recoge juntas las historias del vestido y la esponja, tal vez figurasen originariamente en fuentes distintas (¿dos comedias distintas, como las de Anfis y Hermipo?).

3.1. Hablar con el espejo.

Un escolio antiguo al *Gorgias* de Platón nos dice que Aco era tan boba que una vez se puso un vestido a medio hacer

> εἴς τε τὸ κάτοπτρον βλέπουσαν πρὸς τὴν παρ' αὐτῆς ἔμφασιν εἰς αὐτὸ γιγνομένην ὡς ἑτέρᾳ προσλαλεῖν γυναικί.
>
> *y al mirar al espejo charlaba con su propia imagen en él como si fuera otra mujer.*

El centón de proverbios atribuido a Plutarco (A4B) trae así la historia:

> Ἀκκώ: αὕτη γέγονεν ἐπὶ τῶν ἐπὶ μωρίᾳ διαβεβλημένων, ἥν φασιν ἐσοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.
>
> *Aco: Ésta cuenta entre las que son acusadas de bobería: dicen de ella que cuando se miraba en el espejo le hablaba a su imagen como si fuera otra mujer.*

Suetonio (A5), por su parte, escribe así sobre el uso de Aco como insulto:

> Ἀκκώ· ἐπὶ τῆς εὐήθους γυναικός· καὶ ἀκκίζεσθαι, τὸ μωραίνειν· ταύτην δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ καθελομένην θοιμάτιον ἀμφιέσασθαί φασιν ἡμίεργον εἴς τε τὸ κάτοπτρον ἀποβλέπουσαν ἑαυτῇ λαλεῖν ὡς ἑτέρᾳ.
>
> *«Aco». Se aplica a la mujer que es boba. Y «hacerse el tonto» es portarse de modo estúpido. Y cuentan que ésta, tomando un vestido a medio hacer del telar, se lo puso, y que cuando miraba el espejo se hablaba a sí misma como si hablara con otra.*

Zenobio (A6) escribe:

> Ἀκκώ: ἐπὶ τῶν μωραινόντων. Ἡ γὰρ Ἀκκώ γυνὴ γέγονεν ἐπὶ μωρίᾳ διαβεβομένη, ἥν φασιν ἐσοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.

«Aco»: a propósito de quienes son insensatos. Porque Aco fue una mujer famosa por su insensatez, de la cual cuentan que que cuando se miraba en el espejo hablaba con su imagen como si fuera otra mujer.

De la paremiología pasamos a las enciclopedias bizantinas. En la *Suda* (A10B) leemos:

᾿Ακκώ: γυνὴ ἐπὶ μωρίᾳ διαβαλλομένη, ἥν φασιν ἐνοπτριζομένην τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.

«Aco»: una mujer famosa por su insensatez, de la que cuentan que cuando se miraba al espejo dialogaba con su imagen como con otra mujer.

A su vez, el *Etymologicum Magnum* (A15A y A15B) recoge así la noticia:

ἀκκίζεται· τὸ μωραίνειν ἢ προσποιεῖσθαι εὐήθειαν. Εἴρεται ἀπὸ ᾿Ακκοῦς τινὸς, ἥτις ἱστορεῖται μωροτάτη γενέσθαι, ὡς καὶ τῶν κατόπτρῳ διαλέγεσθαι.

«Se hace el tonto»: el portarse como un idiota o fingir estupidez. Se dice en referencia a una tal Aco, la cual se cuenta que era estupidísima, hasta el punto de hablar con el espejo.

Juan Tzetzes compone sobre el tema un poema en versos políticos (A14), similar al que dedicó a Lamia:

Μωρὰ γυνή τις ἡ ᾿Ακκώ, ἢ κάτοπτρον κρατοῦσα
Καὶ τὴν σκιὰν τὴν ἑαυτῆς ὁρῶσα τῷ κατόπτρῳ,
῞Αλλην δοκοῦσα γυναικῶν, φιλίως προσαγόρει.
Καὶ τί σοι λέγω τὰ ᾿Ακκοῦς; πρὶν ἡμερῶν ὀλίγων
Θεράπων τοῦ Κοτέρζη τις τοῦ παντεχνοῦ τῷ οἴκῳ
Κάτοπτρον μέγα κατιδὼν καὶ σφὴν σκιὰν ἐξαίφνης
῾Ως δ᾽ οὐκ ἐδίδου λαλιάν, κενόδοξος εἴ, ἔφη,
῎Οτι οὐδ᾽ ἀποκρίνῃ μοι. τοῦτο δ᾽ ἰδόντες πόσοι,
Τούτῳ μὲν εἶπον, τί ποιεῖς; ἔτι δὲ νῦν γελῶσιν.

Una mujer estúpida era Acó: tenía un espejo
y viendo su reflejo en él como le pareciere
que aquella fuera otra mujer, le hablaba con cariño.
Y ¿a qué te cuento lo de Acó? Hace unos pocos días
un criado de Koterces, el a todas artes útil,
un gran espejo en casa vio y a su reflejo al punto

le daba charla: «vaya» —dijo— «si eres vanidoso,
que nada me respondes». Cuantos vieron tal suceso
«¿qué haces?» le dijeron; y aún se ríen todavía.

La variante con λαλεῖν es más informativa que la que trae el aséptico διαλέγεσθαι: Aco no sólo hablaba con su imagen, sino que, tomándola por una comadre de su mismo jaez, parloteaba con ella, haciendo ostentación de esa cháchara atribuida tópicamente a las mujeres que, sin duda, hacía reír a los espectadores masculinos de Anfis y Hermipo.

Crusius (*RE* s.v. *Akko*), que parte de la idea de que Aco era a la vez maligna y risible, pone algunos ejemplos, tomados del folklore alemán, para ilustrar cómo los espíritus se dejan engañar mediante espejos: se trata, nos dice, de un objeto enigmático para ellos. Cuando una Fangge[918] o un Alp se acercan peligrosamente a los mortales, éstos les enseñan un espejo, para que crean que los hombres están en compañía de otro Alp, y decidan así no entrometerse. Por otra parte, cuando un caballero deseaba derrotar a un dragón (*Lindwurm von Wurmlingen*), se adornaba con espejos: el dragón creía estar ante un semejante y se acercaba amistosamente.

Estos paralelos de la historia de Aco parecen demasiado disímiles para arrojar alguna luz sobre ella. Sin duda, es un motivo del folklore universal el engañar a los espíritus malignos usando espejos o imágenes hechas de paja, harina, lana, etc. (cf. cómo los romanos burlaban a la maligna Mania: →MA§5), o el derrotarlos volviendo contra ellos su propia imagen. Sin embargo, en el caso de Aco nadie está intentando engañarla para escapar de su amenaza: es ella misma la que muestra espontáneamente su estupidez al ser incapaz de comprender cómo funciona el espejo, del mismo modo que Margites la demuestra al no saber manejar otro instrumento cultural básico, el orinal (el personaje mete la mano en el mismo y después, incapaz de sacarla, lo rompe contra lo que en la oscuridad parece una roca... pero resulta ser la cabeza de un desdichado: *Margites*, fr. 7 Bernabé). En nuestro propio folklore hallamos referencias a gentes tan tontas que intentan pescar el reflejo de la luna en el agua (Iribarren 1956: 85-6), es decir, que otorgan, como Aco, status real a la imagen.

Esta incapacidad de Aco no podía resultar demasiado exótica a los niños, que tendrían relativamente reciente la experiencia de la perplejidad que produce a cualquier infante enfrentarse por primera vez al prodigio de su imagen reflejada. Por lo demás, aún en nuestros días es un síntoma relativamente común de ciertas enfermedades mentales el confundir la propia imagen con la de parientes cercanos; el folklore y la literatura han desarrollado también un *corpus* importante de historias sobre imágenes del espejo que se independizan, cobrando vida e identidad propias (cf. por ejemplo Ziolkowski 1980: 133-93).

[918] La *Fangge* o *Fanke* (del lat. *Fauna*) es en el folklore de los germanohablantes del sur de Suiza y el Tirol una criatura sobrenatural de los bosques, de tamaño gigantesco o diminuto, con el cuerpo completamente cubierto de pelo (Lüthi 1986: 8).

La historia del espejo es un ejemplo perfecto del desengaño que forma parte esencial del proceso de aprendizaje humano: la capacidad de diferenciar lo real de lo aparente, y de comprender el funcionamiento de instrumentos que de primeras resultan prodigiosos. Los niños deben espabilar para no ser como Aco.

3.2. El vestido a medio hilar

Sólo tres textos recogen esta historia. En unos de los escolios aristofánicos al *Gorgias* (A3A) y en Suetonio (A5), la explicación es clara y se sigue sin dificultad:

> τὸ ἀκκίζεσθαι ἐκ γυναικὸς εἰρῆσθαί φασιν Ἀκκοῦς καλουμένης, ἣν οὕτως εὐήθη λέγουσιν ὡς ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ θοἰμάτιον καθελομένην ἡμίεργον ἀμφιέσασθαι.
>
> *El hacerse el tonto dicen que se dice a partir de una mujer llamada Aco, la cual cuentan que era tan boba que tomando del telar un vestido a medio hacer se lo puso.*
>
> Ἀκκώ· ἐπὶ τῆς εὐήθους γυναικός· καὶ ἀκκίζεσθαι, τὸ μωραίνειν· ταύτην δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ καθελομένην θοιμάτιον ἀμφιέσασθαί φασιν ἡμίεργον.
>
> *Aco: Se aplica a la mujer que es boba. Y «hacerse el tonto» es portarse de modo estúpido. Y cuentan que ésta tomando un vestido a medio hacer del telar se lo puso.*

La explicación de otro de los escolios aristofánicos (A3B) es considerablemente más confusa:

> ἀκκίζειν τὸ προσποιεῖσθαι, τὸ θρύπτεσθαι, τὸ μωραίνειν· πέπλασται δὲ ἡ λέξις ἀπὸ Ἀκκοῦς τινὸς μωρωτάτης, ἣ τόν τε ἱστὸν διελοῦσα τοὺς στήμονας, ἐπεὶ ὑφ' ἑτέρας ἐκαλεῖτο, ἱστουργοῦσα προῆλθεν καὶ ἡμιτέλεστον ἄλλον (sic) ἱμάτιον πεποίηται, μέρὸ τοῦ ἱματίου γυμνοὺς τοὺς στήμονας ἀφορίσασα.
>
> *Hacerse el tonto es disimular, decir tonterías. La palabra se ha formado a partir de una tal Aco, tontísima, la cual, abriendo el telar, como la llamaba otra, siguió tejiendo las urdimbres y se hace otro vestido a medio terminar, apartando las urdimbres desnudas en parte del vestido.*

En este caso, parece que al distraerse con la conversación de otra comadre Aco, en vez de seguir con el vestido que estaba haciendo, lo deja a medio terminar y hace otro (¿la otra mitad?). La moraleja, de todas formas, no puede ser más clara: los niños deben aprender que no se deben dejar las cosas a medias, ni es bueno distraerse cuando se está haciendo una labor delicada, como la de tejer, que exige atención[919]. En particular, una muchacha debe aprender a hilar, arte asociada a Atenea: de lo contrario, como sugiere Winkler, podría ser objeto de las represalias de la diosa.

La incapacidad de Aco para desarrollar el trabajo de hilandera tiene su precedente genérico en Margites, que, según Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1141a 12), carecía de toda habilidad y fracasaba en todo tipo de trabajo (*Margites*, fr. 2A y 2C Bernabé)

3.3. La esponja y el clavo.

Este episodio, el menos popular de los que conservamos referentes a Aco, aparece sólo en dos pasajes de la *Suda* (A10A y A10B):

> ταύτην φασὶ καὶ σπόγγῳ πάτταλον κρούειν.
>
> *Cuentan también que ésta golpeaba un clavo con una esponja.*
>
> φασὶ τὴν Ἀκκὼ μωρὰν οὖσαν σπόγγῳ πάτταλον κρούειν.
>
> *Cuentan que Aco, que era estúpida, golpeaba un clavo con una esponja.*

Aco, incapaz de comprender el funcionamiento de un objeto cultural como el espejo, distraída y por tanto ineficaz en el manejo del telar, es también incapaz de realizar una operación sencillísima como es clavar un clavo. Parece, pues, que no diferencia lo duro de lo blando, o al menos no comprende que un objeto debe golpearse con otro más duro que él si se pretende moverlo. No faltan ejemplos de confusiones parecidas en el folklore contemporáneo:

> *Eres más tonto que pegarle pellizcos al agua*[920].

---

[919] En este caso, aún más que el anterior, los paralelos aducidos por Crusius son totalmente impertinentes: Así, cita la historia, trasmitida por Diodoro (17.90) y Eliano (*NA* 17. 25) según la cual a los Cercopitecos se les capturaba colocando vestidos, zapatos y espejos untados con cola o provistos de cepos. Señala también que en el folklore alemán, se cree que se puede asustar a los espíritus de la naturaleza (la gente salvaje, *die wilde Leute*) enseñándoles zapatos y vestidos. El motivo que subyace en estos casos es la oposición entre barbarie y cultura: los objetos culturales son seductores y aterradores para quienes no conocen la civilización. No es ése exactamente el caso de Aco, quien pertenece a la civilización, pero es incapaz de incorpararse totalmente a ella por su estupidez y torpeza. Su caso recuerda el del pez que no sabe comportarse como tal: «eres más tonto que el pescado que se ahogó»; «eres más tonto que el pez al que le entró agua a los ojos» (*Le Vieux Coq* 2009).

[920] Tomado de «Más o menos» (1998). Otro ejemplo de uso incorrecto de los objetos culturales se halla en

4. Etimologías.

Antiguos y modernos etimólogos han intentado dar una etimología del nombre que estuviese de acuerdo con la tipología del personaje: los antiguos, buscaron una explicación que pusiese de manifiesto la estupidez de Aco (→§4.1), mientras que algunos modernos han querido ver en ella, apartándose totalmente de los testimonios, una «mujer del saco» (→§4.2). La etimología más plausible ve en el nombre una *nursery word*, más bien neutra desde el punto de vista del sentido (→§4.3).

4.1. Aco como la que no percibe o entiende.

El *Etymologicum Magnum* (A15B) nos trasmite una etimología *ad hoc* del nombre Aco: se trataría de la partícula negativa ἀ-, antepuesta al verbo κοῶ, «percibir, escuchar». Aco, «la que no percibe, la que no se entera», sería, por tanto, una formación paralela a la del verbo μακκοάω (que, supuestamente, es un compuesto de la negación μὴ y el verbo κοῶ; o bien, rizando el rizo, una forma pleonásmica, fruto de una doble negación enfática: μὴ + ἀ- + κοῶ)[921]:

> μακκοᾶν· τὸ ἀνοηταίνειν καὶ μωραίνειν. Παρὰ τὸ μὴ καὶ τὸ κοῶ, τὸ νοῶ, μηκοῶ· καὶ κατὰ τὸν κανόνα τὸν λέγοντα, ὅτι ἡ ἐπείσοδος τῶν συμφώνων τροπὴν ποιεῖ, ὡς ἥδω ἀνδάνω, ἐπεισῆλθε τὸ Κ, καὶ ἐτράπη τὸ Η εἰς Α. Ἢ ὅτι Ἀκκὼ γυνὴ γέγονεν, ἐπὶ μωρίᾳ διαβαλλομένη· ἥν φασιν ἐνοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι. Ἀκκὼ οὖν ἀκκοῶ· καὶ πλεονάσμῷ, μακκοῶ.
>
> *«Ser estúpido»: el obrar sin seso y como un idiota. De* μὴ («no») *y* κοῶ («percibir») *(es decir, pensar) sale* μηκοῶ («no percibir»). *Y según la ley que dice que la introducción de consonantes causa un cambio* (del timbre vocálico)*, como en el caso de* ἥδω y ἀνδάνω*, se introdujo la kappa y la eta se convirtió en alfa. O porque hubo una mujer llamada Aco, famosa por su estupidez, de la que se cuenta que cuando se miraba al espejo dialogaba con su imagen como si lo hiciera con otra mujer. Aco, en efecto, es tanto como* ἀκκόω («no percibir»)*, y, con pleonasmo,* μακκοῶ.

En un pasaje de Eustacio (A11), mucho más sintético, se percibe la misma orientación etimológica:

---

la noticia de que los habitantes de Babia (tierra proverbial de los tontos) siegan el trigo con escaleras (siglo XVI: Velázquez de Velazco, *La Lena*, acto 1ro. escena 5, cit. en Iribarren 1956: 85-6).

[921] Cf. la explicación paralela de Hellad., *Chrestomath.* p. 8: ὅτι τὸ μακκοᾶν ἀρχαϊκῶς ἐστι τὸ μὴ ἀκούειν ἢ τὸ μὴ κοεῖν, ὅπερ τὸ νοεῖν ἐδήλου.

ἤγουν ἐν τῷ κοεῖν ἤτοι νοεῖν ἀλώμενος, ὁποίου σημαινομένου ἐστὶ καὶ ἡ Ἀκκώ, τὸ παροιμιῶδες κύριον, καὶ τὸ κωμικῶς εἰπεῖν μακκοᾶν, ἶσον ὂν τῷ μὴ νοεῖν.

...es decir, que es incapaz de κοεῖν («percibir») *(o sea, de pensar), como indica también Aco, el nombre proverbial, y la expresión propia de la comedia* μακκοᾶν, *que es lo mismo que no pensar.*

Un escolio al verso 62 de los *Caballeros* de Aristófanes, reproducido luego en la *Suda* (s.v. μεμακκοακότα), nos muestra otra salida del embrollo etimológico: μακκοάω provendría de una estúpida proverbial llamada Maco (del mismo modo que ἀκκίζομαι procede de Aco):

μεμακκοακότα: τὰ Μακκοῦς φρονοῦντα, ἀνοηταίνοντα. Μακκὼ γὰρ καὶ Λαμὼ ἐγένοντο ἐνεαί, τουτέστι βαρέως νοοῦσαι.

«atontolinado»: pensando cosas propias de Maco, portándose como un idiota. Pues Maco y Lamo eran tontas, es decir, de entendimiento torpe.

Sólo la consonante inicial parece separar a Maco de Aco[922].

Esta etimología parece poco adecuada si se tiene en cuenta, como veremos, que hay formaciones análogas a ἀκκώ en latín y en antiguo indio, por lo que no es aceptable una explicación desde el griego. Sin embargo, la explicación paretimológica cumple bien la función de recalcar lo que se considera esencial o característico del personaje: su falta de discernimiento, de sentido común[923].

4.2. Aco como mujer del saco.

En la entrada *Akko* de su diccionario mitológico, Roscher, partiendo de la igualdad entre el laconio ἀκκόρ y el ático ἀσκός, «saco, odre» (Hsch. s.v. ἀκκόρ), propone que podría tratarse de una «mujer del saco» que metía en este saco u odre a los niños desobedientes[924]. Esta etimología convence a otro estudioso del personaje, Zielinski (cit. en Crusius, *RE* s.v. *Akko*), y modernamente la recoge Pellizer (1982: 153).

---

[922] Como indica Chantraine (1968-80 s.v. μακκοάω), es probable que el adj. osco *maccus*, introducido en el latín y utilizado para designar a un personaje de la atellana, provenga del griego Μακκώ.

[923] Cf., en el mismo sentido, la interpretación de Margites en relación con μάργος, «loco» y μαργαίνω, «estar loco o furioso» (así en Suetonio, *Blasph.* 7: Μαργίτη· ὁ ῾φρων, ἀπὸ τοὰ μαργαίνειν ᾽ ἐστι μωραίνειν).

[924] Roscher relaciona también a Alfito (cuyo nombre evoca la harina de cebada, ἄλφιτον) con esta visión de Aco: el saco de ésta sería un saco u odre de los que se utilizaban para guardar dicha harina (cf. *Od.* 354-

La propuesta parte, naturalmente, de la idea de que Aco fue una asustachicos, lo que, como hemos visto, parece poco probable: mucho menos lo es el que un rasgo tan importante de su caracterización, incongruente además con lo que sabemos del personaje, se haya perdido por completo.

Al estudiar a Mormo, vimos que en griego había un proverbio, «asustas con un saco» o «asustar con un odre vacío» (ἀσκός), para referirse a quienes intentan meter miedo con amenazas vacías de contenido (M4, M40A, M40Q, M51A). Nada parece tener que ver, sin embargo, este saco aterrador con Aco.

4.3. Aco como término expresivo del lenguaje de niñera.

Crusius, en la entrada de la *RE* consagrada a Aco, señala el paralelismo con la palabra sánscrita *akkä*, «madre», y señala el carácter expresivo de la reduplicación *kk*, frecuente en en hipocorísticos (así, Δικκώ, Θεοκκώ, Ξενοκκώ).

A los términos sánscrito y griego debe añadirse el latino Acca Larentia, nombre de la madre adoptiva de Rómulo y Remo y candidata al disputado título de Madre de los Lares[925]. Ruiz-Alejos (1992: 34) añade a la serie el tocario B *ammakki*, «madre», y, fuera del ámbito indoeuropeo, el tamul *akkä*, *akkäl*, «hermana mayor».

En griego la palabra parece tener un valor puramente expresivo, diferente del que hallamos en otras lenguas: no se ve en Aco ningún rasgo propio de la figura materna o de la nodriza, aunque sí está vinculada a la infancia como contramodelo, ejemplo negativo de lo que los niños no deben hacer.

5. Conclusiones

En principio, nada impediría que Aco fuera a la vez estúpida y maligna, como lo son tantos espíritus inquietantes (p. ej., Lamia: →L§68). Es posible que Aco, tras sufrir un castigo divino por su estupidez, se convirtiera en una ogresa. Sin embargo, los testimonios conservados hacen muy poco probable esta caracterización de Aco como asustaniños grotesca: se trata más bien de un modelo de estupidez y torpeza del que los niños deben aprender a apartarse lo más posible. En otras palabras, se llamaba Aco a un niño en las mismas circuntancias en las que hoy se le diría

---

5, 380). Romagnoli (1908: 176) piensa que Alfito y Aco fueron originariamente ἔφοροι, genios guardianes de la harina y de los sacos en que ésta se guardaban, respectivamente: su apariencia grotesca y el olvido de su función original hizo más tarde de ellas *spauracchi*, espantajos risibles.

[925] Sobre Acca Larentia v. A. Gellius, Noctes Atticae 7.7; Varro, De lingua latina 6.24; Ovid. Fasti 4. 849-54 y; Servius ad Verg. Aen. 1. 273; Plinius, NH 18.6.

Eres más tonto que Abundio, que se fue a vendimiar y se llevó uvas de postre[926],

Eres mas tonto que Abundio, que vendió la casa para comprar los muebles[927]

o

Eres más tonto que Abundio, que vendió el coche para comprar gasolina[928].

El pasaje de Plutarco que ha dado pie a la adscripción de Aco y Alfito al grupo de las asustachicos griegas no constituye una evidencia sólida, especialmente si la interpretación que se le pretende dar contradice todos los demás testimonios sobre el personaje. Resulta, con mucho, preferible la interpretación de Winkler (1982), que tiene el mérito de encajar bien el testimonio en el conjunto de tradiciones sobre Aco y a la vez dar un sentido coherente al pasaje. Es, pues, preciso, darle la razón en su propuesta: el nombre de Aco (y, por tanto, el de Alfito) debería borrarse del elenco de ogresas griegas. Según todas las evidencias, *Akko and Alphito are not bogeys* (Winkler 1982: 137).

[926] Tomado de *Coplas antiguas* 2003.
[927] Tomado de «Como Pedro por su casa» (2007).
[928] Tomado de *Sabiduría popular* 1996 Las variantes parece infinitas. Algunas aprovechan la rima consonante: «más tonto que Abundio, que echó una carrera él solo y quedó segundo» («Como Pedro por su casa» 2007). No es raro el humor absurdo, que juega con lo imposible: «Eres mas tonto que Abundio, que se cayó de espaldas y se rompió la nariz» («Como Pedro por su casa» 2007).

ESTRIGES

CAPÍTULO I

EL NOMBRE

Nota previa: A lo largo del estudio utilizo el castellano *estrige* para traducir indiferentemente *strix*, *striga*, *stria*, στρίγξ, στρίγγλα, etc., con el objeto de resaltar la unidad de fondo de las tradiciones sobre este tipo de criaturas.

1. Panorama de los testimonios.

Al examinar el personaje de Gelo, vimos que uno de sus nombres secretos era el de στρίγλα (→G§11.50). Las στρίγγλαι o στρίγγλες, que aparecen también como personajes independientes de Gelo, tienen su correlato latino en las *striges*, *strigae* o *striae*, que vamos a examinar ahora.

Las *striges* llegan hasta nosotros por vez primera en la obra de dos poetas cómicos del siglo II a.C., Plauto (S1) y Titino, cuya referencia a las *striges* se nos conserva en un autor del siglo III d.C., Sereno Sammónico (S15). El texto de Plauto da a entender que las estriges devoraban las entrañas de sus víctimas: Titino aconsejaba colgar ajos para mantenerlas lejos de los niños, a los que atacaban introduciéndoles en la boca sus tetas.

En el siglo siguiente, el gusto de Horacio y los poetas elegíacos por la figura de la bruja les lleva a acumular eficazmente referencias a ambientes y prácticas tétricas, donde no falta la *strix*: así, Canidia, la bruja horaciana, reúne entre otros ingredientes siniestros los huevos y la pluma de una nocturna *strix* (S2). Tibulo, en una larga maldición contra la alcahueta que ha encontrado un amante rico para su amada Delia, le desea que oiga cantar al ave nefasta desde el techo (S3). Propercio pone en boca de la despechada Cintia unas duras palabras contra la rival que le ha enajenado el amor del poeta: esta la ha vencido con procedimientos mágicos, entre los que figuran «las plumas de estriges encontradas junto a abandonados sepulcros» (S4A); en otra elegía el vate arremete contra la alcahueta y bruja Acántide, que entre otras cosas «ha consultado también a las estriges acerca de nuestra sangre» (S4B).

S4B puede ser el primer uso atestiguado de *strix* en sentido traslaticio, aplicado a las brujas que se comportan como *striges* (o se convierten ellas mismas en estriges al caer la noche).

Ovidio vuelve en sus *Amores* sobre la tradición de la maldición elegíaca, esta vez contra las tablillas que le trasmiten una negativa de su amada. Según el poeta, dichas tablillas están hechas con la madera de un árbol infausto, que entre otras cosas «prestó sombras infames a los roncos búhos, de buitres y estriges sostuvo en sus ramas los huevos» (S5A). En las *Metamorfosis* presenta a la bruja por excelencia, Medea, preparando en su caldero una potente poción entre cuyos ingredientes no faltan «las alas malditas de una estrige, así como sus carnes» (strigis infamis ipsis cum carnibus alas: S5B).

Pero es en sus *Fastos* donde Ovidio hace una contribución mayor a nuestro conocimiento de las *striges*: nos las describe allí como voraces aves nocturnas que «atacan a los niños que no tienen nodriza y corrompen los cuerpos que arrebatan de sus cunas» (S5C). Cuenta la historia de Procas, un niño de cinco años que es atacado por las estriges, que desgarran su pecho para desangrarlo: cuando su nodriza lo encuentra, llama a la ninfa Crane, que mediante un ritual que incluye la oferta a las *striges* de una víctima alternativa (una cerda de dos meses), consigue salvar al niño.

Ovidio establece, pues, una relación, clave para este estudio, entre las estriges y los niños, que aparecen como sus víctimas. Describe también los medios para combatirlas, y habla sobre su naturaleza, planteando dos posibilidades (que sean aves; que sean viejas brujas convertidas en aves por un encantamiento) sin decidirse por ninguna. Aporta además la etimología de la palabra, poniéndola en relación con el verbo *stridere*.

En el siglo I d.C. tenemos una perspectiva nueva sobre las *striges*, la de la rudimentaria Ciencia representada por Plinio el Viejo (S6): este autor recoge de nuevo la creencia, ya presente en Titino (cit. en S15) de que las *striges* atacan a los niños, pero con un matiz importante: la agresión oral no es devoradora, sino que el pájaro trata de introducir en los labios de los niños la leche (presumiblemente venenosa) de sus ubres. Por lo demás, vincula a las *striges* a las maldiciones, y niega que se trate de ningún ave (pues las aves, a excepción del murciélago —considerado generalmente como tal por los antiguos—, no amamantan a sus crías).

En dos de sus tragedias, Séneca alude a la *strix*: esta se encuentra, junto al buitre y el búho, en la laguna infernal del Cócito, donde hace sonar su voz, augurio nefasto (S7A); como Ovidio en S5B, el trágico presenta a Medea en acción preparando una droga funesta, donde no faltan las entrañas de una *strix*, arrancadas a esta en vida (S7B).

Lucano es más original en su retrato de otra gran bruja, Ericto: no es ya que use órganos o despojos de animales inquietantes, sino que su voz expresa el aullido o grito de varios de ellos (el perro, el lobo, el búho), incluyendo por supuesto la queja de la *strix* (S8).

Con Petronio (S9A), entramos en un género literario nuevo, el cuento de terror: Trimalción cuenta el ataque de las estriges contra un niño, una escena similar a la pintada por Ovidio (S5C), pero con importantes diferencias: el niño no está vivo, sino muerto, y el adulto que intenta enfrentarse a las *striges* para salvar al niño no lo consigue, sino que muere enfermo a los pocos días. En cuanto al niño, las estriges se lo llevan, y dejan en su lugar un muñeco de paja vacío, sin entrañas.

El relato tiene además otras dos novedades importantes: utiliza, por primera vez en un texto latino conservado, la forma *striga*, que los gramáticos intentarán en vano desterrar como vulgarismo (S13, S14, S17A), y describe a las *strigae* como *mulieres*, no como pájaros, dándoles el nombre alternativo de *Nocturnae*.

En otro pasaje del *Satiricón* (S9B) hay una nueva referencia a las *striges* que se comen los nervios (como supuesta explicación de la vieja Proselenos a la impotencia de Encolpio).

El poeta Estacio (S10) menciona otra vez el gemido de las *striges* nocturnas, junto al del búho, como presagio nefasto. Silio Itálico vuelve sobre el tema, que ya vimos en Séneca (S7A), de la laguna infernal, en cuyas orillas crece un árbol frondosísimo habitado por buitres, búhos, harpías y *striges* (S11). El árbol habitado por estos pájaros había aparecido ya en Ovidio (S5A), aunque en el elegíaco se trataba de un árbol relativamente común, no de la flora del Infierno.

En el siglo II, el gramático Festo (S12) nos ofrece en poco espacio noticias muy interesantes: certifica, con la autoridad de Verrio, que se llamaba *striges* a ciertas mujeres maléficas, llamadas también volanderas (es decir, a cierto tipo de brujas), y transcribe un conjuro griego para alejar a la στρίξ, como ave infausta que es, dirigiéndola al mar.

No aparece información novedosa hasta los textos de sínodos y leyes altomedievales. Un sínodo irlandés, presuntamente dirigido por san Patricio a mediados del siglo V, condena con la excomunión la creencia en una *lamia* o *striga* que se aparece en los espejos (S18 = L42). En la ley sálica del siglo VI (S19A, S19B, S19C) hallamos por primera vez disposiciones civiles tanto contra las estriges mismas como contra quienes acusan en falso a mujeres libres de ser estriges o meretrices.

En el siglo VII, san Isidoro de Sevilla aporta datos nuevos y confirma otros: según él, ciertos criminales se convierten en *strigae* mediante encantamientos para cometer sus fechorías (S20A). Por lo demás, repite la información tradicional sobre la *strix* como ave nocturna que ataca a los niños: añade que, por el hecho de que los amamanta con su leche (cf. S6 y S15), se la conoce como *Anuna*, porque parece que ama a los niños (S20B).

Las leyes lombardas del mismo siglo dan testimonio de que había acusaciones contra mujeres que eran supuestamente *strigae* o *mascae* (brujas): se creía de ellas que devoraban vivos a los hombres por dentro (cf. S1, S5C, S9A), y a veces se las asesinaba sin trámites legales (S21A, S21C). Las leyes de los alamanos, otro pueblo germánico, intentan proteger de la maledicencia a las supuestas *strigae* o prostitutas.

En el siglo siguiente, una ley carolingia añade más detalles sobre el castigo contra las *strigae*: a veces se las quemaba vivas, y otras se las comía como castigo por devorar a los hombres (S24).

La última novedad sobre las *strigae* nos la ofrece el parodoxógrafo del siglo XIII Gervasio de Tilbury al identificar entre sí *strigae*, lamias y *mascae* y presentarlas como

visiones nocturnas que atacan a los durmientes agobiándolos con su peso, es decir, como espíritus de la pesadilla (S28).

Información adicional, difícil de ubicar en el tiempo, nos la ofrecen los léxicos latinos y grecolatinos medievales: uno de ellos parece identificar a la *striga* con los lestrigones (con los que comparten en efecto el canibalismo) (S29A). También se la relaciona con el búho (S33B, S33C), el gorrión (S29B, S33D) y con el jabalí (S30B), amén de con pájaros de identidad poco definida, como el ὀλολυγών (S29B, S29C) y el νυκτικόραξ (S31).

Este panorama nos muestra en definitiva algunos datos recurrentes:

1. La estrige es un temor adulto, no infantil: no aparece testimoniado que se amenace a los niños con llamarla, o con cuentos sobre ella. Algunos adultos, en cambio, temían seriamente su uso en pócimas y ritos mágicos, el mal augurio que suponía su canto, su ataque contra los bebés (vivos o muertos) y contra los hombres en general.

2. La estrige es un ser nocturno, concebido casi siempre como un ave asociada al mundo soterraño y a otros pájaros siniestros (buitre, búho, harpía): desde Ovidio, si no antes, se sospechaba que podía tratarse de brujas que se convertían mediante encantamientos en este tipo de aves. Desde al menos el siglo VII, algunos se toman la venganza por su propia mano dando muerte a mujeres a las que acusan de ser estriges. El cargo va unido con frecuencia al de prostitución.

3. El ataque de la estrige se concibe de dos maneras opuestas: bien chupa la sangre del pecho y devora las entrañas, sobre todo de los que duermen (presumiblemente, sin dejar marcas externas), bien amamanta a la fuerza a los bebés con su leche (seguramente venenosa).

2. Etimología.

2.1. *Strix a stridendo*

La etimología más probable para el latín *strix* y el griego στρίγξ es la que ya propuso Ovidio en sus *Fastos* (S5C):

> est illis strigibus nomen; sed nominis huius
> causa quod horrenda stridere nocte solent.
>
> *Su nombre es estriges; pero de este nombre*
> *la causa es que suelen emitir horrendos chillidos en la noche.*

El origen tanto de *strix* como de *strideo* reposa, como supo ver el poeta, en una onomatopeya: el ruido estridente que produce el ave nocturna. Chantraine (1968-80 s.v. 1 *στρίγξ) coincide con Ovidio.

De la misma onomatopeya o harmonía imitativa proviene igualmente el verbo griego τρίζω, de sentido similar al latín *strideo*: «chillar, gorjear»; Chantraine propone también una posible relación con τρύζω: «arrullar, gorjear, murmurar». En tocario A encontramos la raíz *trisk-*, «gruñir».

Por tanto, *strix*/στρίγξ sonaba al oído latino y griego como «la que chilla estridentemente». Aún hoy, los rumanos asocian el nombre de *strigoi* (evolución local de la *strix*) con el verbo «gritar», y explican que los *strigoi* gritan de forma estridente cuando luchan unos contra otros por la noche (Corradi Musi 1995: 91).

2.2. Otras etimologías.

En latín, la forma *strix*, *strigis* se vio sustituida paulatinamente por *striga*, *strigae*. En el cambio puede haber influido, además del ac. griego στρίγα, una etimología popular que pusiera en relación la palabra con el adjetivo *strigosus*, «flaco, seco, macilento» (¿por la acción de una estrige?).

El inquisidor del siglo XVI Bernardo da Como afirmará en su *De Strigiis* (publicado en 1510) que *strix* derivaba de Στύξ, la la Estigia infernal: que ambas palabras se sintieron relacionadas en algún momento lo testimonia el uso de στύξ con el sentido de στρίγξ en algunos autores (→§3).

3. La palabra en griego.

Al hablar de στρίγλα como uno de los nombres de Gelo (→G§11.50) examinamos en detalle la familia de palabras formada por στρί(γ)ξ, στρίγ(γ)λος, στρύγγα y στρίγ(γ)λα (o στρίγκλα). Volvemos brevemente sobre ella para señalar las conclusiones principales.

La vacilación entre la grafía simple y la geminada de la gutural sonora está atestiguada en todas las palabras de la familia: hallamos geminadas guturales en otros sustantivos expresivos del léxico de niñera: Ἀκκώ, κάκκη («caca»), κικκός («caca de niño») (Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 33-4).

La forma atestiguada en fecha más antigua es στρί(γ)ξ, en Herodiano y Festo, ambos del siglo II d.C. Teognosto, gramático del siglo IX, testimonia una vacilación en el timbre de la líquida: στλίξ. Los testimonios, muy parcos, la presentan como un ave de mal agüero.

La forma temática στρίγλος aparece por vez primera en Hesiquio (siglo V), quien la define como una ave que chilla en la noche, identificándola con el νυκτικόραξ (de por sí un término de referente dudoso). Para volver a encontrarla hay que esperar a los estudios de folklore neohelénico, donde aparece con geminación de la gutural: στρίγγλος. Se le presenta como un ser sobrenatural que ataca al ganado y a los pastores, y emite en la noche un grito turbador, de mal augurio. El στρίγγλος no aparece descrito como un ave (cuando se manifiesta de forma visible lo hace como perro, cerdo o gato, cambiando a menudo de apariencia a gran velocidad); hay en cambio testimoniado en el folklore un στριγλοποῦλι, «pájaro-στριγλο», que merodea los dominios de Jaros (evolución del antiguo Caronte), el señor de los Infiernos.

La forma στρύγγα, στρύγγης, atestiguada en Juan Damasceno (siglo VIII), designa a unas mujeres malignas, identificadas con las Yeludes, que vuelan por la noche y atacan a los bebés: es decir, una tipología muy similar a la de las *strigae* latinas. En cuanto al nombre, parece un claro ejemplo de itacismo (ι/υ) y de un antiguo acusativo singular atemático reinterpretado como nominativo de la primera declinación (como μητέρα).

El nominativo στρίγλα, aparece por vez primera en los conjuros contra Gelo. En el folklore neohelénico, las στρίγλες son brujas, de tipología similar a las *strigae* latinas medievales. Se ha sugerido que στρίγλα provenga de un diminutivo latino *strigula*, no atestiguado, o de un cruce de στρίξ con Τρίγληνος, advocación de Hécate: en cualquier caso, es evidente el paralelismo con στρίγλος: ambos presentan un alargamiento en -λ-, tal vez asémico, de la raíz onomatopéyica στριγ-.

En Hesiquio, Antonino Liberal e Higino encontramos una forma στύξ / *styx*, que designa a un ave infernal, con rasgos tomados del búho y el murciélago. Como sugiere Chantraine (1968-80 s.v. στυγέω), se trata seguramente de un cruce, favorecido por el itacismo ι / υ, entre el ave στρίξ y la familia de στύξ («escalofrío, horror») / Στύξ (la Estigia, el río o laguna infernal).

El sentido que predomina en los textos más antiguos es el de pájaro nocturno, de connotaciones infernales; su canto de mal agüero permanece como característico del personaje, incluso cuando ya no se le concibe como pájaro. Como en las fuentes latinas, (aunque en fecha más tardía y tal vez por influencia de dichas fuentes) también en el imaginario griego la noción del pájaro nocturno termina fundiéndose con la de la bruja humana que actúa en la noche y devora las entrañas de sus víctimas mientras estas duermen, sin dejar marcas exteriores: sin embargo, no se habla explícitamente, como en Ovidio y san Isidoro, de que las brujas se transformen en pájaros: se las concibe más bien en forma humana, como en Petronio, aunque a veces se crea que vuelan.

4. La palabra en latín.

4.1. *Strix, strigis*.

Los testimonios más antiguos de la palabra latina (S1-S8) presentan el tema en consonante *strig-* según el paradigma de la tercera declinación:

	Singular	Plural
N	*strix*	*striges*
Ac	*strigem*	*striges*
G	*strigis*	*strigum*
D	*strigi*	*strigibus*
Abl	*strige*	*strigibus*

Aun después de Petronio (S9A, S9B), que prefiere la forma popular *striga* (→§4.2), autores como Estacio (S10), Silio Itálico (S11), Festo (S12), Sereno Samónico (S15) y Servio (S16) retienen el cultismo *strix*, que también aparece en Isidoro y en los glosarios alternando con la forma popular (S20B *strigas* frente a S20A *strix*; S29B frente a S29A; S30B frente a S30A; S33B y S33D frente a S33A). Varios gramáticos recogen *striga* como vulgarismo y aconsejan *strix* (S13, S14, S17A).

En el latín renacentista, *strix* se usa principalmente con el sentido de bruja: así, en 1523 Gianfrancesco Pico de la Mirandola (sobrino del famoso humanista) publicará en Bologna su *Strix sive de ludificatione daemonum*, libro donde se defiende la necesidad de combatir con rigor la brujería[929]. La misma tesis se defiende en *De strigibus* de Bartolomeo Spina, escrito en los mismos años (1522 o 1523). Algunas décadas más tarde, en 1584, Francisco Peña publica en Roma *In Bernardi Comensis Dominicani Lucernam inquisitorum notæ et ejusdem tractatum de strigibus*. El libro más influyente de esta corriente, el *Malleus Maleficarum* de Sprenger y Kramer, lleva en la edición de Frankfort de 1588 el subtítulo *De Lamiis et Strigibus, et sagis, aliisque Magis & Daemoniacis, eorumque arte, & potestate, & poena*.

De esta época procede el neologismo *strigimaga* o *strigmaga*, aglomeración de dos nombres distintos utilizados para designar a las hechiceras, que encontramos en títulos como *De strigmagarum daemonumque mirandis* (Roma, 1521), de Silvestre Prierias.

En suma, desde el siglo I d.C. *strix* sufre la competencia de *striga*, que termina imponiéndose (→§4.2.): sin embargo, como cultismo *strix* no desaparece nunca del latín escrito.

[929] Sobre la obra de Pico v. Burke 1977.

4.2. *Striga, strigae.*

Petronio (S9A y S9B) es el primero en testimoniar, en el siglo I, la forma *striga*, resultado de volcar en el paradigma de la primera declinación la raíz *strig-*, quizá por influencia del ac. gr. στρίγα o por atracción hacia la forma ya existente *striga*, que designaba la pausa que se hacía en el ejército para que descansasen los caballos (S13, S17A). El éxito de *striga* se debe, en opinión de Väänänen (1988→§232), a que *strix*, al ser un tema en gutural sonora de la tercera declinación de género femenino, era sentido como anómalo (cf. las distintas soluciones, griega y latina, de la palabra para «hormiga»: μύρμηξ, de la tercera declinación, frente a *formica*, de la primera). La declinación resultante es la siguiente:

	Singular	Plural
N	*striga*	*strigae*
Ac	*strigam*	*strigae*
G	*strigae*	*strigarum*
D	*strigae*	*strigis*
Abl	*striga*	*strigis*

Esta forma, rechazada como vulgar por los gramáticos (S13, S14. S17A), reaparece en textos eclesiásticos (S18, S20A) y en las leyes germánicas (S21A, S21C, S24). En el siglo XII, Hugutio de Pisa (S27B) presenta el *hápax stricae* (nom. pl.), con gutural sorda en vez de sonora, seguramente por ultracorrección.

Striga, que había sustituido a *strix* (→§4.1), es sustituida a su vez paulatinamente por la forma *stria* (→§4.3), con pérdida de la gutural.

4.3. *Stria, striae.*

La *Ley Sálica*, del siglo VI (S19A, S19B, S19C), presenta por vez primera la forma *stria*, con pérdida de la oclusiva sonora intervocálica. Como explica Väänänen (1988→§107), «paralelamente a la sonorización de las sordas, las sonoras *d*, *g* intervocálicas tienden a debilitarse en constrictivas *d, g*, y hasta a hacerse mudas». La flexión de *stria* es la esperable en una palabra de la primera declinación:

	Singular	Plural
N	*stria*	*striae*
Ac	*striam*	*striae*
G	*striae*	*striarum*
D	*striae*	*striis*
Abl	*stria*	*striis*

Ya había una palabra latina *stria*, la que evoluciona al castellano *estría*. La acepción médica de *estría* (tercera del *DRAE*: «cada una de las líneas claras que aparecen en la piel en el embarazo y otros procesos, debidas a desgarros subdérmicos») podría muy bien ponerse en relación con la idea de que las estriges comen por dentro a la víctima, por debajo de la piel.

Stria aparece en Hugutio de Pisa (S27A), lexicógrafo italiano del siglo XII, y en Gervasio de Tilbuty, paradoxógrafo del siglo XIII, que da la palabra como propia del romance francés (*in Gallica lingua*).

5. Evolución posterior.

Las formas que nos ocupan han pervivido en varias lenguas romances, y se han extendido a otras no romances.

5.1. Lenguas romances.

En italiano, *striga* ha dado, con cambio del vocalismo de la primera sílaba, *strega*, plural *streghe*, que constituye la palabra más habitual para «bruja»; sobre la misma raíz se ha construido un verbo *stregare*, «embrujar» y un masculino, *stregone*, «brujo», de donde el abstracto *stregoneria*, «brujería».

En castellano encontramos el cultismo *estrige*, con vocal protética, que designa según el *DRAE* a la lechuza o ave nocturna. Por otra parte, *bruja* es un calco semántico de *striga*: a la vez designa a la rapaz nocturna real y a la mujer que está en relación con poderes sobrenaturales malignos (acepciones segunda y tercera del *DRAE*)[930].

También presentan vocal protética el antiguo francés *estrie* y las formas portuguesas patrimoniales *estria* («bruja o vampiro que chupa la sangre de los niños») y *estrige* («genio maléfico nocturno, lechuza, vampiro, hechicera»), así como el doblete culto *estrix* (término zoológico).

El sustantivo rumano *strigoi* o *strigoy* (masculino sg. y pl.) corresponde aproximadamente a la categoría de «vampiro», aunque con importantes matices. La creencia afirma que quienes nacen marcados por cierta señal visible (con el amnios, restos de la membrana amniótica, adherido a la cabeza formando un velo; cubiertos de pelo; o con un pequeño rabo), están destinados a convertirse en *strigoi* tras su muerte. El *strigoi* nace además con dos corazones, uno bueno y otro malo. En vida se les conoce como *strigoi vii* (singular: *strigoi viu*), «vampiros vivos». En el momento de la muerte, el corazón bueno muere, pero el malo pervive: el elegido se convierte en *strigoi mort*, «vampiro muerto»[931]. Se cree que el espíritu de un *strigoi viu* tiene la capacidad de dejar

[930] Sobre el origen de la palabra *bruja* y los primeros testimonios de la misma en las lenguas hispánicas y francesas v. Lisón Tolosana 1992: 25-8.

[931] También pueden convertirse en *strigoi morti* los mortales comunes que mueren en accidente o se

voluntariamente el cuerpo por la noche, tomando apariencia inanimada (chispas) o animada (insecto volador). Los *strigoi vii* no chupan la sangre, pero pueden robar la vitalidad de los cosechas, colmenas, etc. (incluso la levadura del pan) de sus vecinos y transferirla a sus propios bienes. En cuanto a los *strigoi morti*, se comportan de forma algo distinta del vampiro popularizado en todo el mundo por el *Drácula* de Bram Stoker. Poco después de muertos, chupan la sangre de sus víctimas (vivos o muertos recientes), aunque en poca cantidad y de forma peculiar: se colocan sobre el pecho, para chupar «la sangre del corazón», o sobre la frente, entre un ojo y otro; a veces, devoran el corazón o el hígado. Cuando han cobrado fuerzas, se alimentan como los vivos, y se vuelven difíciles de distinguir de los mismos. Se les aniquila atravesándoles el corazón con una estaca o mediante el fuego. Los *strigoi vii* y *morti* se reúnen en ciertas noches, como la noche mágica de san Andrés (11 o 30 de noviembre), y se combaten mutuamente, aunque se reconcilian y abrazan al amanecer. Los rumanos asocian el nombre de *strigoi* con el verbo «gritar», y explican que los *strigoi* gritan fuertemente cuando luchan *vii* contra *morti* (Corradi Musi 1995: 76, 91-3, 138, Melton 1994 s.v. *Romania, Vampires in*).

Al lado del masculino *strigoi* se ha desarrollado un femenino *strigoaica*: la hembra de este tipo de seres se considera aún más cruel que el macho: chupa la sangre de los niños, destruye los matrimonios, las cosechas y la salud de los hombres enviándoles enfermedades y muerte (Corradi Musi 1995: 91).

Junto a la evolución formal de la palabra latina, vemos que se han producido también importantes cambios en las notas semánticas que se le asocian. La *estrige* portuguesa parece retener casi todas las que fueron propias de la *strix* latina: designa tanto al ave nocturna reconocida por la zoología (la lechuza) como al ave fantástica vampírica y a la bruja que hay detrás de la misma. En las formas masculina y femenina rumanas (*strigoi* y *strigoaica*) hay continuidades (la imagen del humano que vuela en la noche de forma sobrenatural, el vampirismo), pero han desaparecido elementos que fueron clave (la asociación con las rapaces nocturnas, el género exclusivamente femenino) y se han incorporado otros que no eran propios de la *strix* (la marca del amnios, la forma de insecto; el carácter de *revenant* del *strigoi morti*). En cuanto al castellano *estrige*, la palabra ha perdido sus asociaciones sobrenaturales para designar sencillamente a una rapaz nocturna.

5.2. Lenguas IE no romances.

Varias lenguas de Europa oriental han tomado la palabra en préstamo de las lenguas romances o del griego: así, el polaco *strzyga*, esloveno *štrija* (o *strigon*), ruso *stryga*, albanés *shtrigë*.

Estos términos siguen designando a criaturas de tipología similar a la *strix* latina. Así, por ejemplo, en Albania se concibe a la *shtrigë* (o *shtriga*) como una vieja bruja que

---

suicidan (Melton 1994 s.v. *Romania, Vampires in*), es decir, los βιαιοθάνατοι y los ἄωροι.

por el día vive camuflada como un miembro más de la comunidad, pero al caer la noche se convierte en mariposa, mosca o abeja y ataca a los niños, bebiendo su sangre. Se le atribuyen la muerte súbita de algunos niños, que fallecen inesperadamente y sin causa aparente. La *shtrigë* hace también que los adultos desfallezcan y mueran. Durante el día es difícil reconocerla: una señal segura de su condición es que encanece siendo aún joven. Se puede atrapar a una *shtrigë* si, una vez la sospechosa está dentro de la iglesia, se coloca en la puerta del recinto una cruz hecha con huesos de cerdo: la *shtrigë* no podrá atravesarla. También es posible desenmascararla ofreciéndole pan con ajo: indefectiblemente lo rechazará. De noche, se las puede reconocer, cuando tienen forma humana, porque en algún momento tienen que pararse a vomitar la sangre que han chupado a sus víctimas: quien recoge esta sangre en una moneda de plata tiene en ella un poderoso amuleto contra sus ataques (Melton 1994 s.v. *Shtriga* y *Southern Slavs, Vampires among the*).

Aún a comienzos del siglo XX la mayor parte de las madres albanesas atribuían las muertes súbitas de niños a este ser maligno. Según el testimonio de la antropóloga Elizabeth Durham, que recogió sus experiencias en Albania en el libro *In Higher Albania* (1909), se daba la paradoja de que muchos niños enfermaban en sus cunas tras pasar la mayor parte del tiempo inmovilizados y envueltos con mantas, sobreprotegidos del ataque sobrenatural de la *shtrigë*, pero privados de aire fresco y luz del sol.

Similar a la *shtrigë* albanesa y al *strigoi* rumano, el *strigon* de Eslovenia es un brujo que se convierte en vampiro después de su muerte. En ocasiones, el *strigon* regresa a su casa para mantener relaciones sexuales con su viuda, a la que puede dejar embarazada. Si se localiza su cuerpo, es preciso clavarle una estaca en el estómago mientras un sacerdote lee un exorcismo (o una plegaria fúnebre), y después cortarle la cabeza (Melton 1994 s.v. *Southern Slavs, Vampires among the*).

En cuanto a la *strzyga* polaca, se la concibe como un personaje marcado desde el nacimiento para una existencia singular (como el *strigoi* rumano): nace con dos dentaduras y dos almas, una humana y otra animal. Tras su muerte, el alma animal vuelve entre los vivos en forma de loba (Corradi Musi 1995: 76).

5.3. La *strix* como especie zoológica.

La taxonomía científica, clasificación sistemática de los seres vivos iniciada por el naturalista sueco Carl Linneo (1707-1778), partió de la palabra latina *strix* para designar varias categorías de aves.

La categoría más genérica definida a partir de *strix* es el orden de las *strigiformes*: con este nombre («en forma de *strix*») designó Linneo a las rapaces nocturnas: el orden en cuestión incluye cuatro familias, una de ellas fósil (*Protostrigidae*). Las tres familias no extintas son las *Tytonidae*, *Phodilidae* y *Strigidae*. Dentro de las *strigidae* hay 22 *genera*, uno de los cuales es el de la *strix*.

Los testimonios latinos muestran que desde un inicio la *strix* se puso en relación con las rapaces nocturnas, aunque el hecho de que se la nombre junto al búho (S5A, S7A, S7B, S8, S10, S11) revela precisamente que se la concebía como similar pero no idéntica. Así, al denominar Linneo *strix bubo* al búho une lo que en la mentalidad romana estaba próximo pero separado.

Linneo respeta el principio de que la *strix* no es un pájaro determinado, pero por eso mismo la utiliza para dar nombre a las rapaces nocturnas en conjunto (*Strigiformes*), a una familia de dichas rapaces (*Strigidae*) y a un *genus* dentro de dicha familia (*Strix*). No deja de producir una impresión de desequilibrio entre lo general y lo particular que, de ese modo, se defina a todas las rapaces nocturnas con un nombre («con forma de *strix*») que señala su semejanza con un *genus* determinado y limitado dentro de dichas rapaces (la *strix*).

Algunas lenguas, como el portugués, han especializado una evolución culta de la palabra latina (*estrix*) para otorgarle el significado linneano, en oposición al término patrimonial (*estria*, *estrige*) que retiene los valores folklóricos del término original *strix* / *striga*.

6. Nombres alternativos e identificaciones.

Los textos nos ofrecen algunas denominaciones alternativas para las criaturas generalmente denominadas estriges: las dos primeras, *Nocturnae* (→§6.1) y *Volaticae* (→§6.2) son calificativos metonímicos. La tercera, *Amma* (→§6.3), tiene carácter metafórico. La cuarta, *Mascae* (→§6.4) es una identificación con un tipo germánico originariamente distinto de la *striga*, aunque similar a ella.

Relacionada con estas formas alternativas está la identificación entre la στρίγλα o *striga* con Lamia (→§6.5).

6.1. *Nocturnae*.

En el *Satiricón* de Petronio, Trimalción concluye su relato sobre las estriges, con estas palabras (S9A):

> rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt.
>
> *Os lo ruego, es preciso que creáis que hay mujeres que saben más de la cuenta, que hay Nocturnas, y lo que está boca arriba lo ponen boca abajo.*

El adjetivo *nocturna*, que aparece con frecuencia modificando a *strix* (*strix nocturna*: S2, S8, S10; *strix avis nocturna*: S14, S20B, S26) se ha sustantivado aquí: hasta

tal punto estaban asociadas estas aves siniestras a la noche (→§23) que, en un contexto adecuado, podía entenderse que eran las *Nocturnas* por excelencia.

6.2. *Volaticae*.

El gramático del siglo II Festo escribe sobre la *strix* (S12):

> Strigem (ut ait Verrius) Graeci στρίγγα appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant.
>
> *A la estrige (según dice Verrio) los griegos la llaman* στρίγξ*, nombre que se aplica a las mujeres maléficas a las que llaman también volanderas.*

Volatica es un adjetivo de sentido claro: «volandera», o, por extensión (cf. el castellano *veleta*) «inconstante, cambiante» (p. ej. Séneca, *Ep. Mor. ad Lucilium* 42, 5). En muy pocas ocasiones aparece sustantivado: así, en Higino, *Fab.* 141 se describe así la metamorfosis de las sirenas:

> quod Proserpinae auxilium non tulerant, uolaticae sunt factae.
>
> *por no haberle proporcionado auxilio a Proserpina se las convirtió en volanderas.*

Estamos, pues, ante un apelativo metonímico: puesto que las estriges vuelan en la noche, y son las únicas mujeres capaces de hacer tal cosa, puede entenderse que ellas son las mujeres *volanderas* por excelencia.

En el folklore chileno se llama también *voladoras* a un tipo de brujas:

> *La Voladora es una bruja-correo, que para emprender vuelo, deja sus tripas en una artese de alerce. Ella simula una Bauda o sea el Guairabo y su grito es idéntico al de estas aves. La Voladora solo puede volar de noche.* (Plath 1979: 140).

6.3. *Amma*

Al hablar de la *strix*, escribe Isidoro de Sevilla (S20B):

> Haec avis vulgo dicitur Amma ab ammando parvulos, unde et lac praebere fertur nascentibus.
>
> *A esta ave entre el vulgo se le dice* amma*, de amar a los niños; de ahí que digan también que les proporciona leche a los recién nacidos.*

Papias, lexicógrafo del siglo XI, repite, parafraseando a Isidoro, la misma información (S26):

> Amma, avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridere.
>
> *Amma, ave nocturna llamada así porque ama, a esta también se la llama* strix*, porque hace un ruido estridente.*

La idea de que la estrige ama a los niños es una variante de un viejo motivo atribuido a muchas ogresas: estas actúan como madres sustitutas que al entrar en contacto con los niños intentan matarlos. Recordemos el refrán Γέλλως παιδοφιλωτέρα (G1, G3: →G§5, →G§15) y la creencia de que tanto la ogresa mesopotámica Lamashtu (Scurlock 1991: 182, n. 227; Leick 1991 *s.v.* Lamashtu) como la india Putana (O'Flaherty 1976: 214-5) amamantaban con veneno a los niños[932].

La explicación de Isidoro es, sin embargo, paretimológica. En realidad *amma* es una vieja *nursery word* indoeuropea para «mamá» o «nodriza» (Oliphant 1914: 51, Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 13; cf. p. ej. *EM* ἀμμά· <λέγεται ἡ> τροφὸς καὶ ἡ μήτηρ, κατὰ ὑποκόρισμα).

La *strix* se comporta como una *amma* al intentar amamantar a los bebés: al llamarla así se la está considerando metafóricamente como «nodriza» o «madre»[933].

6.4. *Mascae.*

En las leyes lombardas el término latino *striga* aparece explicado con otro de procedencia germánica, *masca*. Así en los artículo 197 y 376 del *Edicto de Rotario* (S21A, S21C):

> De crimen nefandum. Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est mascam, clamaverit, excepto pater aut frater, ammittat mundium ipsius, ut supra, et illa potestatem habeat, vult ad parentes, vult ad curtem regis cum rebus suis propriis se commendare, qui mundium eius in potestatem

[932] En la misma serie puede integrarse a la Madre del Centeno, asustaniños germánica: la Madre tiene tetas de hierro (identificadas por algunos con las excrecencias negruzcas de la *claviceps purpurea*), que hace mamar a los niños para que mueran (Ginzburg 1991: 224).

[933] El aspecto maternal de las ogresas, destacado por autores como Bril 1984: 34-6, está bastante pronunciado en el folklore, dentro y fuera de Europa. La *kuçedra* de los cuentos albaneses es un terrible monstruo, que solo se aplaca si el héroe bebe leche de sus enormes senos (Sánchez Lizarralde 1994: 27). Lo mismo sucede con la *algola* de los cuentos marroquíes (Desparmet 1992: 27, 84; Laoust 1947: 260), y algo muy semejante con la giganta de los cuentos armenios (Bedrosian 1984; Hoogasian-Villa 1966: 79, 431). El carácter materno queda especialmente patente en el folklore egipcio y francés: en el Egipto actual, las ogresas llevan nombres como *Omena Elghoula* («Nuestra madre la ghula») u *Om Sahlul* («Mamá salamanquesa») (Yassín 1996); en Francia encontramos denominaciones análogas como *Mère Lousine*, *Mère Engueule* o *Mère Galu* (Taverdet 1987).

debeat habere. Et si vir ille negaverit, hoc crimen non dixissit, liceat eum se purificare, et mundium sicut habuit habere, si se purificaverit.

Sobre el crimen nefando. Si alguno que tiene potestad sobre una muchacha libre o sobre una mujer proclamare a esta estrige, es decir, masca, salvo el padre o el hermano, que pierda su potestad, como anteriormente, y que ella tenga la posibilidad de encomendarse con sus propiedades bien a sus padres bien a la corte del rey, quien deba tener bajo su dominio la potestad de esta. Y si el varón se negase, si no confesase este crimen, que sea lícito que se purifique, y tenga su potestad como la tenía, si se purifica.

Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.

Que nadie se arrogue el matar a una criada libre ajena, o una esclava, por ser estrige, a la que llaman masca*, porque de ninguna manera debe ser creído por mentes cristianas ni es posible que una mujer pueda comer vivo a un hombre por dentro.*

La equivalencia vuelve a aparecer siglos más tarde en la obra del lexicógrafo del siglo XII Hugutio de Pisa (S27A):

Masca, stria.

Un siglo más tarde, Gervasio de Tilbury, al que se ha descrito (Lecouteux 1993: 27) como «el primer folklorista del Medievo», establece una triple equivalencia entre las *lamiae* (nombre culto), las *mascae* (nombre vulgar germano) y las *strias* (según él, nombre vulgar francés) (S28):

Lamias, quas uulgo mascas aut, in Gallica lingua, strias nominant, fisici dicunt, nocturnas esse ymaginationes, que ex grossitie humorum animas dormientium turbant et pondus faciunt.

Las lamias, a las que el vulgo llama mascas*, o en lengua gala* strias*, dicen los físicos* (médicos) *que son apariciones nocturnas que, por el engrosamiento recio de los humores, turban las almas de los que duermen, y causan pesadez.*

Masca es palabra germánica, de etimología por determinar[934]. Al introducirse en el latín medieval toma una doble forma: *masca* y *mascha*.

[934] En antiguo alto alemán *masca* está atestiguado con el sentido de «malla en la que se envolvía a los difuntos antes de inhumarlos que se colocaba para impedirles volver al mundo de los vivos» (Corominas y Pascual 1980-3, *s.v. máscara*). Se trata, pues, de un elemento mágico que se ajusta al cuerpo (como la máscara).

Como hemos visto, *masca* equivale en las leyes lombardas a bruja, *striga* (y, al asumir esa equivalencia, recaen sobre la *masca* atributos que no podemos saber si tenía antes: en especial, la idea de que devoran por dentro a sus víctimas). La palabra evoluciona más tarde al provenzal *masco*, occitano *mascota*, con el sentido de bruja o alcahueta, de donde proceden el francés *mascotte*, y el castellano *mascota*, con el sentido original de amuleto, objeto o animal utilizado en prácticas mágicas y/o cargado de poderes sobrenaturales (Corominas y Pascual 1980-3 s.v. *mascota*). En la zona de Clermont-Ferrond (antigua Arverna) aún hoy se llama *masques* a las prostitutas.

En cuanto a *mascha*, aparece atestiguada con el significado «máscara» ya en los siguientes versos del clérigo británico san Adelmo (c. 639-709) en su obra *Sobre los ocho vicios principales* (*De octo principalibus vitiis*; cit. en Du Cange 1678 s.v. *masca*):

> Sic quod Mascharum facies cristata facessit,
> cum larvam et Mascham miles non horreat audax,
> Qui propio fretus praesumit fidere gestu?
>
> *Así, ¿para qué sirve el rostro con penacho de las máscaras,*
> *toda vez que el soldado audaz no teme la máscara y la careta,*
> *él que con su propio gesto cree, seguro, poder confiarse?*

Hugutio de Pisa, en sus *Magnae Derivationes* (siglo XII) define así *mascha*:

> simulacrum, quod terret, quod vulgo dicitur *Mascarel*, quod apponitur faciei ad terrendos parvos
>
> *imagen falsa que aterra, que entre el vulgo se llama* mascarel*, que se pone sobre la cara para meter miedo a los pequeños.*

En un *Glosario Sajón Cotoniano*, cit. por Du Cange (1678 s.v. *masca*), la voz sajona *egesgrimma* se define como

> masca: vox composita ex *Egesa*, horror, terror, et *grimma*, foeda oris species
>
> *masca: voz compuesta de* egesa*, que es horror, terror, y* grimma*, un tipo de cara repugnante*

Estas máscaras aterradoras son el correlato tardolatino de los μορμολυκεῖα griegos: si aterran a los niños es porque en ellas no se ve un rostro postizo, sino el rostro genuino de un monstruo. La palabra *máscara* (it. *mascarel*, ya en Hugutio) procede, verosímilmente, de un cruce entre esta palabra de origen germánico, *mascha*, y el árabe *masjara*, «bufón, personaje risible», que ha proporcionado la última sílaba del vocablo. En el siglo XIII escribe el gramático italiano Juan de Janua:

Gall. *Faux visage*, Lat. larva, quod vulgo dicitur Mascara.

En francés, faux visage, *latín* larva*, lo que entre el vulgo se llama* mascara*.*

Al concebirse como términos equivalentes, se dio seguramente un sincretismo entre las creencias germánicas y las latinas: a partir de estas leyes, vemos que se considera *strigae* no solo a la forma animal que adoptan las brujas (como sucedía en la concepción latina más antigua), sino también a las brujas mismas, aun cuando tengan forma humana.

6.5. Identificación con Lamia.

En un escolio a Aristides (L86 = M23) se nos resume así el mito que pone a Lamia en relación con Zeus y Hera:

> ἡ μὲν Λάμια Λίβυσσα γέγονε γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ δὲ ὁ Ζεὺς ἐμίγη. καὶ ἡ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ' αὐτῆς. διὸ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος γέγονε, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία διέφθειρεν, ἣν νῦν φαμὲν ἰδιωτικῶς στρίγλαν.
>
> *Lamia fue una mujer libia de gran belleza, y Zeus se unió con ella. Hera, presa de celos, hizo perecer a los hijos que daba a luz. Por lo cual, debido a la pena, se volvió deforme, y los hijos de las otras mujeres raptándolos los destruía (aquella) a la que hoy llamamos comúnmente strigla.*

En un texto totalmente distinto, que pretende recoger las actas del sínodo celebrado en Irlanda bajo la dirección de san Patricio en el siglo V, encontramos una identificación entre el nombre común *lamia* y *striga* (S18):

> Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.
>
> El cristiano que creyere que hay una lamia en el espejo (es decir, una striga) debe ser excomulgado, quien quiera que haya impuesto esta reputación sobre un alma.

Tanto la Lamia individual del mito griego como la lamia de las supersticiones paganas irlandesas son identificadas con la estrige. Posibilitando está equivalencia están sin duda las semejanzas tipológicas: tanto Lamia como la estrige atacan a los niños y devoran carne humana; en el léxico medieval tanto *lamiae* como *striges* eran palabras utilizadas para referirse a las brujas que vivían entre los hombres como personas corrientes, pero en realidad eran seres de costumbres y poderes monstruosos. En los

escritos cultos renacentistas sobre la brujería la identificación es frecuente, como se ve por títulos como la *Repititio disputationis de lamiis seu strigibus* (Basilea, 1578), de Erasto de Heidelberg.

CAPÍTULO II:
NATURALEZA

7. ¿Qué son las estriges?

Las estriges vuelan en la noche, emiten un grito desgarrador y atacan a los humanos, sobre todo a los niños, comiéndolos por dentro. Sobre este punto, el acuerdo parece haber sido general desde época de Plauto o Titino hasta la latinidad más tardía. Ahora bien, ¿en qué categoría de lo conocido se podía colocar a las estriges? En este punto, Ovidio (S5C) y Plinio el Viejo (S6) nos muestran que la cuestión era objeto de duda o perplejidad desde antiguo. ¿Son realmente pájaros (→§8)? ¿O son brujas que toman la forma de pájaros para cometer en la noche sus fechorías (→§9)? ¿Son, en fin, monstruos, o algún animal distinto de las aves (→§10)?

8. Las estriges como pájaros siniestros.

Al hablar de las estriges, Ovidio (S5C) da dos posibilidades:

sive igitur nascuntur aves, seu carmine fiunt
neniaque in volucres Marsa figurat anus,

Bien nazcan como aves, bien por medio de un encanto se conviertan
y mediante nana marsa se transfigure en pájaro una vieja.

Puesto que vuelan en la noche, nada tiene de sorprendente que se conciba a las *striges* como algún tipo de pájaro (*volucris*: S5C, S16; *avis*: S14, S17A, S17B, S20B, S26; ὄρνις: S12; γένος ὀρνέου: S30A): así, se nos habla de sus alas (S2, S5B) y plumas (S4A), y se nos dice que hace nido junto al buitre y al búho en los árboles (S5A, S11), y se asocia su canto o su figura en general con los del búho (S7A, S7B, S8, S10, S16).

Al mismo tiempo, se le atribuye un rasgo que es impropio de las aves, y hace en cambio pensar en el murciélago: da leche, con la que se obstina en amamantar a los niños humanos (S6, S15, S20B).

Los glosarios latinos medievales dan el paso de identificar a la *strix* con un algún pájaro más o menos definido: ὀλολύγων (S29B, S33B), *ulula* (S29C, S33B), νυκτικόραξ (S31) στρουθός/*passer* (S29B, S33D).

La disparidad de estas identificaciones, que examinaremos después en detalle, es más bien disuasoria: lo que de ellas se sigue como evidente es que no había acuerdo

sobre la identificación de la *strix* con ningún pájaro en concreto[935]. Es decir, el tiempo no hace sino confirmar lo que ya Plinio el Viejo supo ver (S6): que la *strix* figuraba desde antiguo en la tradición (en las maldiciones), pero no se identificaba con ningún tipo de ave en concreto:

> esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium, constare non arbitror.

Las asociaciones de la *strix* con otros pájaros no deben entenderse como pistas que conducen a su reducción a alguna especie de las estudiadas por la ornitología: más bien, son pistas de qué rasgos presentes en aves concretas se han extraído para constituir combinatoriamente con ellos la figura de la *strix*, del mismo modo que se ha procedido con el unicornio u otros animales imaginarios.

Recapitulemos entonces: la *strix* se asocia por contigüidad o se identifica con las siguientes aves: el búho (→§8.1), el buitre (→§8.2) y el murciélago (→§8.3). ¿Por qué con esas aves?

8.1. La *strix* y el búho.

La asociación con el búho y con las rapaces nocturnas en general parece apuntar a cuatro aspectos esenciales de estas: su carácter nocturno, su ferocidad, su canto nefasto y la asociación con el mal y la muerte. El carácter nocturno del búho y la *strix* aparece especialmente marcado al inicio de la descripción que Lucano hace de la voz de la bruja Ericto, en la que están presentes el lamento de la nocturna *strix*, el de los perros y los lobos y el del búho (S8):

> latratus habet illa canum gemitusque luporum,
> quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur,

Aunque la descripción prosigue, ampliándose, hasta incluir los sonidos de las olas y los truenos, su inicio tiene un marcado tono nocturno: el carácter nocherniego del búho es un hecho dado; el de la *strix* aparece convenientemente señalado por el propio poeta con el adjetivo *nocturna*; y el aullido de los lobos, en este contexto, evoca sin lugar a error sus lamentos ante la luna. En cuanto a los perros, sus ladridos aparecen asociados repetidamente en la poesía helenística y latina con la aparición nocturna de Hécate y su cortejo (→E§28.5, →E§29.1).

Fotofóbico, *maestus*, «sombrío, fúnebre» (S7B), el búho lleva sin embargo su propia luz en los ojos. Esta luz opuesta a la luz del día, a la luz solar, se sitúa en el reino

[935] Cf. Capponi 1981: 303: *La voce* strix*, considerata soltanto come onomatopea, non ha definizione specificamente ornitologica*. Capponi cree que *strix* era un término genérico para designar a cualquier rapaz nocturna; algo decepcionantemente, se limita a considerar los rasgos incompatibles con las mismas (ataque contra víctimas humanas, mamas) como «contaminaciones».

de la luz fría y plateada de la luna, asociada a la muerte y la feminidad. Es decir, el mismo reino al que aparecen vinculadas Lamia (→L§90), Empusa (→E§38.2), Gelo (→G§32) y la diosa Hécate.

El sustantivo νυκτικόραξ, lit. «cuervo de la noche», con el que se identifica a la *strix* en S31, tiene un referente algo difuso (Oliphant 1914: 61, Scobie 1978: 77 n.21), que tiende a concretarse en el búho (*bubo*). En cualquier caso, es evidente en el nombre mismo que es el carácter nocturno del ave lo que desea enfatizarse, y en ello reside la clave de su asociación con la *nocturna strix*.

La ferocidad del búho no aparece marcada en los textos que nos ocupan, pero es un hecho dado: el adjetivo mismo de *rapaz* que ha terminado utilizándose para describirle es una alusión a su carácter de depredador carnívoro. También la *strix* es depredadora: lo que la diferencia radicalmente del búho es que sus víctimas son humanas.

El ulular de las rapaces nocturnas parece haber sido uno de los rasgos más llamativos de estas para los poetas latinos: la asociación entre *strix* y *bubo* viene dada en numerosas ocasiones por el carácter lúgubre del canto de ambos. En los *Amores* (S5A), Ovidio, que coloca al búho y la *strix* en el mismo árbol infausto, adjetiva al primero como *raucus*, «ronco»; Séneca utiliza el mismo adjetivo para la *strix* en su *Medea* (S7B). El mismo Séneca es el primero en presentar a ambas aves cantando simultáneamente, en su *Hércules loco* (S7A):

> hic uultur, illic luctifer bubo gemit
> omenque triste resonat infaustae strigis.
>
> *Aquí el buitre, allí el búho portador de desgracia gime*
> *y resuena el triste augurio de la infausta* strix*.*

Lucano, como ya hemos visto, presenta también ambos cantos superpuestos en la voz de Ericto, que contiene también el lamento de perros y lobos (S8):

> latratus habet illa canum gemitusque luporum,
> quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur,
>
> *los ladridos tiene ella de los perros y los gemidos de los lobos,*
> *lo que el temeroso búho, lo que la estrige nocturna lamentan.*

Estacio cierra la serie al situar de nuevo a ambos pájaros en el contexto de un augurio funesto (S10):

> monstra uolant: dirae stridunt in nube uolucres,
> nocturnaeque gemunt striges et feralia bubo

damna canens.

Vuelan monstruos: aves siniestras chillan en nube,
y gimen las estriges nocturnas y el búho que canta
desgracias funestas.

El nombre mismo de *strix*, *a stridendo*, es una alusión onomatopéyica al sonido desagradable que produce (→§2.1). En cuanto al búho, su nombre más común latino (*bubo*) y griego (βύας; de donde el verbo βύζω, «gritar, ulular», y el derivado postverbal βῦζα = βύας) es también onomatopéyico, a partir de *bu*, que pretende reproducir su grito (Chantraine 1968-80 s.v. βύας, que añade a la serie el armenio *bu*, «lechuza» y el persa *büm*).

Bu es al mismo tiempo un grito para expresar sorpresa (*EM* s.v.) y asustar: en inglés, *bo* o *boh* retiene las mismas funciones (*exclamation intended to surprise or frighten*: Widdowson 1977: 39 n. 25); en castellano la interjección impresiva *bu* se utiliza igualmente para asustar, llegando a personificárselo como asustaniños, el Bu (*DRAE* s.v. *bu*; Arrieta 1995: 164). En las islas Baleares encontramos también como asustaniños a la *Bubota*, forma reduplicada cuyo paralelismo con *bubo* es evidente; en Manacor la asustaniños se llama de hecho, *Bubú*, con reduplicación perfecta, y en algunos valles pirenaicos de la vertiente francesa, *Babau* (Amades 1957: 256). Construcciones similares sobre una sílaba reduplicada *ba*, *bo* o *bu* abundan entre los nombres de asustachicos, pertenecientes al llamado léxico de niñera[936]: cf. gr. moderno μπούμπου (/búbu/) (Dilthey 1872: 394) y μπαμπούλας (/babúlas/), albanés βούβα, alemán septentrional *buba* (Dilthey 1872: 394 n.1), árabe *babboa* (en Marruecos: Ibn Azzuz Hakim 1958: 13), inglés *boo-man*, *bogey*, *bogeyman*. Widdowson (1977: 33-5) examina este tipo de nombres, basados en una interjección que se siente como aterradora o amenazante, y apoyándose en el estudio de campo del antropólogo O. F. Raum entre los indios Chaga (*Chaga Childhood*, Londres, 1940) escribe como conclusión (p. 36):

The importance of the tone of voice in threats is further emphasised by Raum's discussion of what he calls the the «conditioning term». This is «one of the first controls used» by Chaga parents and involves the uttering of a word in a attentiorian voice in certain prohibitory or cautionary situations. As the child gets older the verbal control is elaborated by the personifying of the conditioning term, and the children himself then comes to use the utterance in appropiate situations, for example in referring to things he dislikes. In this way the very term itself may

[936] Cf. también la familia formada en gr. antiguo por el sustantivo βαυβώ [que designa como nombre común al sexo femenino y fue personificado en el personaje Baubo, nodriza de Deméter (Hesiquio s.v. βαυβώ)] y los verbos βαυβάω, «dormir» y βαυβαλίζω, «acunar». Chantraine (1968-80 s.v. βαυβάω) sugiere para estas palabras una raíz onomatopéyica, en relación con el acto de mecer la cuna o de arrullar al niño. Es interesante notar que para referirse al canto mágico que convierte a las hechiceras en *striges*, Ovidio utiliza el término *nenia*, que designa tanto a la nana como al canto de lamentación fúnebre.

assume the aspect of a bogey or monster to the child because of its unpleasant and prohibitory associations.

El otro nombre latino que puede servir para designar al búho, *ulula*, es igualmente una construcción onomatopéyica a partir del sonido que produce este ave: en el mismo latín, el verbo *ululare* (que ha dado nuestro *ulular*), y el sustantivo *ululatus* sirven para referirse al aullido o gemido de búhos, perros o lobo, todos los cuales se perciben como lastimeros e inquietantes. Hemos visto que Lucano, al describir la voz de Ericto, reúne en ella el aullido del perro, el lobo, el búho y la estrige (S8).

El gr. ὀλολύζων u ὀλολυγή, que las glosas medievales identifican con la *strix* (S29B, S33B) y con la *ulula* (S29C, S33C) latinas, es claramente una construcción onomatopéyica paralela a *ulula* / *ululare* / *ululatus*: ὀλολύζω es «gritar agudamente (en un contexto ritual)», ὀλολυγή «grito agudo», ὀλολυγαία se aplica como epíteto a la lechuza en un epigrama funerario (*IG* 14, 1934) y ὀλολυγών designa por una parte al canto nupcial de la rana macho (Oliphant 1914: 54), por otra a un ave chillona, que con frecuencia (aunque no siempre) es el búho. En otras lenguas IE encontramos términos similares, como el sánscrito *ulūli-*, «aullar» y *ulūka-*, «lechuza» (Chantraine 1968-80 s.v. ὀλολύζω).

El búho, cuyos nombres remiten a fenómenos del léxico de niñera (la interjección impresiva aterradora *bu*, la onomatopeya de su canto: *bu*, *ul*) forma una pareja perfecta con la *strix*, cuyo nombre hace referencia también al sonido sobrecogedor que produce[937].

Como desarrollo esperable de su nocturnidad, el búho es además, como la *strix*, un ave de connotaciones siniestras: según Antonino Liberal 15, el νυκτικόραξ es κακάγγελος, «mensajero de males»; Nicarco (*AP* 11. 186) lo presenta como cantor θανατηφόρος, «portador de muerte». En la *Eneida*, la desgracia final de Dido viene presagiada por el canto funesto del búho (4. 462). Thompson incluye en su *Motif-Index* el búho (D153.2), y en particular su ulular (E423.3.5) como señales de mal agüero. Como escribe Oliphant (1914: 62),

> *Both strix and bubo* (...) *were birds of evil omen and notorious harbingers of war and death.*

Roque Alonso (1988: 159) sugiere que el carácter nefasto del canto del búho puede tener su origen en el hecho de que las rapaces nocturnas hacen un gran estrépito en noviembre, inmediatamente antes de la estación invernal. Por tanto, escribe

[937] Como paralelo interesante citemos que la Guaxa asturiana, vieja sombría que chupa de noche con su único diente la sangre de los niños y, en boca de las madres, sirve para asustarlos, toma tal vez su nombre de una onomatopeya del canto del búho (*guax*; Aurelio de Llano, cit. en Cabal 1983: 448-9).

> *el ruido de las aves estrigias está en relación con el augurio de la muerte o, mejor dicho, la dormición de la naturaleza y, por lo tanto, como metonimia, es un anuncio de toda muerte.*

La relación de estas rapaces con el invierno aparece codificada en el mito que asegura que Ascálafo, hijo de la ninfa infernal Orfne, denunció que Perséfone había probado la granada durante su estancia en el Hades, ocasionando así que la diosa tuviera que permanecer soterrada durante la estación fría. En castigo, Deméter le convirtió en búho (Ovidio, *Met.* 5. 534-50).

La reputación siniestra del pájaro es universal, si no unánime: la palabra utilizada para *búho* entre los indios Cheroki significa también «bruja», el búho funciona como asustaniños en numerosos grupos amerindios, y entre los Shona de Rodesia, los Yoruba, los Malays y los Zuñi de Nuevo México se lo considera familiar de las brujas (Scobie 1978: 73-6). En Marruecos, se considera al búho como ave de mal agüero: soñar con él anuncia desgracia (Ibn Azzuz Hakim 1958: 16), y si se le diseca sirve de amuleto protector contra cualquier enemigo (Ibn Azzuz Hakim 1958: 15)[938]. En el folklore judío, a Lilith se la asocia con las rapaces nocturnas, lo que ha llevado a traducir a veces su nombre en *Is.* 34: 14 por el de alguna de estas aves (*screech-owl*).

En las tradiciones asturianas tanto el búho (*guruxu*) como la lechuza (*carpia*) son «aves malas», que rondan las casas donde hay un enfermo, anunciando su muerte[939]. El canto de la lechuza se interpreta de varias maneras: en Caravia, se cree que ordena «¡Cavar! ¡Cavar!» (abrir la sepultura); en Ribadesella llama al enfermo: «¡Ven! ¡Ven!»; en Cangas de Onís desengaña a los parientes del enfermo, que aún abrigan esperanzas de salvación: «¡Que va! ¡Que va!». Cuando el paciente muere, la carpia acude al cementerio, donde prosigue su canto (Cabal 1983: 48-9).

> En Chile *está bastante generalizada* (...) *la creencia en el* chuncho [ave nocturna, *Glaucidium nanum*]*, que presagia la próxima muerte de un miembro de la familia en cuya casa deja oír su antipático y fatídico chillido* (Laval 1916: 14).

El carácter siniestro del *bubo* y la *strix* se realza, en fin, al situar a ambos en el contexto inquietante por excelencia, el paraje infernal de la laguna Estigia, como hacen Séneca y Silio Itálico (S7A, S11).

Ningún ave posee unas connotaciones más cercanas a la *strix* que el búho: dicho de otro modo, si ha sido posible la defensa de que la *strix* era el búho u otra rapaz

[938] Sobre otra rapaz nocturna, el mochuelo, se cuenta en Marruecos la siguiente historia: un día, Salomón quiso regalar a su mujer un colchón de plumas y mandó que todos los pájaros trajeran una de las suyas. Solo el mochuelo desobedeció, por lo que el rey lo maldijo, y desde entonces es un ave fatídica cuya presencia anuncia desgracias. Cuando aparece cerca de la casa de un enfermo, la muerte de este es inminente (Ibn Azzuz Hakim 1958: 37).

[939] Según Laval (1916: 14 n.1), la misma creencia sobre el búho se da también en Andalucía.

nocturna (posición que parece determinar la nomenclatura de Linneo), es porque, ciertamente, la imaginación de la *strix* se ha basado en gran medida en rasgos tomados de dichas rapaces. Sin embargo, no todos los rasgos característicos de la *strix* provienen de este grupo de aves: como veremos a continuación, otras aves han sido servido también de referencia a la hora de concebirla.

8.2. La *strix* y el buitre.

Ningún texto latino, griego o posterior identifica a la *strix* con el buitre (*vultur*)[940]. Unos pocos textos poéticos latinos presentan, sin embargo, a la *strix* asociada con el buitre, en una serie en la que siempre aparece también el búho (S5A, S7A), y que puede extenderse para incluir a las harpías (S11), o al gavilán (S10).

¿Qué rasgos comunes poseen la *strix*, el búho y el buitre? Los tres son, desde luego, aves de mal agüero, por razones no enteramente coincidentes: el búho, desde luego, por su asociación con la noche; la *strix* por su nocturnidad, pero también por su carácter vampírico; el buitre, por su asociación, como carroñero, a la muerte.

Ovidio, el primero en asociarlos, presenta a las tres aves haciendo sus nidos en el árbol nefasto del que provienen las tablillas que le anuncian una decepción amorosa. La nidada de estos pájaros de cuenta parece haber marcado el sino siniestro de este árbol: no solo proceden de él las tablillas cargadas de malas noticias, sino que sus ramas han servido para colgar al delincuente (o para que se ahorcara el suicida), y de su madera se han fabricado cruces para el tormento (S5A):

praebuit illa arbor misero suspendia collo,
carnifici diras praebuit illa cruces;
illa dedit turpes raucis bubonibus umbras,
vulturis in ramis et strigis ova tulit.

Suministró aquel árbol al cuello desgraciado horcas,
al verdugo le suministró aquel cruces despiadadas;
él prestó sombras infames a los roncos búhos,
de buitres y estriges sostuvo en sus ramas los huevos.

Séneca vuelve a citar a los tres pájaros: esta vez, el punto de reunión es la horrible laguna infernal del Cócito, la Estigia. El filósofo recalca el carácter nefasto de la *strix*: su canto es un augurio triste (*omen triste*), y ella misma es *infausta*. El buitre, asociado a la muerte como carroñero, se encuentra cómodo en esos mismos parajes (S7A):

palus inertis foeda Cocyti iacet;

[940] La única excepción que conozco es la opinión anónima recogida por Cabal (1983: 451 n. 451): «hay (...) quien entiende que las «striges» son quebrantahuesos». Cabal no aporta argumentación alguna sobre este punto.

hic uultur, illic luctifer bubo gemit
omenque triste resonat infaustae strigis.

La horrible laguna del Cócito yace inerte;
aquí el buitre, allí el búho portador de desgracia gime
y resuena el triste augurio de la infausta strix.

En sus *Púnica*, Silio Itálico funde las dos escenas previas: el árbol funesto de Ovidio (S5A) se sitúa ahora en los parajes estigios esbozados por Séneca (S7A); en él, además del buitre, el búho y la estrige, se hace sitio a las Harpías, a las que Ovidio había hecho antepasadas de las *striges* en sus *Metamorfosis* (S5C). El propio poeta parece ser consciente del *horror vacui* que supone reunir, aun en árbol inmenso (*vasta*) y frondoso por demás, tantas aves apiñadas (*condensae*) (S11):

Dextra uasta comas nemorosaque brachia fundit
taxus Cocyti rigua frondosior unda.
hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur
et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis
Harpyiaeque fouent nidos atque omnibus haerent
condensae foliis: saeuit stridoribus arbor.

A la derecha, inmenso, yerbas y ramas nemorosas confunde
el tejo, más frondoso que el agua del Cócito que lo baña.
Aquí las aves siniestras y el buitre que se nutre de carroña
y el búho numeroso y la estrige con las plumas regadas de sangre
y las harpías empollan sus nidos y a todas las hojas
se pegan, compactos: el árbol enloquece con sus gritos.

Deseoso de justificar con un adjetivo o participio la pertinencia de cada uno de los presentes, el poeta hace hincapié en el rasgo que hace siniestro al buitre: se alimenta de carroña, de cuerpos muertos (*cadavere*). Una vez todos reunidos, todos (sin exclusión aparente) alzan sus gritos de forma enloquecedora.

Como a menudo sucede con los artistas que tienen detrás una tradición apabullante, Estacio coincide con Silio Itálico en querer superar a sus antecesores con una mayor exhuberancia, en vez de un refinamiento superior. Así, cuando en su *Tebaida* presenta a los adivinos Amfiarao y Melampo observando en el monte Apesas los augurios que anuncian la suerte de quienes pretenden conquistar Tebas, reúne a todas las aves de mal agüero, tanto las mundanas (buitre, gavilán, búho) como las sobrenaturales (*strix*), abarcando las que puedan olvidársele en las rúbricas genéricas de *monstra* («portentos, monstruos») y (como en Silio Itálico) *dirae volucres*, «aves terribles» (S10):

non comes obscurus tripodum, non fulminis ardens
uector adest, flauaeque sonans auis unca Mineruae

non uenit auguriis melior; quin uultur et altis
desuper accipitres exultauere rapinis.
monstra uolant: dirae stridunt in nube uolucres,
nocturnaeque gemunt striges et feralia bubo
damna canens. quae prima deum portenta sequamur?

No el compañero oscuro de los trípodes, no el jinete ardiente
del rayo se presenta, y el ave encorvada que suena de la dorada Minerva
no viene mejor para los augurios; más aún, el buitre y los gavilanes
saltaron de lo alto desde sus altas rapiñas.
Vuelan monstruos: aves siniestras chillan en nube,
y gimen las estriges nocturnas y el búho que canta
desgracias funestas. ¿Qué portentos de los dioses seguiremos en primer lugar?

El gavilán puede deber su mala reputación a su carácter de rapaz, que aparece enfatizado en el texto: el buitre aparece esta vez a su lado, cayendo desde lo alto sobre sus presas. El paralelismo entre ambos destaca una diferencia implícita: las presas del gavilán están vivas; no así las del buitre.

El grupo de las aves funestas aparece presentado en dos entregas: primero el gavilán y el buitre, rapaces; luego las *dirae volucres*, las estriges y el búho, cantores chillones de desgracias.

¿Qué une, en fin, a la *strix* con el buitre? Ambas son, desde luego, aves de mal agüero, rasgo genérico que comparten con el búho: pero el buitre es específicamente siniestro por sus costumbres carroñeras, que se extienden a las presas humanas[941]. La *strix* latina es también, a veces, carroñera: ya en las *Metamorfosis* de Ovidio la vemos aceptando, en lugar del niño Procas, el cadáver de una cerda (S5C). Hemos visto antes a uno de los descendientes de la *strix*, el *strigoi* rumano, alimentándose ocasionalmente de la sangre de cadáveres humanos recientes (→§5.1): el hecho de que Propercio hable de plumas de estriges encontradas junto a sepulcros abandonados (*strigis inventae per busta iacentia plumae*, S4A) sugiere hábitos similares. La confirmación inequívoca nos la da el *Satiricón* de Petronio: allí las hallamos atacando el cadáver de un niño (S9A). Aunque Petronio no las presenta como aves, sino como *mulieres*, el carácter carroñero era seguramente propio de la *strix* con independencia de que se las imaginase con forma animal o humana[942].

[941] Antonino Liberal (*Met.* 21, recogiendo su historia de la perdida *Ornitología* de Beo) define al buitre (γύψ) como «de todas las aves la más odiosa para los dioses y los hombres» (πάντων ὀρνίθων ἔχθιστον θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, añadiendo que los dioses «pusieron en él un deseo permanente de carne y sangre humanas» (διὰ παντὸς ἵμερον αὐτῷ κρέως καὶ αἵματος ἐνέβαλον ἀνθρωπείου).

[942] De hecho, las brujas de época renacentista son con frecuencia carroñeras. Según escribe Lisón Tolosana (1992: 132): «El demonio y sus criados seguidos de brujas y brujos provistos de azadas salen del aquelarre en dirección a las sepulturas que guardan brujos fallecidos recientemente o víctimas de sus actos maléficos, especialmente niños. [...] Saborean el manjar rifando y gruñendo, y por más podridas y hediondas que estén las carnes les saben mejor que carneros y capones».

Si la *strix* ha tomado el carácter funesto de su canto del búho (mejor que del buitre, habitualmente mudo, aunque Silio Itálico lo incluya en el coro estigio), y también su nocturnidad, su carácter carroñero tiene como precedente o modelo al buitre. En cuanto a ferocidad, el búho (rapaz nocturna) y el buitre (rapaz diurno) son igualmente modélicos para la *strix*.

8.3. La *strix* y el murciélago.

Samuel Grant Oliphant, latinista norteamericano, escribió a principios del siglo XX dos interesantes artículos (Oliphant 1913 y 1914) que pretendían demostrar una tesis rompedora:

> *I endeavored to show that the ancient literature of Greece and Rome during the seven centuries from Boio to Sammonicus presents us a fairly consistent view of the strix, and that the fancy of the ancients invested this mythic «bird» with the physical attributes of a bat rather than those of an owl, as had been so generally supposed.* (Oliphant 1914: 49).

Los argumentos de Oliphant presentan a veces la apariencia de una lucha heroica contra la evidencia: es claro, como hemos visto, que la asociación entre la *strix* y las rapaces nocturnas es, con diferencia, la más persistente en el conjunto de los testimonios.

Empero, hay un rasgo principal de la *strix* que está claramente inspirado en el murciélago: su carácter de ave lactífera, que amamanta. Los antiguos contaron al murciélago entre las aves: pero se sorprendieron, como no podía ser de otra manera, por este rasgo incongruente que lo sitúa *de facto* enre los mamíferos. Es revelador ver cómo plantea la cuestión Plinio el Viejo en su *Historia Natural* (S6):

> Mammas homo solus e maribus habet, cetera animalia mammarum notas tantum. sed ne feminae quidem in pectore nisi quae possunt partus suos attollere. ova gignentium nulli; nec lact nisi animal parienti. volucrum vespertilio<ni> tantum: fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris inmulgere. esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium, constare non arbitror.

> *El hombre es el único macho que tiene mamas, el resto de los animales solo marcas de mamas. Pero ni siquiera las hembras (tienen mamas) en el pecho, a no ser aquellas que pueden levantar a sus crías. Huevos, ninguno de los vegetales; ni leche, a no ser quien da a luz un animal. De los pájaros, solo el murciélago. Considero fabuloso, en efecto, lo que se dice de las estriges, que estas amamantan con sus ubres los labios de los niños. De acuerdo que las estriges figuran ya en las antiguas maldiciones, pero cuáles sean de entre las aves, considero que no consta.*

Es decir: en opinión de Plinio, se ha atribuido a la *strix* un rasgo que no le corresponde, pues entre las aves solo el murciélago (*vespertilio*) da leche. Además, la imaginación de las estriges va más allá, justificando sobradamente el escepticismo del naturista: no solo dan leche como el murciélago, sino que amamantan a la fuerza a unas crías que no le corresponden, las humanas. En este rol llega a dársele al ave un nombre distintivo, *amma*, que según Isidoro (S20B) le viene *ab ammando parvulos*, aunque en realidad es una vieja *nursery word* indoeuropea para «mamá» o «nodriza» (Oliphant 1914: 51, Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 13; cf. p. ej. *EM* ἀμμά· <λέγεται ἡ> τροφὸς καὶ ἡ μήτηρ, κατὰ ὑποκόρισμα).

De las demás características de la *strix* como ave, la mayoría las comparten tanto el búho como el murciélago: así la nocturnidad[943] y su carácter de mal augurio. Solo en uno de los capítulos de las *Metamorfosis* de Antonino Liberal, extractado de la perdida *Ornitología* de Beo (*c.* siglo II a.C.), se atribuyen a la στύξ[944] dos rasgos adicionales que parecen inspirados en el murciélago. Nos cuenta el mitógrafo (*Met.* 21) que, como castigo por sus desmanes Polifonte se convirtió en una

> στὺξ φθεγγομένη νυκτὸς ἄτερ σίτου καὶ ποτοῦ, τὴν κεφαλὴν ἴσχουσα κάτω, τοὺς δὲ πόδας ἄκρους ἄνω, πολέμου καὶ στάσεως ἀνθρώποις ἄγγελος.
>
> *styx que canta de noche, sin comida ni bebida, con la cabeza abajo y los pies arriba, mensajera de guerra y de discordia para los hombres.*

Esta posición del pájaro (pies arriba, cabeza abajo) evoca, sin duda, la del murciélago en reposo. En cuanto a la carencia de comida y bebida, Oliphant (1913: 135) apunta al descanso hibernal del murciélago; podría ser, aunque el contexto sugiere más bien que Polifonte se convierte en un ave hambrienta y sedienta que rara vez ve satisfechas sus ansias.

Puesto que estos rasgos no parecen haberse impuesto en la imaginación de la *strix*, el único vínculo definitivo entre el ave sobrenatural y el murciélago es el carácter mamífero de ambos. Por otra parte, como veremos (→§26.2), al concebir a la *strix* como pseudo-madre que intenta amamantar a la fuerza a los niños se ha recurrido a una vieja tradición: otras ogresas (la acadia Lamashtu, la india Putana, la germánica Madre del Centeno) son acusadas de hacer otro tanto, aunque no se las concibe como aves

[943] Nótese que el nombre latino del murciélago, *verpertilio*, no alude a la noche sino al ocaso o lubricán (*vesper*).

[944] Sobre la στύξ como variante de la *strix*, →§3 y G§11.50.

9. Las estriges como brujas.

Al describir a las *striges* (S5C), Ovidio duda si se trata de pájaros que han nacido como tales o si más bien son viejas que han tomado esa forma mediante encantamientos y *neniae* (nanas, conjuros, cantos fúnebres) marsias (de los marsos, pueblo del Lacio con fama de brujos):

> sive igitur nascuntur aves, seu carmine fiunt
> neniaque in volucres Marsa figurat anus,
>
> *bien nazcan como aves, bien por medio de un encanto se conviertan*
> *y mediante nana marsa se transfigure en pájaro una vieja.*

De las referencias anteriores a las *striges*, todas parecen referirse inequívocamente a las *striges* como pájaros, excepto tal vez uno de los pasajes de Propercio (S4B). El poeta arremete contra la alcahueta y bruja Acántide, y le acusa de haber realizado, entre otras prácticas mágicas, una consulta a las estriges sobre su sangre:

> consuluitque striges nostro de sanguine, et in me
> hippomanes fetae semina legit equae.
>
> *ha consultado también a las estriges acerca de nuestra sangre, y en mi contra*
> *ha recogido execrables secreciones de una yegua preñada.*

Probablemente, Propercio se refiere a una consulta mántica en la que se utilizaba a las aves vivas o a alguna parte de su cuerpo (las plumas, por ejemplo) para averiguar algo sobre una persona, aunque no es imposible que está pensando en las *striges* como brujas de rango superior, a cuyo consultorio acude Acántide para asesorarse en sus maleficios.

Los autores inmediatamente posteriores a Ovidio presentan sin dudas a las *striges* como aves. La excepción llega con Petronio, que nos ofrece un relato lleno de detalles nuevos, divergentes de la tradición previa (S9A): en el cuento de Trimalción sobre las estriges estas no atacan a un niño vivo, sino a uno muerto, y no se presentan como aves, sino con forma humana:

> nam et ipse vobis rem horribilem narrabo: asinus in tegulis. cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum. cum ergo illum mater misella plangeret et nostrum plures in tristimonio essemus, subito strigae coeperunt: putares canem leporem persequi. habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tamquam hoc loco —salvum sit quod tango— mediam traiecit. audimus gemitum,

et —plane non mentiar— ipsas non vidimus. baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem. rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt. ceterum baro ille longus post hoc factum numquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit'.

miramur nos et pariter credimus, osculatique mensam rogamus Nocturnas ut suis se teneant, dum redimus a cena . . .

—También yo os voy a contar algo espeluznante: ¡un asno en el tejado![945] Cuando todavía llevaba el pelo largo, pues desde niño he llevado una vida de Quío[946], falleció un día el esclavo favorito de nuestro patrón, una perla, por Hércules, mimoso[947] y cumplido en todo[948]. Mientras su pobre madre lo estaba llorando y muchos de nosotros la acompañábamos en el velatorio, de repente la emprendieron con él las estriges[949]. Se diría que un perro perseguía una liebre. Teníamos a la sazón un hombre de Capadocia[950], grande, que era bastante atrevidillo y tenía fuerza: era capaz de alzar en vilo un buey furioso. Entonces este, audaz, con la espada desenvainada salió corriendo por la puerta, su izquierda cuidadosamente envuelta, y atravesó por la mitad a una de estas mujeres, más o menos por esta parte (¡salvo me sea lo que toco!). Oímos un gemido y (no voy a mentir) no pudimos verlas. Nuestro fortachón, apenas entró, se echó a la cama, y todo el cuerpo lo tenía amoratado, como herido a latigazos, porque (no cabía duda) lo había tocado una mano nefasta. Nosotros cerramos la puerta y regresamos a nuestra tarea, pero cuando la madre fue a abrazar el cuerpo de su hijo, toca y ve un fantoche relleno de paja: no tenía corazón ni intestinos ni nada; las estriges, en efecto, ya habían escamoteado al niño y habían dejado en su lugar un monigote de paja. Os lo ruego, es preciso que creáis que hay mujeres que saben más de la cuenta, que hay Nocturnas, y lo que está boca arriba lo vuelven boca abajo. En fin, el fortachón tras este suceso no recobró nunca más el color; es más, a los pocos días murió en pleno delirio.

---

[945] Un animal terrestre en el tejado constituía un prodigio inusitado que anunciaba desgracia (cf. Tito Livio 27. 37). Sobre la expresión *asinus in tegulis* v. Rose 1922.

[946] Los habitantes de Quío, como los de Síbaris, tenían fama de llevar una vida regalada llena de lujos.

[947] El texto trasmitido da *caccitus*, que se considera unánimente corrupto. Se han sugerido varias correcciones, de las cuales la más aceptada es la de Jacobs: *catamitus*, «afeminado».

[948] Fedeli y Dimundo (1988: 102) sugieren una lectura erótica: el niño estaba bien dotado desde cualquier punto de vista, o tenía cumplida experiencia (sabía hacer de todo para complacer a su amo).

[949] *Coeperunt* aparece en el texto trasmitido sin complemento directo. Jacob propuso restituir *stridere*, «comenzaron a chillar estridentemente». Sigo a Müller, autor de la reciente edición teubneriana (1990), que no ve necesaria ninguna adición.

[950] Los capadocios tenían fama de fuertes y aguerridos, aunque también de bobos. Cf. Marcial 6. 77. 4.

Nuestro asombro y credulidad van de la mano, y besando la mesa rogamos a las Nocturnas que se queden donde están en lo que volvemos de la cena.

Aunque el narrador declara que no llegó a ver a las *strigae*, se refiere a ellas dos veces (ac. sg. *mulierem*, nom. pl. *mulieres*) como mujeres, y al explicar el maleficio que cae sobre el bravo capadocio lo presenta como tocado por una *mala manus*, una mano maléfica (lo que supone una forma humana).

La misma visión antropomorfa aparece en el texto latino de Festo (S12), que asegura que se llama *striges* a las *mulieres maleficae*, a las mujeres que hacen el mal:

Strigem (ut ait Verrius) Graeci στρίγγα appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant.

A la estrige (según dice Verrio) los griegos la llaman στρίγξ*, nombre que se aplica a las mujeres maléficas a las que llaman también volanderas.*

En el texto del conjuro griego que sigue, sin embargo, se habla de la στρίγξ como un ave (ὄρνις). Parece claro que, aunque Festo trata la tradición griega y latina como un continuo, la visión de la estrige no era enteramente coincidente: los griegos verán en ella únicamente un ave hasta fecha muy tardía, mientras que los latinos vacilaban entre la forma antropomorfa y la animal.

Al identificar a las aves sobrenaturales que atacan de los noche los hogares con las mujeres de carne y hueso que viven en la comunidad se abre la puerta a un fenómeno social de la mayor gravedad: el hecho de que se trate a ciertos marginales sociales como si fueran seres sobrenaturales, se les acuse de hechos que como humanos no podrían nunca haber cometido y se les castigue en consecuencia. En otros términos, se abre la posibilidad de una *caza de brujas* que, en definitiva, prolonga la vieja tradición del φαρμακός o chivo expiatorio griego.

Las estriges, que aparecen en los textos primero como una creencia popular que los literatos utilizan (no sabemos con qué margen de credulidad o escepticismo) con un fin estético, saltarán progresivamente a los textos eclesiásticos y legales, hasta terminar siendo tratadas como una realidad incontrovertible que exige medidas represivas drásticas.

Una actitud común en las autoridades religiosas cristianas de la Alta Edad Media será castigar la creencia en *strigae*: esa es, al menos, la postura del *Synodus Episcoporum*, sínodo presuntamente dirigido por san Patricio, Auxilio e Isernino en

Irlanda, a mediados del siglo V[951], que castiga con la excomunión a quien crea que en los espejos se aparece una lamia o estrige (S18):

> Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo[952], quae interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.
>
> El cristiano que creyere que hay una lamia en el espejo (es decir, una striga) debe ser excomulgado, quien quiera que haya impuesto esta reputación sobre un alma.

¿Cómo imaginaban los feligreses irlandeses a esa Lamia o estrige que aparecía en los espejos? No podemos saberlo a ciencia cierta, pero un examen de la tradición sobre apariciones sobrenaturales en el espejo (González Terriza, 2002 y 2004) permite suponer que se trataba muy probablemente de una figura humana, antropomorfa.

Armand Delatte liga convincentemente los dos actos, inconexos en apariencia (creer que hay lamias en los espejos y acusar a alguien de ser una lamia), sugiriendo que se trata de una consulta ritual al espejo para confirmar si una persona es una bruja. Este tipo de prácticas, bien atestiguadas en fecha posterior, resultaban especialmente peligrosas para la Iglesia, pues los magos que las realizaban ofrecían un servicio valioso a la comunidad, al identificar supuestamente a quienes causaban las enfermedades, malas cosechas y demás desgracias. Al convertirse en valedores de los desamparados, entraban en competencia directa con los sacerdotes cristianos (Delatte 1932: 14-5).

La incredulidad del canon contrasta con la del legislador de la ley sálica, que acepta como un hecho cierto que hay mujeres *striae* que comen a los hombres (S19C), aunque también prevee la posibilidad de acusaciones falsas (S19A, S19B). La figura sobrenatural siniestra ha entrado así en el mundo de todos los días: es posible que en la casa de al lado viva, camuflada como una más, la misma bruja que por la noche come por dentro a los niños, vuela en la oscuridad y aúlla lúgubremente.

Crédulo también, san Isidoro nos ofrece un tratamiento curioso de la *strix*: en su libro duodécimo (S20B) nos la presenta, con la forma más antigua (*strix*, *strigis*), como un ave; pero en el libro undécimo nos habla de las *strigae* en los siguientes términos (S20A):

---

[951] Según indica Delatte (1932: 13-14), la atribución es engañosa, pues en realidad el texto no es anterior al siglo VIII, y debe entenderse en el contexto de los esfuerzos realizados por la Iglesia entre los siglos VIII y XII para destruir la creencia en brujas (*strigae*, *mascae*). De Paor (1993: 135) adelanta la composición del texto al siglo VII.

[952] El manuscrito da *saeculo*. En 1630 Spelman corrigió la lectura por *speculo*, conjetura aceptada por otros editores posteriores, como Labbe (1671) y Wilkins (1736). Delatte (1932: 14) la apoya también, argumentando que el texto de manuscrito *n'offre aucun sens acceptable*. Faris (1976), sin embargo, mantiene la lectura del manuscrito y traduce *in saeculo* por *in the world*. Señala que no hay testimonio de un vínculo entre lamias o estriges y espejos que sustente la enmienda de Spelman (Faris 1976: 47) —sin embargo, sí hay testimonios sobre el uso del espejo como instrumento para reconocer a las brujas (Delatte 1932: 24-5).

Quidam asserunt strigas ex hominibus fieri. Ad multa enim latrocinia figurae sceleratorum mutantur, et sive magicis cantibus, sive barbarum veneficio, totis corporibus in feras transeunt.

Algunos aseguran que se convierten de hombres en estriges. En efecto, para muchos robos se transforman las figuras de los criminales, y, bien mediante cantos mágicos, bien mediante un encantamiento bárbaro, pasan a fieras de cuerpo entero.

El testimonio de Isidoro plantea preguntas interesantes. Puesto que en S20A encontramos el ac. pl. *strigas* y en S20B el nom. sg. *strix*, ¿debemos entender que estamos ante dos formas de una misma declinación? No puede descartarse: si san Isidoro entendía la palabra como un préstamo griego, pudo declinarla a la griega, con un ac. pl. de la tercera en *-as* (-ας). En ese caso, en ambos pasajes estaría hablando de las mismas criaturas: pero, mientras que en S20A las presenta como metamorfosis maligna de criminales humanos, en S20B habla de ellas como si se tratase de aves aparentemente inofensivas, sin ningún rasgo negativo explícito.

La otra opción, que me parece más plausible, es pensar que para Isidoro las *strigae* (ac. pl. *strigas*) formaban parte de una tradición popular en su tiempo sobre personas (al parecer sin indicación de sexo, pues Isidoro usa el masculino, no marcado) que mediante cantos mágicos se convertían en fieras (no necesariamente en pájaros, a los que no cita) para cometer sus crímenes; mientras que la *strix*, a la que conocía tanto por fuentes cultas (como Lucano, al que cita) como por la tradición popular, era para él un ave pintoresca pero no necesariamente sobrenatural.

Como hemos visto, Isidoro presenta a las *strigae* sin ninguna reserva escéptica, aunque no asegura categóricamente su existencia (pone la afirmación en boca de unos inespecíficos informantes, *quidam asserunt*).

Las leyes de los longobardos (pueblo germano instalado al norte de Italia), recopiladas en el siglo VII, nos muestran las incipientes consecuencias represivas de la creencia en *strigae*: si bien la autoridad legal negaba toda realidad a tal superstición, había particulares que se tomaban la justicia por su mano, matando a alguna mujer a la que acusaban de ser *striga*: así en los títulos 197 (S21A) y 376 (S21C) del *Edicto de Rotario*, del año 643:

De crimen nefandum. Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est mascam, clamaverit, excepto pater aut frater, ammittat mundium ipsius, ut supra, et illa potestatem habeat, vult ad parentes, vult ad curtem regis cum rebus suis propriis se commendare, qui mundium eius in potestatem debeat habere. Et si vir ille negaverit, hoc crimen non dixissit, liceat eum se purificare, et mundium sicut habuit habere, si se purificaverit.

Sobre el crimen nefando. Si alguno que tiene potestad sobre una muchacha libre o sobre una mujer proclamare a esta striga*, es decir, masca, salvo el padre o el hermano, que pierda su potestad, como anteriormente, y que ella tenga la posibilidad de encomendarse con sus propiedades bien a sus padres bien a la corte del rey, quien deba tener bajo su dominio la potestad de esta. Y si el varón se negase, si no confesase este crimen, que sea lícito que se purifique, y tenga su potestad como la tenía, si se purifica.*

Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.

Que nadie se arrogue el matar a una criada libre ajena, o una esclava, por ser estrige, a la que llaman masca*, porque de ninguna manera debe ser creído por mentes cristianas ni es posible que una mujer pueda comer vivo a un hombre por dentro.*

Aunque S21C niega como anticristiana la creencia en estriges, en S21A hay una curiosa reserva: del castigo legal se exceptúa al padre y al hermano de la supuesta *striga*, dando pues a entender que ellos sí tenían derecho a declarar a su hija o hermana como bruja y actuar en consecuencia.

En el siglo siguiente (VIII) una de las leyes carolingias (S24) vuelve a tratar el tema de la creencia en *strigae*, que presenta como superstición pagana y engaño diabólico. Si bien la mera creencia no aparece como punible, recae la pena capital sobre aquellos que, llevados por ella, tomen medidas contra la supuesta *striga*, quemándola o comiéndola viva (o dándola a comer a otro):

Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.

Si alguno, engañado por el demonio, creyere al modo de los paganos que algún hombre o mujer es una estrige y que come a los hombres y por eso la quemara o diera su carne a comer o la comiera, que se le castigue con la pena capital.

Pese al género femenino de *striga*, merece la pena resaltar que tanto hombres como mujeres (*virum aliquem aut feminam*) podían ser considerados estriges. Como hemos visto, Isidoro (S20A) también presenta a las *strigae* como *homines*, sin precisión de sexo.

De las glosas medievales, de datación imprecisa, alguna recoge la caracterización de la estrige como bruja. Así, un léxico atribuido al gramático Filoxeno (S29) trae entradas diferenciadas para *strix* (a la que trata como ave: S29A) y *striga* (S29B)[953]. De esta última, el lexicógrafo da tres acepciones: dos de ellas (lestrigón y κιμωλία) las analizaremos después (→§10.3, →§10.4). La otra es γυνὴ φαρμακίς, es decir, mujer experta en la preparación y uso de φάρμακα, pociones mágicas o medicinales.

Otro léxico medieval (S32) define *striga* con la palabra alemana *hegtis*, forma antigua del posterior *Hexe*, bruja.

En las tradiciones españolas, la figura de la *bruja* continúa, con otro nombre, la tradición de la *strix*: *bruja* designa tanto al ave nocturna y siniestra (que se concreta en la lechuza) como a la hechicera que toma la forma de ese ave (entre otras) para hacer el mal. En el *Coloquio de los perros*, de Cervantes, la bruja Cañizares afirma:

> *Acabadas de untar, a nuestro parecer, mudamos formas, y convertidas en gallos, lechuzas o cuervos, vamos al lugar donde nuestro dueño nos espera* (cit. en Cabal 1983: 419).

En la tradición portuguesa la *bruxa* o *estrige* presenta la misma tipología (hechicera / pájaro siniestro), heredera de la de la *strix* o *striga* latina (v. Pedroso 1988: 95-108).

El tipo del hechicero o hechicera que se convierte en pájaro se encuentra en muchos lugares, por ejemplo en Chile, donde está bastante generalizada

> *la* [creencia] *de los* chonchones*, que son brujos que, por medio de untos misteriosos con que embadurnan su cuerpo, se convierten temporalmente en pájaros* (Laval 1916: 14).

En Cuba se contaba de las brujas

> *que eran mujeres iguales a otras cualesquiera, pero que tenían una facultad diabólica de transformarse en seres misteriosos por las noches y volaban montadas en escobas. Otras veces se ponían alas de unas sábanas almidonadas* (Feijóo 1996: 242).

Si hacemos un repaso de estos testimonios, encontramos entonces que en un comienzo lo que tenemos es una explicación del fenómeno de las *striges* voladoras que atacan de noche los hogares: como alternativa a la idea de que se trata de pájaros, se

[953] Este trato diferenciado recuerda el de Isidoro (S20A, S20B).

propone el que se trate de una forma adoptada mediante encantamientos por ciertas brujas malvadas (S5C)[954].

Ahora bien, si las *striges* que atacan a los humanos son en realidad mujeres malignas, cabe imaginar que se presenten con forma humana, no animal: en Petronio (S9A) y Festo (S12) las estriges son *mulieres* maléficas, y aunque se diga que vuelan no se les da forma de pájaro.

Este poder de convertirse en animales para hacer el mal no se mantiene siempre como triste privilegio femenino: Isidoro (S20B) define genéricamente como *homines* a quienes se convierten en estriges. Una ley carolingia confirma que, al menos en la Francia del siglo VIII, tanto hombres como mujeres eran acusados de ser estriges. Lo más común, sin embargo, es que fueran las mujeres las acusadas: tal es, al menos, la situación que describen la ley sálica (S19B, S19C) y las leyes longobardas (S21A, S21C).

La acusación se centraba, al menos con frecuencia, en el hecho de que las estriges comían a los hombres por dentro (no sabemos si en forma humana o animal), aunque según Isidoro (S20A) se les achacaban también robos (*latrocinia*). Algunos, al menos en Irlanda, creían que podían aparecerse en los espejos (S18).

¿De qué mujeres podía creerse que eran estriges? Una glosa medieval define a la estrige como una mujer φαρμακίς: el equivalente latino sería *venefica*, una especialista en magia (o medicina popular) que prepara filtros o pociones (φάρμακα, *venena*). Las leyes longobardas del rey Rotario sugieren que las acusadas solían ser siervas, esclavas o libertas (*ancillae* o *haldiae*). Según dejan entender las leyes sálica (S19B), lombarda (S21B) y alamana (S22), la condición de bruja y la de prostituta iban asociadas con frecuencia.

Se trata, en definitiva, de mujeres que ocupan en la sociedad una posición límite: se recurre a ellas porque se las cree dotadas de un contacto especial con los poderes sobrenaturales, pero por eso mismo se las teme. Son objeto de solicitud, pero también de odio. De sus supuestos poderes pueden hacer un medio de vida, pero no era infrecuente que la atribución de esos mismos poderes les terminase granjeando una muerte horrible, en la hoguera o a manos de quienes deseaban devorarlas (en castigo, sin duda, por haber devorado ellas a niños y adultos).

[954] Ni a las brujas que se convertían en pájaros ni a los pájaros en que se convertían se les llamaba siempre *striges*. Ovidio en una de sus elegías (*Amores* 1.8.1-14) arremete contra Dípsade, una vieja alcahueta y bruja de la que escribe Hanc ego nocturnas versam volitare per umbras / suspicor et pluma corpus anile tegi; / suspicor, et fama est; oculis quoque pupula duplex / fulminat et gemino lumen ab orbe venit («Sospecho que esta vuela metamorfoseada a través de las sombras nocturnas y que viste su cuerpo senil de plumas; lo sospecho y es fama; en sus ojos también una pupila doble fulgura y sale luz de gemelos redondeles».) En el *Asno de oro* de Apuleyo se describe cómo la hechicera (*saga*: *Met.* 2.5.4) Pánfila se convierte en búho (*bubo*: *Met.* 3.21.6).

10. Otras visiones de las estriges.

Las glosas medievales nos dan cuatro acepciones de la palabra *strix* que se apartan de la visión más común de las mismas como pájaros siniestros de la noche o brujas. Es probable, como ya señaló Oliphant (1914), que se trate de acepciones metafóricas: determinados animales u objetos podían ser llamados *striges* para destacar determinadas connotaciones del mismo.

10.1. La *strix* y el gorrión.

Uno de esas acepciones sorprendentes es la identificación de la *strix* con el *passer* o στρουθός, el gorrión:

> strix: ὀλολυγών, στρουθός (S29B)
>
> στρουθός, passer, strix (S33D)

¿Qué pueden tener de común el gorrión, ave diurna e inofensiva, y la nefasta y peligrosa *strix*? La primera glosa agrava nuestra perplejidad al situar primero al ὀλολυγών (epíteto que, como nombre de ave, se aplica como vimos generalmente a alguna rapaz nocturna)y luego al στρουθός. Si suponemos que no se trata de una identificación entre ambos términos griegos, hay que pensar que estamos ante dos acepciones, la primera 'literal' y la segunda 'figurada'. Otro tanto sucede en la segunda glosa (S33D), donde *passer* es la equivalencia obvia de στρουθός, mientras que *strix* plantea un problema.

Oliphant (1914: 56) sugiere que el nexo entre la *strix* y el gorrión está en el carácter lujurioso de ambos. Safo, en efecto, presenta en su himno a Afrodita al gorrión como sirviente de la diosa, y otros autores dan fe de su naturaleza lasciva y prolífica (ὀχευτικὸν τὸ ζῶον καὶ πολύγονον: Ateneo 391E); en el léxico erótico latino es, en fin, un nombre cariñoso de la *mentula* viril, como testimonia Festo, lo que permite al avezado buscar dobles sentidos en poemas como los célebres *carmina* segundo y tercero de Catulo.

Por lo que se refiere a las estriges, aunque se las presenta siempre como temibles, nunca como atractivas, hay que notar que uno de los títulos de la ley sálica presenta como equivalentes (o al menos asocia estrechamente) las categorías de *stria* y *meretrix* (S19B):

> §2. Si quis <uero> mulierem <ingenuam> striam clamauerit *aut meretricem* et non potuerit adprobare, *mallobergo faras*, <MMD> denarios qui faciunt <in triplum> solidos (C)LXXXVII et semis culpabilis iudicetur.

§2. *Si alguno en verdad a una mujer libre la llamare estrige o meretriz y no pudiere probarlo, mallobergo faras, en <dos mil quinientos> denarios, que hacen <al triple> ciento ochenta y siete monedas de oro y semis, sea juzgado culpable.*

La misma asociación entre brujería y prostitución aparece en la ley lombarda (S21B) y alamana (S22).

10.2. La *strix* y el jabalí.

En los llamados *Glossaria Labbaei* hallamos la siguiente entrada (S30B):

strix, στρίγξ, σύαργος

La primera acepción es una simple equivalencia entre los términos equivalentes griego y latino. La segunda, sin embargo, resulta sorprendente.

Σύαργος es un *hápax*, forma con metátesis (γρ > ργ) de σύαγρος: cerdo (σῦς) salvaje (ἀγριός), es decir, jabalí. Varios glosarios grecolatinos traducen la palabra al término latino equivalente, *aper* (*Hermeneumata Leidensia*, *Hermeneumata Monacensia*, *Hermeneumata Montepessulana*: Oliphant 1914: 57, n.27).

Oliphant (1914: 57-61) señala tres rasgos del jabalí que permiten ponerlo en relación con la *strix*: sus connotaciones demoníacas, su ferocidad y su lujuria.

Los ejemplos que Oliphant da del carácter demoníaco del jabalí tal vez sea más provechoso considerarlos como variaciones del mismo motivo que encontramos asociado a la *strix*: la manifestación como animal destructor de un ser con poderes sobrenaturales. Así, en una variante de la historia de Adonis su asesino es un dios (Ares, según Servio, *ad Verg. Ecl.* 10, 18; Apolo, según Ptolomeo Queno, 1) que toma la forma de jabalí. Este motivo se extiende por todo el ámbito indoeuropeo. Oliphant cita ejemplos indios: al igual que Apolo o Ares, toman forma de jabalí el demonio Vrtra (*Rig Veda* 1.61.7d; 1.121.11cd; 8.77.10d; 10.99.6d), Maruts, dios de las tormentas (*Rig Veda* 1.88.5d, 10. 67. 7c) e Indra (inmediatamente después de nacer, según el *Ramayana*). También en Persia encontramos el motivo del dios que se manifiesta como jabalí: según el Avesta (*Bahräm Yasht* 15.5.15), Verethraghna aparece en su quinta epifanía como un verraco de afilados dientes.

En cuanto a la ferocidad del jabalí, sin duda es el rasgo más destacado del animal: el nombre σύαγρος contiene, como vimos, una alusión al mismo (ἄγριος, «salvaje»). En la poesía latina se le describe con adjetivos como *ferox*, *seavus*, *violentus*, *trux* («cruel»), *frendens* («que hace rechinar sus dientes») y *horrens* (Oliphant 1914: 58-9). Uno de los trabajos de Heracles es capturar al peligrosísimo Jabalí de Erimanto, y tanto

Adonis como Idmón, el adivino de los Argonautas (Apolodoro, *Biblioteca* 1. 126) son asesinados por jabalíes (o, en el caso de Adonis, por un dios en forma de jabalí).

El tercer rasgo que Oliphant destaca en el jabalí es su lascivia. Se sacrificaban jabalíes a Afrodita / Venus (Ateneo 3. 95f; Estrabón 9. 438; Dionisio Periegeta 852f; Avieno, *Descr. Orb. Ter.* 106f). En Esopo, el jabalí jura por Afrodita, su patrona (*Fab.* 408).

En definitiva, estriges y jabalíes eran concebidos como animales feroces en los que podía esconderse algún ser sobrenatural. La documentación no permite decidir si cuando Isidoro (S20A) afirma que mediante encantamientos los ladrones se convertían en fieras tenía en mente historias en que las brujas (*strigae*) se convertían en jabalíes u otros animales salvajes, en vez de en aves.

Tampoco puede descartarse que se llamase estriges a los jabalíes por analogía con estas aves feroces, en cuyo caso, la glosa informaría menos sobre la *strix* que sobre el animal al que metafóricamente se le puede llamar ocasionalmente así.

10.3. La *strix* y los lestrigones.

Un glosario medieval, atribuido al gramático Filoxeno, contiene entre otras entradas la que comienza así (S29A):

striga: λαιστρυγών (λωστριγών cod.)

Si la corrección del editor es acertada, estamos ante una identificación de la *striga* con los lestrigones, pueblo de gigantes caníbales famoso por la *Odisea* (10. 81-132) y cuya ciudad, fundada por el legendario rey Lamo, se ubicaba, según el parecer más extendido, al sur del Lacio, en la región de Formias.

Recordemos que uno de los textos sobre Mormo la identificaba con Lamia, reina de los lestrigones (M12-1). Lamia, «la voraz» y Lamo, «el voraz» son dos nombres parlantes claramente emparentados (→L§8.11).

Aunque famosos sobre todo por el poema homérico, los lestrigones tuvieron sin duda una vida independiente en las tradiciones populares: constituían un tipo de antropófago u ogro bien establecido en la memoria colectiva. Si Lamia, devoradora de bebés, constituía una verosímil soberana de estos caníbales (→L§27), las estriges, también comehombres (aunque «desde dentro»), tenían con ellos una obvia analogía, que en un momento dado podía devenir en el establecimiento de una relación más formal (haciendo, por ejemplo, de las estriges las mujeres de los lestrigones) o en un uso metafórico en cualquiera de las dos direcciones (llamar a los lestrigones estriges, o viceversa).

La analogía lestrigón / *strix* no se agota, además, en el nivel referencial: en el mismo plano fónico, lestrigón puede interpretarse, por falso corte, como *le-strig-ón*. El italiano *stregone*, «brujo», sugiere que en un momento determinado estaba a la mano incluso entender el nombre como un compuesto *le-strigón*. En cualquier caso, en época medieval la pronunciación itacista de -στρυγ- y de -στριγ- era la misma, favoreciendo la percepción de que se trataba de una misma raíz.

Oliphant (1914: 52) señala correctamente que la analogía de lestrigones y estriges reposa en el carácter caníbal de ambos, y sugiere que λαιστρυγών se interpretó en algún momento como «gran *strix*». Maas (1922: 225-6), basándose en la forma anómala λωστριγών que da el texto trasmitido, sugiere una interpretación distinta de los hechos. A su entender, el copista ha separado equivocadamente las palabras, que en origen eran *strigalus* y τριγών:

> Strigalus: τριγών.

Strigalus sería el masculino, no atestiguado salvo aquí, de *striga*, y τριγών, también un *hápax*, el equivalente griego del franco *trion* e italiano *stregone*.

Si la explicación de Maas tiene el mérito de abordar la explicación de la corrupción del texto, es obvio que abusa de la reconstrucción de palabras no atestiguadas.

Por otra parte, contar con una interpretación del segundo elemento de λαιστρυγών como masculino de *striga*, como propone Oliphant, tiene también una dificultad clara: ¿por qué iba a definirse a la *striga* con una forma masculina?

Lo más probable, a mi juicio, es que se relacionara a *striges* y lestrigones por razones tanto de significado (el componente caníbal) como fonológicas (la homofonía por itacismo *strig-* / στρυγ-), sin que en esa asociación influyera necesariamente el masculino, tardío, de *striga*.

10.4. La *strix* y la κιμωλία.

La glosa (S29A) que identifica a la *strix* con los lestrigones (→§9.3) ofrece otras dos acepciones:

> striga: λαιστρυγών (λωστριγών cod.) καὶ γυνὴ φαρμακίς, Κιμωλία.

Sobre la acepción como γυνὴ φαρμακίς hemos hablado al tratar la concepción de la *strix* como bruja (→§9). Es hora de abordar la parte final de la glosa.

Κιμωλία es, en principio, el patronímico de Κίμωλος, Cimolo, una de las islas Cíclades. Maas (1922: 225) encuentra fácil la explicación: como las tesalias en Grecia continental y las marsas en Italia, las nativas de Cimolo habrían tenido fama de brujas. Por metonimia, en el contexto adecuado una cimolesa era una bruja.

Oliphant (1914: 52-3) aporta sin embargo una glosa inversa, greco-latina, que invalida el atajo adoptado por Maas (S33A):

> Κιμωλία, Creta, Sarda, Striga.

La *creta* (de donde el castellano *greda*) es una «arcilla arenosa, por lo común de color blanco azulado, que se usa principalmente para desengrasar los paños y quitar manchas» (*DRAE*). Plinio, que habla de ella, menciona la (tierra) *cimolia* como un tipo de creta[955], y la *sarda* como un tipo de *creta*[956].

Estamos, pues, ante un uso metonímico del patronímico, pero no del tipo propuesto por Mass: se trata de la tierra de Cimolo. Ahora bien, ¿por qué relacionar a la *strix* con ese tipo de tierra? Oliphant sugiere tener en cuenta las cualidades de la tierra arcillosa de la isla: refrigerante y decolorante. Del mismo modo, la *strix*, al chupar la sangre de sus víctimas, las deja frías y sin color[957]. En otras palabras,

> *the striga is a human* κιμωλία (Oliphant 1914: 53).

Teniendo en cuenta las dos glosas, la explicación parece impecable. Apuntemos, únicamente, que la metáfora era quizás reversible, como sugiere el orden de ambas glosas: la κιμωλία era a su vez una *striga* palpable, que se «comía» los colores y «dejaba frías» a sus víctimas inanimadas.

10.5. Las estriges como monstruos.

El lexicógrafo italiano del siglo XII Hugutio de Pisa retoma en sus *Magnae Derivationes* la información de Isidoro (S20A) sobre las estriges. Introduce, sin embargo, una variación interesante. Recordemos que el santo escribía que algunos hombres, para cometer sus crímenes

> magicis cantibus, sive barbarum veneficio, totis corporibus in feras transeunt.

---

[955] Cretae plura genera. ex iis Cimoliae duo ad medicos pertinentia, candidum et ad purpurissum inclinans (*Historia Natural* 35. 195).

[956] Est et alius Cimoliae usus in vestibus. nam Sarda, quae adfertur e Sardinia, candidis tantum adsumitur, inutilis versicoloribus, et est vilissima omnium Cimoliae generum, pretiosior Umbrica et quam vocant saxum (Historia Natural, 35. 196).

[957] Así, en S5C una vez alejadas las estriges su víctima, el niño Proca, recupera el color: et rediit puero qui fuit ante color. El capadocio del *Satiricón* no tiene tanta suerte (S9A).

Para Hugutio los que así se transforman no son hombres cualquiera, sino *monstra* (S27B):

> Stricae quaedam monstra dicuntur, quae magicis cantibus in feras transeunt.
>
> *Se llaman estriges ciertos monstruos que mediante cantos mágicos se convierten en fieras.*

La diferencia implica una evolución en el concepto de *striga*: en principio, la *striga* es aquello en que ciertos hombres se convierten mediante conjuros. Es decir, designa al animal sobrenatural. En cambio, para Hugutio son *strigae* quienes son capaces de tales transformaciones, es decir, tan *strigae* son cuando están en forma humana como cuando están metamorfoseados en fieras.

Quienes se dan a tales prácticas, aunque vivan entre los mortales como humanos, son seres anómalos, como su propia naturaleza de *shapeshifters* indica: no pertenecen enteramente a la naturaleza humana, sino que transgreden el límite que la separa de la categoría, concebida como próxima pero estanca, de los animales. Indiferentemente de que esta transgresión se de en la forma de la presencia simultánea de rasgos animales y humanos o en el paso reversible de una forma humana a otra animal, el mutante es un ser prodigioso, a la vez atrayente y repulsivo: un *monstrum*.

El término latino (*monstrum*) y su correspondiente griego (τέρας) sirvieron en origen para designar un portento antinatural, un signo divino mediante el cual los dioses advierten (*monent*) a los hombres (Lenfant 1999: 198, Garland 1995: 67-8). *Monstrum* se pondrá también en relación con *monstro*: a través suyo los dioses muestran (*monstrant*) un presagio de lo que va a suceder (Lecouteux 1993: 9; san Agustín, *De civitate Dei* 21.8). Aplicado a los seres humanos, era un monstruo aquel hijo que no resultaba semejante a sus padres: con frecuencia, las deformaciones de nacimiento de algunos bebés se entendían como formas animales, aunque la descripción no se entendiese de modo literal, sino metafórico (Lenfant 1999: 200; Aristóteles, *GA* 769b 8-10, 13-17).

Así, pues, las *strigae* no eran verdaderas mujeres: al asumir la forma de fieras no estaban disfrazando su naturaleza humana, sino revelando la animal que latía escondida durante el día.

9. Revisión: la estrige como idea.

Al hablar de las ideas, apunta James Hillman que son fundamentalmente vehículos para ver y comprender: gracias a ellas, ponemos en relación distintas percepciones y las consideramos casos particulares de una única entidad o acción.

> *Para nosotros, las ideas son formas de considerar las cosas* (modi res considerandi)*, o sea, perspectivas. Las ideas son nuestros ojos y nos permiten ver.*

(...) *Sin ellas no podemos «ver» siquiera lo que percibimos con los ojos físicos, pues nuestras percepciones vienen modeladas en función de unas ideas determinadas. Hace tiempo consderábamos que el mundo era plano y ahora consideramos que es redondo; hace tiempo observábamos el sol girando alrededor de la tierra, y ahora observamos a la tierra dando vueltas alrededor del sol; nuestros ojos, y lo que perciben, no cambiaron con el Renacimiento, pero nuestras ideas sí han cambiado, y con ellas lo que «vemos»* (Hillman 1999: 257-8).

Si, desde esta observación, volvemos sobre la cuestión de qué eran las estriges, podemos suponer con bastante seguridad que distintas observaciones (la de una rapaz nocturna o un murciélago en la noche) podían considerarse como avistamientos de *striges*. Esas observaciones venían a entretejerse con imaginaciones o fantasías (mujeres convirtiéndose en pájaros, pájaros que atacan a los humanos). Así, era perfectamente posible que una persona crédula a lo largo de su vida viera (lo que consideraría) una *strix* donde otra culta de nuestro tiempo (o del suyo), enfrentada a la misma visión, consideraría haber visto un búho, una lechuza o un murciélago.

Estamos, pues, ante una de esas ideas (como la de la bruja medieval o el OVNI moderno) en las que la experiencia sensible (visión y audición, especialmente) se entrelaza con la fantasía, formando un continuo, de modo que la percepción de los elementos realmente experienciables (la audición del ulular de un búho; la visión de un globo aerostático) es interpretada como epifanía del ser u objeto ideales (la *strix*, la nave extraterrestre), que (por contener en su configuración elementos fantásticos no experienciables) entra dentro de lo extraordinario o 'paranormal'.

Dicho de otro modo: si era materialmente imposible que alguien viera a una bruja convertirse en *strix* o chupando la sangre de un niño, era perfectamente probable que en su vida tuviera ocasión de oír lo que cumplía todos los requisitos para ser identificado como el canto de la *strix* (el del búho, o el ruido chirriante del murciélago), o viera su figura atravesando la noche, u observara sus estragos en niños o adultos que se consumían pálidos, perdiendo la vitalidad, con la sensación realísima de que algo les roía por dentro o les drenaba desde fuera la vida.

La experiencia, en su intrínseca riqueza y ambigüedad, era igualmente capaz de dar pie a la imaginación de la *strix* (p. ej.: un ruido estridente suena en la noche. Alguien se pregunta cómo será el ave que lo produce; un niño muere súbitamente en su cuna: ¿qué lo ha matado?), de validar una creencia previa con percepciones parciales de la misma (alguien oye lo que identifica como el canto de la *strix*; esto le convence de que hay una *strix* en las cercanías; muere un niño en la familia, del modo como la tradición describe que sucede a los atacados por *striges*) y de dejarse procesar alternativamente sin recurrir en absoluto a la idea en cuestión (otra persona oye el mismo sonido y lo

identifica como el ulular de un búho; un médico explica la muerte del niño según las tesis hipocráticas)[958].

Un paralelo interesante en este sentido nos lo ofrece el estudio que la antropóloga María Angels Roque Alonso realizó en 1986 en la comarca de Salas de los Infantes (Burgos), examinando las creencias locales relativas a la cigüeña, la lechuza y la paparresolla.

La idea que la tradición burgalesa se hace de la cigüeña y de la lechuza coincide en gran medida con la de la ornitología; pero no totalmente: a los hechos observables se añaden otros que solo pueden darse en la fantasía: así, las cigüeñas traen los niños recién nacidos, las lechuzas beben el aceite de las lámparas de las iglesias y los cementerios. Si lo atribuido a las cigüeñas no es objeto de creencia seria sino entre algunos niños, muchos adultos sí creen lo referido a las lechuzas, aunque no se corresponda con ningún hábito realmente observable de estas rapaces.

En cuanto a la idea de la paparresolla, no se corresponde en absoluto con la descripción científica de ningún ave: exactamente lo que sucede con la *strix*. Es un personaje siniestro con el que se asusta a los niños: en el pueblo de Barbadillo Herreros se dice que vive en la torre de la iglesia. Desde una ventana redonda, observa a los niños: cuando encuentra alguno desobediente, cae sobre él y se lo lleva a su guarida. A veces se la oye emitir gritos lastimeros, horripilantes, desde el desván o el tejado[959].

En este caso, solo los niños creen en la paparresolla: pero los adultos se ocupan de proporcionarles evidencias para convencerles de que existe realmente. Cuando una vecina oía que los niños de una familia armaban gresca, emitía desde su casa gritos de paparresolla. Una vez convencido de la realidad de este temible controlador, un niño puede perfectamente avistar una paparresolla donde los adultos ven una lechuza.

---

[958] Cf., como ejemplo de percepciones distintas del mismo hecho, este comentario de un informante cubano sobre la creencia en brujas que vuelan en la noche: «Muchas veces se escuchaba rumor de alas en la noche y nadie se detenía a pensar que podían ser aves nocturnas en bandadas... lo que producía en la familia era terror y pánico» (Feijóo 1996: 242). Otro testimonio similar: «La gente le tenía mucho miedo» [a una supuesta bruja]. «A veces yo estaba de visita en una casa, de noche, y chillaba una lechuza o se sentía algún ruido y siempre oía decir: "¡Óyela! ¡Ya salió de la casa! ¡Ahí va volando...!"» (Feijóo 1996: 250).

[959] La paparresolla (*e.e.*, «la que come el resuello») es también conocida en Asturias, donde las madres advertían a sus hijos traviesos (Cabal 1983: 166)

¡La Paparresolla
se cayó en la olla!
¡Ay, que te come
la Paparresolla!

El personaje aparece mencionado ya en *La lozana andaluza*. La protagonista está buscando sin éxito a su criado, y Trinchante le replica: «¡Pues voto a Dios que no le comió la Paparresolla!» (cit. en Cabal 1983: 166).

CAPÍTULO III: CARACTERIZACIÓN

10. ¿Aspecto de las estriges?

Como Gelo y Mormo, la *strix* posee una caracterización netamente repulsiva, aterradora. No se da en ella la ambivalencia entre atracción y repulsión propia de Lamia y Empusa.

Cuando se la imagina como un ave, muchas de las características de su cuerpo corresponden a las típicas de una rapaz nocturna (→§13); otras, en cambio, corresponden a las de un murciélago (→§14).

Aunque estos rasgos, tomados de la observación de uno y otro animal, corresponden a la experiencia, su combinación en un único cuerpo es una actividad de la imaginación (como sucede en el caso del unicornio). A ellos se añaden otros que no proceden directamente de la experiencia (→§15), sino de deslizamientos por el eje metafórico o metonímico.

11. Rasgos tomados de las rapaces nocturnas.

Como ya vimos (→§8.1), la imaginación de la *strix* se basa en gran medida en trasladar a la misma las características inquietantes de las rapaces nocturnas: su enorme cabeza, los ojos saltones, el pico agresivo, las alas grises y la voz ronca[960].

Debemos a Ovidio en sus *Fastos* la descripción más completa de las estriges, en la que aparecen casi todas estas características. Escribe el poeta (S5C):

sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis
guttura fraudabant, sed genus inde trahunt:
grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis;
canities pennis, unguibus hamus inest;

Hay unas aves voraces: no son las que en las mesas
de las fauces de Fineo hurtaban, pero su estirpe de ahí derivan:
cabeza grande, ojos saltones, picos aptos para la rapiña;
tienen grises las plumas y garfio por uñas.

Ovidio atribuye a la *strix* un chillido estridente, que corresponde más bien al murciélago (→§14.4) que a las rapaces nocturnas; pero Séneca le aplica el adjetivo *rauca*, «ronca» (S7B).

[960] Cf. en contra Scobie (1913: 140-2), para quien todas las características de la descripción de Ovidio cuadran mejor con el murciélago.

Mortifera carpit gramina ac serpentium
saniem exprimit miscetque et obscenas aues
maestique cor bubonis et raucae strigis
exsecta uiuae uiscera.

(Medea) *yerbas mortales cosecha y de serpientes*
exprime el veneno y mezcla también aves funestas
y el corazón del búho sombrío, y de la ronca estrige
las vísceras que fuéronle cortadas en vida.

Generalmente es el búho quien es ronco (raucis bubonibus: S5A); es claro que Séneca supone el canto de la *strix* muy similar al de la rapaz nocturna.

La *strix* resulta así un ave inquietante, que toma del búho todo lo que resulta funcional para su misión aterradora: su pico y sus uñas advierten de su capacidad para desgarrar, mientras su enorme cabeza y sus ojos saltones causan pavor en quienes las ven aparecer de repente de la oscuridad. El sustantivo utilizado por Ovidio para referirse al color de las plumas, *canities*, sugiere por metonimia la vejez y la muerte.

12. Rasgos tomados del murciélago.

Si, en conjunto, la imaginación de la *strix* se inspiró más en el búho (→§8.1, →§13) que en el murciélago, algunos de los préstamos que toma de este son de gran importancia. La posición cabeza abajo (→§14.1) y la fetidez (→§14.2) son elementos ricos en connotaciones, aunque poco testimoniados; pero, sobre todo, la presencia en su cuerpo de ubres (que hacen de ella una potencial madre o nodriza que suple a la verdadera) (→§14.3) y la voz aguda estridente (que da nombre al ave misma) (→§14.4) constituyen dos rasgos fundamentales en la caracterización de esta volandera siniestra[961].

14.1. Posición cabeza abajo

En la vigésimo primera *Metamorfosis* de Antonino Liberal se nos dice que, para evitar que Zeus la matara, Ares convirtió a Polifonte en una

στὺξ φθεγγομένη νυκτὸς ἄτερ σίτου καὶ ποτοῦ, τὴν κεφαλὴν ἴσχουσα κάτω, τοὺς δὲ πόδας ἄκρους ἄνω, πολέμου καὶ στάσεως ἀνθρώποις ἄγγελος.

styx[962] *que canta de noche, sin comida ni bebida, con la cabeza abajo y los pies arriba, mensajera de guerra y de discordia para los hombres.*

[961] Recordemos que otra enemiga de la infancia, Gelo, se manifiesta a veces como murciélago (→G§23.6).
[962] Sobre la στύξ como variante de la *strix*, →§3 y G§11.50.

Si buscáramos ilustrar la teoría de Mary Douglas sobre lo impuro como aquello que se extiende entre categorías que se consideran mutuamente excluyentes, el murciélago sería un ejemplo perfecto de impureza: en su posición de reposo, la cabeza, el elemento superior del cuerpo, se coloca hacia abajo, y los pies ocupan el lugar de aquella[963].

La estrige toma del murciélago este rasgo, y Petronio explota hábilmente sus connotaciones subversivas: al terminar su historia sobre las *strigae* pide Trimalción a sus oyentes (S9A):

> rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt
>
> *Os lo ruego, es preciso que creáis que hay mujeres que saben más de la cuenta, que hay Nocturnas, y lo que está boca arriba lo vuelven boca abajo.*

Las estriges se colocan así, pasiva y activamente, en el lado oscuro de la realidad: se comportan de modo inverso a los mortales (duermen con los pies en alto, viven de noche y descansan de día; se dirá más tarde de las brujas que bailan en corro de espaldas al centro, con los pies hacia afuera; y a muchos seres sobrenaturales se les imagina con los pies invertidos, de modo que sus huellas engañan a quien pretende seguirlas[964] y luchan por subvertir todos los símbolos e instituciones humanas (la cruz y la estrella de cinco puntas inversas son símbolos satánicos, Satán es *Deus Inversus*; los endemoniados hablan al revés)[965]. No es extraño que Trimalción presente su historia sobre estriges como *asinus in tegulis* (S9A): el asno en los tejados, lo de abajo arriba, el mundo al revés.

Tampoco nos sorprenderá, pues, encontrar a la estrige, como veremos, «al otro lado del espejo» (S18: →§21), donde las direcciones se invierten (en este caso no lo superior y lo inferior, sino derecha e izquierda).

14.2. Fetidez.

El escritor del siglo III Quinto Sereno Samónico es autor de un *Liber Medicinalis* en verso en el que se recogen, entre otros consejos o recetas, el siguiente sobre las estriges (S15):

> *Infantibus dentibus uel strige inquietatis*

[963] El carácter anómalo del murciélago, a caballo entre dos categorías, aparece destacado en Var. *Men.* Fr. 13: *quid multa? Factus sum vespertilio, neque in muribus plane neque in volucribus sum.* Como señala Mc Donough (1997: 326 n. 39), el murciélago es la criatura más claramente liminar.
[964] Cf. Needham 1978: 35 (cit. en McDonough 1997: 320 n. 20): *the witch proceeds upside down, walking on his hands as the Karugu imagine, or presents himself backwards.*
[965] Cf. Lisón Tolosana 1992: 186-9.

(...) praeterea si forte premit strix atra puellos
uirosa inmulgens exertis ubera labris,
alia praecepit Titini sententia necti,
qui ueteri claras expressit more togatas.

Para los niños inquietos por los dientes o la estrige

(...) *Además, si la estrige sombría oprime a los niños con fuerza*
amamantando fétida con sus ubres los labios descubiertos,
colgar ajos prescribieron las sentencias de Titino
que al viejo modo representó notables comedias romanas.

Sobre esta conseja, que se remonta al menos al tiempo del cómico Titino (siglo I a.C.), habremos de volver en varias ocasiones. Ahora nos interesa el adjetivo *virosa*, «fétida», con el que el poeta describe a la *strix*.

El olor fétido es en el murciélago un recurso defensivo. Oliphant (1913: 136) cita al naturista Ingersoll (*The Life of Animals: the Mammals*):

> *The acrid odor of their bodies and of the deposits of their valuable coal black guano is almost overpowering.*

Hacer fétida a la *strix* es incluirla, por otra parte, en una serie bastante amplia de seres monstruosos enemigos de la civilización[966]. En particular, las ogresas son fétidas: lo vimos a propósito tanto de Lamia (→L§56) como de Gelo (→G§19.7), de la que un texto (G34) nos dice que su boca es como una tumba abierta (τὸ στόμα αὐτῆς ὥσπερ τάφος ἀνεωγμένος).

La fetidez de la *strix*, asociada a la podredumbre, sugiere la enfermedad y muerte que provoca en sus víctimas vivas, que al término del proceso terminan asemejándose a ella, al pudrirse.

14.3. Ubres.

En el texto de Quinto Samónico (S15) las estriges aparecen amamantando por la fuerza a sus víctimas. Tienen, pues, mamas: en la taxonomía científica, esto las apartaría de las aves, situándolas entre los mamíferos, como sucede con el murciélago, modelo inmediato de las *striges* en este punto. En la Antigüedad, sin embargo, se consideraba al murciélago como un pájaro, aunque un pájaro anómalo (impuro en el sentido técnico de M. Douglas), y lo mismo sucedía (en la medida en que se admitiese su existencia) con la *strix*.

[966] Sobre la δυσοσμία como característica de los monstruos v. Mastromarco 1988.

Al tener mamas, la estrige está capacitada para intentar suplantar a la madre de los bebés humanos y amamantarlos con su leche venenosa. Otras ogresas, de forma humanoide, hacen otro tanto: así, Lamashtu en la tradición mesotopámica (Scurlock 1991: 182, n. 227),y Putana en la hindú (O'Flaherty 1976: 214-5), la Madre del Centeno en la germánica (Ginzburg 1991: 224).

Debido a esta capacidad la *strix* recibe, como hemos visto, el nombre de *amma*, «niñera» o «madre» (→§6.3).

14.4. Voz estridente.

La característica que sirvió para dar el nombre mismo a la *strix* es su canto estridente, desagradable al oído (*strix a stridendo*: →§2.1). Su identificación en algunas glosas (S29B, S29C, S33B) con el ὀλολύγων griego («que canta agudamente, que chilla»; cf. el verbo ὀλολύζω) reposa sobre este mismo punto.

Tibulo, el primero de los autores latinos que se refiere, dentro de los textos que conservamos, al canto de la *strix*, pide en su conjuro que el ave cante con vehemencia, *violenta* (S3):

> e tectis strix violenta canat
>
> *que cante violenta desde el tejado la strix*

No podemos saber si Tibulo imaginaba el canto de la *strix* como semejante al del búho o al del murciélago. Ovidio es el primero en presentar el canto como estridente (S5C):

> est illis strigibus nomen; sed nominis huius
> causa quod horrenda stridere nocte solent.
>
> *Su nombre es estriges; pero de este nombre*
> *la causa es que suelen emitir horrendos chillidos en la noche.*

Isidoro recoge esta etimología en el siglo VI I (S20B), y de él la toma, en el siglo XI, Papias (S26):

> Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis. Quando enim clamat stridet.
>
> *La strix es ave nocturna, que recibe su nombre del sonido de su voz, pues cuando canta grita* (stridet).
>
> Amma, avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridere.

Amma, ave nocturna llamada así porque ama, a esta también se la llama strix, porque hace un ruido estridente.

Por parte griega, Antonino Liberal describe (*Met.* 21) a la *styx* como φθεγγομένη νυκτὸς, «la que chilla en la noche».

La evidencia sugiere que el canto de la *strix* se ha identificado unas veces con el ulular ronco del búho (→§13) y otras con el grito agudo, estridente, de un murciélago en vuelo (cf. Scobie 1913: 135). En cualquier caso, se identifica su sonido con una queja o lamento: así, en la *Farsalia* de Lucano el búho y la estrige se lamentan (queruntur: S8); en la *Tebaida* de Estacio, gimen (gemunt: S10).

El canto de muchas aves se ha interpretado culturalmente como un lamento y se ha puesto en relación con la idea de que las almas en pena de los muertos se manifiestan en forma de aves, a menudo lamentando las circunstancias desgraciadas de su muerte. En el folklore mexicano cuando la «mala madre» que mató a sus hijos se manifiesta en forma humana, llora, recibiendo por ello su nombre de Llorona (Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997, Perez 2008). Al hablar del chillido fantasmal de la Empusa (→E§36.1) repasamos las tradiciones sobre difuntos y seres sobrenaturales que chillan lastimera o aterradoramente (o ambas cosas): añadamos ahora que la *strix*, lo mismo que la Empusa, sufre una atracción hacia la figura del ave / alma en pena. En la maldición de Tibulo (S3), la proximidad espacial y funcional de uno y otro tipo es evidente:

Hanc volitent animae circum sua fata querentes
Semper et e tectis strix violenta canat;

Vuelen en torno de aquella las almas que lloran su sino
siempre y que cante violenta desde el tejado la strix;

Propiamente, no parece haber razón para que la *strix* se queje: sin embargo, dado que el canto de las aves cuando es desgarrado o poco musical se entiende a menudo como queja de un alma en pena, se extiende esta interpretación a la voz desagradable de la *strix*. Más ajustado a la tipología del personaje será entender su canto como un aviso metonímico de una muerte próxima en la comunidad (→§15.4).

13. Rasgos imaginarios.

Si en gran medida el cuerpo de la estrige está modelado mediante la selección de rasgos que un naturista reconocería como característicos de las rapaces nocturnas y del murciélago, hay algunos detalles que no corresponden a ninguno de estos animales: así, la idea de que sus plumas están manchadas de la sangre (humana) de sus víctimas (→§15.1) y de que posee garfios por uñas (→§15.2).

También constituye una proyección imaginaria la creencia de que su canto anuncia la muerte o la desgracia (→§15.3) y el roce de su mano produce la enfermedad (→§15.4).

15.1. Plumas regadas de sangre.

Horacio, en un texto cuya sintaxis admite varias interpretaciones (S2), describe a la bruja Canidia preparando una pócima con elementos macabros, entre los que se incluyen

> uncta turpis ova ranae sanguine
> plumamque nocturnae strigis.
>
> *los huevos untados en sangre de feo sapo*
> *y la pluma de una estrige nocturna.*

Suele entenderse que huevos y pluma son de *strix*, y que ambos están untados con sangre de rana, aunque no parecería incoherente leer el genitivo como complemento del nombre de *ova*, y traducir en consecuencia:

> *los huevos de un feo sapo, untados en sangre,*
> *y la pluma de una estrige nocturna.*

En cualquier caso, la conexión de las plumas con la sangre es aquí indirecta: si están rociadas con sangre de sapo es *a posteriori*, para potenciar su fuerza mágica, pero, puesto que las presas de la estrige son humanas, sería incoherente imaginar manchadas con sangre de sapo las alas de una estrige viva.

Por contra, imaginarse restos de sangre humana en las alas de una *strix* viva es un eficaz aviso metonímico de la amenaza que supone contra los hombres la proximidad de una de estas rapaces. Así la visualiza en un árbol del Hades el poeta épico Silio Itálico (S11):

> sparsis strix sanguine pennis
>
> *la estrige con las plumas bañadas de sangre*

La sangre muestra aquí su habitual ambivalencia: su derramamiento implica la debilidad o muerte de la víctima, pero la fuerza vital que contiene vigoriza a la rapaz que se alimenta de ella.

15.2. Garfios por uñas.

Al describir a las estriges Ovidio introduce lo que podemos considerar, alternativamente, una exageración metafórica o un rasgo fantástico (S5C):

unguibus hamus inest

tienen un garfio por uñas

Al ser el referente de la estrige tan elusivo, el lector queda en libertad de decidir si las garras de la estrige se asemejan a garfios, por lo ganchudas, o si literalmente debe imaginar al ave como una mezcla inquietante de animal y cosa inanimada. Antes de rechazar esta segunda posibilidad, es bueno recordar que la casuística de seres inquietantes con incrustaciones inanimadas en su cuerpo es abultada: de los ejemplos más modernos y por ello menos relevantes como el hombre con gancho por diestra de las leyendas urbanas norteamericanas (y de la novela de terror *Candyman* de Clive Barker) y el célebre Capitán Garfio de *Peter Pan* podemos remontarnos a los casos antiguos: la pierna de bronce (→E§28.6, →E§33.3) o de boñiga (→E§28.7, →E§33.4) de la Empusa, las narices que vierten pez (→G§19.6) y las manos de hierro de Gelo (→G§19.13).

En nuestro propio folklore encontramos un asustaniños con garfios en vez de dedos:

> *En nuestra niñez rondaba por Barcelona en Caçamentides; era alto y grueso como las torres de la catedral, tenía las manos de hierro pesado y, en vez de dedos, largos garfios de romana, con los que enganchaba a los chicos malos, de los que necesitaba comer siete docenas cada día.* (Amades 1957: 266).

La idea que se quiere enfatizar siempre es la misma: la amenaza de una mano o garra que hiere a la vez que atrapa.

15.3. Canto nefasto.

En algunas poblaciones de México se afirma taxativamente: «Cuando el búho canta, el indio muere». Estamos ante un motivo muy extendido: el canto de algunas aves, el de las rapaces nocturnas en especial, se interpreta como anuncio de muerte. Thompson incluye en su *Motif-Index* al búho (D153.2), y en particular su ulular (E423.3.5) como señales de mal agüero. Al hablar de las conexiones entre la *strix* y el búho (→§8.1) hemos examinado ya una documentación bastante amplia de esta creencia.

En la *strix*, este motivo adquiere una singular coherencia metonímica: no es solo que su canto anuncie la muerte, sino que con frecuencia es ella misma la ocupada de cumplir el augurio. Se constituye así, como el Zeus de Arquíloco, en «profeta cierto / Él hace la profecía y él / la hace cumplirse también» (fr. 84D).

Séneca es el primero en referirse al canto de la *strix* como un mal augurio en su *Hércules loco* (S7A):

> palus inertis foeda Cocyti iacet;
> hic uultur, illic luctifer bubo gemit
> omenque triste resonat infaustae strigis.
>
> *La horrible laguna del Cócito yace inerte;*
> *aquí el buitre, allí el búho portador de desgracia gime*
> *y resuena el triste augurio de la infausta estrige.*

La idea aparece expresada dos veces, tanto en el adjetivo *infausta* que acompaña a *strix* como en el sustantivo *omen*, «augurio, presagio» que sustituye, por metonimia, a su canto. *Triste* tiene en este contexto un doble valor: el canto de la *strix* es de por sí lastimero (→§14.4), pero además es portador de tristeza al anunciar una desgracia a quienes lo oyen.

El gramático del siglo III Pomponio Porfirio reincide en el carácter agorero del ave (S14):

> Haec autem auis est nocturna mali ominis
>
> *Esta es un ave nocturna de mal agüero.*

Así pues, incluso si no llega a producirse un contacto visual, táctil u olfativo, el mero contacto sonoro con la *strix* introduce en la vida humana un germen de inquietud y desesperanza.

15.4. Mano nefasta.

En el *Satiricón* de Petronio se incluye, como ya hemos visto, un interesante relato en primera persona de Trimalción de su experiencia juvenil con las estriges (S9A). Al morir un jovencísimo esclavo, aparecen para llevarse su cadáver las *strigae*. Un valiente y fornido capadocio osa hacerles frente:

> habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tamquam hoc loco —salvum sit quod tango!— mediam traiecit. audimus gemitum, et —plane non mentiar— ipsas non vidimus. baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. (...) ceterum baro ille longus post hoc factum numquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit.

Teníamos a la sazón un hombre de Capadocia[967]*, grande, que era bastante atrevidillo y tenía fuerza: era capaz de alzar en vilo un buey furioso. Entonces este, audaz, con la espada desenvainada salió corriendo por la puerta, su izquierda cuidadosamente envuelta, y atravesó por la mitad a una de estas mujeres, más o menos por esta parte (¡salvo me sea lo que toco!). Oímos un gemido y (no voy a mentir) no pudimos verlas. Nuestro fortachón, apenas entró, se echó a la cama, y todo el cuerpo lo tenía amoratado, como herido a latigazos, porque (no cabía duda) lo había tocado una mano nefasta* (...) *En fin, el fortachón tras este suceso no recobró nunca más el color; es más, a los pocos días murió en pleno delirio.*

Se concibe, pues, la impureza como algo que fluye del cuerpo de la estrige a través de su mano, contagiando a la víctima y causando en ella primero la enfermedad y luego la muerte. De la seriedad de la creencia da fe un epitafio como el siguiente (Bücheler, *Carmina epigraphica* 987):

Eripuit me saga manus crudelisque ubique,
Cum manet in terris et nocet arte sua.
Vos vestros natos concustodite, parentes.

Me arrebató la bruja y su mano cruel por doquiera
cuando en la tierra ella está y hace con sus artes mal.
Por vuestros niños velad sin descanso vosotros, oh padres.

El tacto es más peligroso que el oído: si oír cantar a la estrige produce angustia (→§15.3), tocarla supone la muerte segura. No es necesario imaginar a la *strix* con garras o garfios (→§15.2): una simple mano puede servirle para herir con su roce a quien ose hacerle frente.

15.5. Invisibilidad.

En el relato de Trimalción sobre las estriges, el valentón capadocio sale por la puerta dispuesto a combatirlas y consigue herir a una (S9A):

hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tamquam hoc loco —salvum sit quod tango— mediam traiecit. audimus gemitum, et —plane non mentiar— ipsas non vidimus.

Entonces este, audaz, con la espada desenvainada salió corriendo por la puerta, su izquierda cuidadosamente envuelta, y atravesó por la mitad a una de estas mujeres, más o menos por esta parte (¡salvo me sea lo que toco!). Oímos un gemido y (no voy a mentir) no pudimos verlas.

[967] Los capadocios tenían fama de fuertes y aguerridos, aunque también de bobos. Cf. Marcial 6. 77. 4.

Aunque la puerta está abierta, los que están dentro de la habitación no consiguen ver a las estriges. Fedeli y Dimundo (1988: 139) sugieren que las estriges son invisibles: ello explicaría, desde luego, que el capadocio, pese a la medida protectora de envolverse la mano izquierda, no logre evitar su roce fatal, que los que están dentro de la habitación no lleguen a verlas y que consigan cambiar al niño por un muñeco sin que nadie se dé cuenta. Puede incluso pensarse, como hacen Fedeli y Dimundo, que el carácter impulsivo del capadocio le lleva a cometer una imprudencia fatal: hasta que él abre la puerta para salir, las estriges están afuera, y cuando él sale, entran por ella, invisibles, y raptan al niño.

El texto no permite estar totalmente seguros de esta lectura: no se nos dice que la puerta esté cerrada hasta que pasa por ella el capadocio, y los que están dentro tal vez no llegan a ver a las estriges porque el miedo los mantiene lejos de la puerta. El hecho de que el valentón acierte a herir a una de ellas parece sugerir que él al menos sí las ve, aunque puede que algunas aprovechen la ocasión para hacerse invisibles y entrar a por el niño.

16. El modo de ser de las estriges.

La descripción de las estriges a través de los sentidos (vista, oído, olfato) se ve complementada por una serie de adjetivos que describen su carácter y su alma. Todos estos adjetivos son negativos, incluso el único que podría no parecerlo (*plus sciae*). Casi todos describen cómo se muestran las estriges de cara al hombre (superiores a él en sabiduría: *plus sciae*, voraces, violentas) y los efectos que provocan en él (la angustia por el anuncio de una desgracia próxima: *infausta*, la desgracia misma: *malefica*).

16.1. Sombrías.

Quinto Sereno Samónico (S15) presenta a la estrige como *atra*, un adjetivo que sirve para referirse tanto a la cualidad visible de lo sombrío, oscuro, como a las connotaciones abstractas asociadas a la sombra: cruel, aciaga, triste, maligna. Tanto el sentido propio como el figurado encajan bien con el personaje: la estrige se mueve, en efecto, entre las sombras nocturnas (→§23), su canto arroja la sombra metafórica del temor en los corazones humanos (→§15.3) y ella alberga intenciones malignas contra los hombres.

14. 2. *Plus sciae.*

Knowledge is a deadly friend
when no one sets the rules.
(Pete Sinfield, *Epitaph.*)

Al final de su relato sobre las *strigae*, Trimalción las llama *plus sciae*, literalmente «más sabias» (S9A). *Sagae* era uno de los nombres metonímicos habituales para referirse

a las brujas[968]. Parece que al concederles una sabiduría superior a la de los mortales corrientes, al menos sobre todo lo referido al trato con los poderes sobrenaturales y el uso mágico de los mismos, se les coloca en un puesto digno tanto de reverencia como de temor. El hecho de que las brujas, pese a ser concebidas como marginales delictivos, tuviesen una clientela que les permitía vivir de su oficio indica, en efecto, el reconocimiento de un saber especializado.

Sin embargo, *plus sciae* implica una valoración negativa: las cosas que las *strigae* saben son cosas que nadie debería saber, y por tanto ellas «saben de más», «se sobran» o exceden de los límites socialmente impuestos.

Los sabios de la Antigüedad son casi siempre varones. La idea de una mujer sabia tiene tintes inquietantes, como se aprecia en las leyendas sobre la Reina de Saba o la Esfinge, que proponen enigmas a los varones para ponerles a prueba. En las variaciones de este motivo en el folklore aparecen con frecuencia connotaciones sexuales: la mujer intenta agotar al hombre mediante concursos de preguntas, de música y baile, etc. (→L§120.14)

Uno de los nombres de Gelo es Σοφωτάτη (→G§11.49), «sapientísima», que conlleva la misma condena que *plus sciae*: el mismo sentido peyorativo se encuentra en el folklore gallego:

> *En el ámbito gallego... la palabra «sabia» es negativa: habla de esa persona que «sabe demasiado»* (Del Real 1975: 23-4).

El conocimiento que se teme posean las brujas puede, en un nivel superficial, venir dado por su proverbial curiosidad por los asuntos ajenos, que sin duda es de utilidad en quienes se ocupan de satisfacer mediante mancias la curiosidad socialmente aceptada de sus clientes. Lamia, como vimos, era una curiosa empedernida (→L§14.3, González Terriza 1997a).

A un nivel más profundo, lo que se teme es que las brujas conozcan secretos sobre la enfermedad, la vida y la muerte que les permitan dañar a sus víctimas de forma incurable.

16.3. Voraces.

Ovidio presenta a las estriges con las palabras sunt avidae volucres, «hay unas aves voraces» (S5C). La avidez o ansia que las mueve es el deseo de devorar a sus víctimas. Cuando atacan al niño Proca, lo hacen con sus lenguas ávidas (avidis linguis), sedientas de sangre. Plauto recurre al humor negro cuando uno de sus personajes se queja de las malas artes de ciertos cocineros (S1):

[968] Cf. por ejemplo Pomponio Porfirio, *Commentum in Horatii Carmina* I, 27: *Sagae sunt praecantatrices, quae uel arcessere carminibus mala hominibus possunt uel expellere.*

Ei homines cenas ubi coquont, cum condiunt,
non condimentis condiunt, sed strigibus,
vivis convivis intestina quae exedint.

Estos hombres a la hora de cocinar, cuando condimentan,
no condimentan con condimentos, sino con estriges,
que les devoran vivos las entrañas a los convidados.

A partir de la metáfora de un feroz retortijón de tripas se trasparenta el pánico que debía provocar la perspectiva de sentir que algo feroz devoraba ansioso los órganos vitales de una persona, sin que el enfermo o los que le cuidaban pudieran hacer nada para detener su avance.

Cuando se impone la visión de las estriges como brujas, se buscará una razón a esta crueldad, suponiendo que desean la sangre de los niños para sus ungüentos o filtros. Una explicación de este tipo del infanticidio se encuentra ya en el epodo quinto de Horacio, referido a Canidia, donde esta aparece tratando al niño cuya voz suena al principio del poema como un donante involuntario de importantes elementos mágicos.

Sin embargo, la explicación de la voracidad es en cierto modo secundaria: la psicología del monstruo no necesita ser especialmente verosímil cuando de lo que se trata (al menos, en gran medida) es de dar una explicación aceptable a un sufrimiento real que se adjudica a la acción de un ser animado maligno. El rápido progreso de ciertas enfermedades se siente como consecuencia de una voracidad o avidez que los hechos mismos ponen de manifiesto.

16.4. Violentas.

En su maldición contra la alcahueta que le ha separado de su amada, Tibulo le desea que oiga cantar desde el tejado a la estrige *violenta* (S3):

et e tectis strix violenta canat.

Violenta probablemente deba entenderse como un predicativo del sujeto: el poeta desea que el ave maligna extreme en esta ocasión la potencia nefasta de su canto. No obstante, el adjetivo cuadra también como epíteto: al ser sañuda, la estrige no hace sino mostrar su naturaleza. Hay en ella una *vis*, una fuerza o δύναμις maligna, que puede entenderse también (sin salir de la misma familia de palabras) como un *virus*, una ponzoña o veneno cuyo contacto, por superficial que sea, resulta mortal (como en el caso del capadocio valiente de Petronio, S9A)

16.5. Infausta.

Si el canto de la estrige anuncia, como hemos visto, desgracias (→§15.3), no supone un gran desplazamiento metonímico señalarla en su totalidad como fatídica, *infausta*. Así la presenta Séneca (S7A) al decir que en la laguna infernal resuena el triste augurio de la infausta estrige:

> omenque triste resonat infaustae strigis.

La relación de la estrige con lo nefasto no se limita así a una relación pasiva (se manifiesta en un espacio marcado como siniestro, la noche; se aparece cuando alguien está destinado de antemano a morir, como un simple signo indicador de una voluntad superior ajena a la suya) sino activa, causativa: el momento en que ella se acerque a los hogares humanos será siempre un momento nefasto porque su presencia provocará la desgracia.

16.6. Maléficas

Malefica, en principio «malhechora, que hace el mal», terminará siendo una designación metonímica común para referirse a las brujas, y *maleficum* tomará el significado técnico de «maleficio, encantamiento maligno». Así, el célebre manual para uso de los inquisidores publicado por Sprenger y Kramer en 1486 recibirá el nombre de *Malleus maleficarum*, «Martillo de brujas». Paralelamente, nombres como el Malo o el Maligno se entenderán referidos por antonomasia al Demonio, señor de las *maleficae*.

La palabra no tiene quizás aún el sentido técnico de «bruja» en el testimonio del gramático Festo (S12), que escribe:

> Strigem (ut ait Verrius) Graeci στρίγγα appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est.
>
> *A la estrige (según dice Verrio) los griegos la llaman* στρίγξ*, nombre que se aplica a las mujeres maléficas.*

Son, pues, mujeres que tienen tanto el conocimiento necesario para dañar a los miembros de la comunidad como el deseo irrefrenable de hacerlo.

16.7. Infames

En las *Metamorfosis* (S5B), Ovidio se refiere a la estrige como *infamis*: recordada a menudo, pero siempre en conexión con desgracias y actividades inmorales.

CAPÍTULO IV: LOCALIZACIÓN

17. Situando al enemigo.

Situar a aquellos seres que atraen a la desgracia a la comunidad es siempre un compromiso entre dos tendencias: una centrífuga, que tiende a colocar aquello que es dañino o contrario lo más lejos posible; otra centrípeta: para que estos seres tengan utilidad como explicación de las enfermedades y desgracias que sufren realmente los hombres es preciso conceder que de hecho están en contacto más o menos frecuente con la comunidad.

Así, obedeciente a la tendencia centrífuga, se colocará a la *strix* en el reino más lejano concebible, el de los muertos (→§18), como su lugar natural, y se procurará exorcizarla en dirección al mar (→§19). Sin embargo, se temerá razonadamente su presencia entre los hombres, en los puntos liminares de encuentro entre el mundo de los vivos y el de los muertos: los sepulcros (→§20), la superficie del espejo (→§21), o en la parte exterior de la casa, en contacto con el cielo nocturno: los tejados (→§22).

18. El Hades.

Séneca es, por lo que sepamos, el primer autor latino en colocar a la *strix* donde su naturaleza carroñera y letal mejor podría encajar: en los Infiernos (S7A).

> Palus inertis foeda Cocyti iacet;
> hic uultur, illic luctifer bubo gemit
> omenque triste resonat infaustae strigis.
>
> *La horrible laguna del Cócito yace inerte;*
> *aquí el buitre, allí el búho portador de desgracia gime*
> *y resuena el triste augurio de la infausta estrige.*

El estatismo de la laguna, con sus aguas estancadas, sugiere connotativamente el *rigor mortis*, la ausencia de movimiento visible: solo las voces de las aves siniestras agitan el aire, confirmando lo que ya sabemos: el poeta lleva nuestra imaginación al lugar de la absoluta pérdida, de lo irrecuperable.

Unos años antes, ante la noticia infausta de que su amada no podía reunirse con él, Ovidio había desfogado su rabia contra las tablillas que le habían trasmitido el mensaje, imaginando que procedían de un árbol donde todo lo nefasto se había dado cita (S5A):

> praebuit illa arbor misero suspendia collo,
> carnifici diras praebuit illa cruces;
> illa dedit turpes raucis bubonibus umbras,

vulturis in ramis et strigis ova tulit.

Suministró aquel árbol al cuello desgraciado horcas,
al verdugo le suministró aquel cruces despiadadas;
él prestó sombras infames a los roncos búhos,
de buitres y estriges sostuvo en sus ramas los huevos.

Un árbol semejante merecía sin duda ubicarse en los mismos Infiernos: y así sucedió, de hecho. En sus *Púnica*, Silio Itálico (S11) hace una síntesis de las imágenes de Ovidio y Séneca: el árbol maldito se sitúa ahora en los parajes estigios:

Dextra uasta comas nemorosaque brachia fundit
taxus Cocyti rigua frondosior unda.
hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur
et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis
Harpyiaeque fouent nidos atque omnibus haerent
condensae foliis: saeuit stridoribus arbor.

A la derecha, inmenso, yerbas y ramas nemorosas confunde
el tejo, más frondoso que el agua del Cócito que lo baña.
Aquí las aves siniestras y el buitre que se nutre de carroña
y el búho numeroso y la estrige con las plumas bañadas de sangre
y las harpías empollan sus nidos y a todas las hojas
se pegan, compactos: el árbol enloquece con sus gritos..

Ahora bien, como muchas veces sucede, la imaginación humana puede llegar por caminos distintos a idénticas o al menos análogas imágenes compuestas. El motivo del árbol habitado por diversos seres siniestros nos es conocido desde la literatura sumeria: en una historia del año 2000 a. C., titulada *Gilgamesh y el sauce*, el héroe recibe de la diosa Inanna el encargo de liberar el sauce que en su día esta hizo crecer, y en el que ahora habitan una serpiente inmune a todo encanto, el pájaro Zu y la doncella Lil-la-ke (Kramer 1938, Lara Peinado 1984: 153-60). En Lil-la-ke hay sobrados motivos para ver la antecesora de la futura Lilith hebrea, que como la *strix* es una criatura nocturna que rapta y mata a los niños[969].

Los árboles, de connotaciones maternales, tienen también un lugar destacado en los conjuros contra Gelo, donde figuran como sus víctimas, cómplices o delatores (→G§40.1). En Ovidio el árbol donde se posan las aves de mal agüero sería en principio, por lógica, su víctima, pero la rabia que contra él dirige el poeta indica que lo considera más bien como un cómplice del mal que alberga. En Silio Itálico, en fin, el árbol, tan frondoso como superpoblado, parece expresar la vitalidad paradójica de los espíritus de la muerte: se trata, además, de un árbol concreto, el tejo, que poseía de por sí connotaciones siniestras[970].

[969] Sobre Lilith v. Bril 1984, Hurwitz 1992, Pereira 1998.
[970] El tejo (*Taxus Bacatta*) es un árbol venenoso, debido al alcaloide taxina, que se encuentra en toda la

La situación de la *strix* (y del árbol donde, en compañía de sus semejantes, reposa) en los Infiernos obedece a la tendencia centrífuga: los seres letales se sitúan entre los muertos, lejos de los vivos. Recordemos que Empusa vigila los umbrales de aquel reino (→E§37.1) y en sus lindes están las islas donde viven las Onoscélides (→E§37.2). A a Gelo se la envía al Hades donde tiene su asiento (→G§28.2) y a Mormólice se la sitúa allí como nodriza de Aqueronte (→M§10.2). En cuanto a Lamia, con frecuencia se la imagina en las cuevas, puertas de acceso al mundo soterraño (→L§81).

19. El mar.

En un conjuro griego trasmitido por Festo (S12) se envía a la *strix* en rápidas naves, lejos del pueblo:

> Στρίγγ᾽ ἀποπεμπεῖν νυκτιβόαν, στρίγγ᾽ ἀπὸ λαῶν,
> ὄρνιν ἀνωνυμίαν ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας.
>
> *Aleja a la strix que grita en la noche, aleja del pueblo a la strix,*
> *ese ave que no puede nombrarse, (aléjala) a las rápidas naves.*

Enviar a los seres malignos al mar, para que se disuelvan o pierdan en él, es una larga tradición: incluso la práctica, por desgracia aún frecuente, de verter en él los deshechos o basuras se sustenta en esta confianza en el poder regenerador del mar. Al mismo tiempo, el mar tiene armónicos o connotaciones fúnebres y peligrosas: es, como la propia *Odisea* ejemplifica sobradamente, morada ideal de monstruos.

En los conjuros contra Gelo, y en otros tipológicamente similares como los hispánicos de la Mala Rosa, el espíritu maligno procede a menudo del mar y debe ser devuelto al mismo (→G§11.43, →G§28.3). Las Onoscélides viven en islas (→E§37.2), y Lamia aparece asociada al mar tanto en el folklore griego antiguo (en cuanto madre de Escila o pez espeluznante) como en el reciente (como reina de las Nereidas o Lamia de la playa, Λάμια του γιαλού) (→L§72, González Terriza 1997b)[971].

20. Los sepulcros.

planta. La ingestión del mismo provoca una gran excitación del sistema nervioso y del corazón, e irrita el estómago con fuertes dolores, diarreas y convulsiones, produciéndose, si la ingestión es grande, una muerte por parálisis circulatoria y cardíaca. Una cocción con solo 50 gramos de hojas de tejo resulta mortal para cualquier persona. El árbol estaba consagrado a las Furias. En la brujería medieval (y probablemente en la anterior), el tejo se utilizó con frecuencia en filtros venenosos (Gómez Fernández 1999: 105-6). Los efectos de la taxina (y de los filtros que la contuvieran) en el estómago recuerdan la acción de las estriges que devoran por dentro las entrañas de su víctima.

[971] En otras ocasiones, el mar es el destino de las víctimas de las ogresas: así, en Alemania se dice que la Madre del Grano atrapa a los niños, los lleva volando al mar y allí los ahoga. *Die Kornmutter fange die Kinder, fliege nach dem Meer und ertränke sie* (Beitl 2007: 17).

Los cementerios o tumbas aisladas, lugares situados generalmente en la periferia de las poblaciones y ocupados por los muertos, son un lugar privilegiado para las apariciones de las almas desencarnadas de los difuntos o de otros seres sobrenaturales. La fantasía sitúa también allí a los seres carroñeros que acuden a alimentarse de los cadáveres: así lo hacen, por ejemplo, el *ghul* árabe[972] y el *strigoi* rumano (→§5.1), y, por la misma razón, Propercio imagina que entre las tumbas es posible hallar plumas sangrientas de estriges. Habla en una de sus elegías su amada Cintia, y se queja así de las malas artes de la rival que, según cree, la ha sustituido en el corazón del poeta (S4A):

non me moribus illa, sed herbis improba vicit
staminea rhombi ducitur ille rota.
illum turgentis ranae portenta rubetae
et lecta exsuctis anguibus ossa trahunt,
et strigis inventae per busta iacentia plumae,
cinctaque funesto lanea vitta toro.

Aquella no me venció con sus maneras, sino, perversa, con hierbas:
a él le arrastra la rueda del rombo con su hilo.
A aquel lo llevan los portentos de la hinchada rana de zarzal
y los huesos escogidos de disecadas serpientes,
y las plumas de estriges encontradas junto a abandonados sepulcros
y la cinta de lana que rodeaba una pira funesta.

Del carácter carroñero de la *strix*, y su asociación con el ave carroñera por excelencia, el buitre, ya hemos hablado (→§8.2)

21. Los espejos.

La tradición atribuye a San Patricio, patrón de la Irlanda cristiana, la celebración de un sínodo en el que los obispos tomaron medidas para tratar de erradicar las supersticiones paganas que aún eran corrientes en el país. El texto que recoge sus conclusiones, el *Synodus Episcoporum*, es en realidad una elaboración posterior (no anterior al siglo VIII). Una de las supersticiones que condena es un motivo bien conocido en las creencias populares: la manifestación en el espejo del Diablo o algún otro ser sobrenatural. Leemos en el canon décimo sexto (S18):

Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.

[972] Sobre esta criatura y su femenino, la *algola*, v. Vloten 1893: 178-9, Kremer 1899: 54-5, Padwick 1925, Doughty 1933: 53-4, Laoust 1949: 125-40, Cansinos Asséns 1961: I 346-8, MacDonald y Pellat 1965, Fanjul 1977: 185, 250-2, Gil Grimau e Ibn Azzuz Hakim 1988: 58-9, Desparmet 1992.

> El cristiano que creyere que hay una lamia en el espejo (es decir, una striga) debe ser excomulgado, quien quiera que haya impuesto esta reputación sobre un alma.

La identificación entre lamias y *strigae* suscita preguntas que, en gran medida, están condenadas, al menos por el momento, a quedarse sin respuesta satisfactoria. ¿Qué se entendía por una *lamia* en la Irlanda recién cristianizada? Si, como el contexto sugiere, se trata de una vieja creencia local, habría que buscar en el bosque (ya extinto) de la religión y la magia druídicas para localizar qué término del sistema ha sido objeto de una *interpretatio romana*, quedando asimilado a las Lamias grecolatinas. La glosa subsiguiente, quae interpretatur Striga, introduce un tercer plano que complica aún más el juego lingüístico: estamos probablemente ante un término céltico asimilado a su equivalente en el imaginario pagano latino tal como lo podía conocer un clérigo ilustrado y después, en calidad de cultismo, traducido al término del folklore medieval más próximo, de modo que hasta el lector menos culto del texto pudiera identificar que se trataba de una mujer maléfica con poderes sobrenaturales (cf. Faris 1976: 47).

Por fortuna, si los pormenores de la sincronía inmediata en que se situaba la creencia en lo que quiera que sea que lata tras la palabra *lamia* en el texto nos son inaccesibles, es perfectamente viable extraer de la misma la información mínima que podemos aprehender con certeza (aparición de mujer diabólica en el espejo) y comprobar que se trata de un caso particular de una tradición transcultural que aún se prolonga en el folklore urbano reciente (con personajes como Bloody Mary o Verónica[973]). El espejo, asociado a la coquetería femenina, da forma perceptible a la idea de un mundo simétrico a este pero inverso: ese mundo es interpretado por doquier como el Otro Mundo por antonomasia, es decir, el de los muertos. El espejo como espacio liminar entre el mundo material de los vivos y el inmaterial de los difuntos es al tiempo objeto de tabú (se cubre en la habitación de los moribundos, no debe observarse después del ocaso, no debe convertirse en una obsesión para las jóvenes, las mujeres no deben verlo durante la menstruación) y herramienta mágica para la adivinación del futuro, bien en forma directa (el espejo muestra escenas de lo porvenir: el rostro del futuro cónyuge, el momento de la muerte del consultante) o indirecta (se manifiesta en él un personaje sobrenatural al que se interroga sobre las cuestiones candentes antedichas)[974].

La aparición de una *lamia* o *striga* en el espejo pudo ser, por tanto, una consecuencia temible de la ruptura de un tabú referente al uso del espejo o el resultado de un ritual de cataptromancia: era labor doble de los predicadores cristianos asegurarse de que las creencias paganas no mantuvieran su vigencia ni mediante el temor (el tabú) ni mediante la promesa de conocimiento sobrenatural (adivinación).

---

[973] Sobre Bloody Mary v. Langlois 1980, Wells 1999, Mikkelson 1999, Norder 1999, Brunvand 1986, Dundes 2002. Sobre Verónica v. González Terriza 2002b y 2004.

[974] Sobre las creencias relativas a los espejos v. Róheim 1919, Delatte 1932, Hartlaub 1951, Ziolkowski 1980, Goldberg 1985, Mozzani 1995.

Que las estriges aparezcan en los espejos es un caso particular de su ubicación en los puntos de contacto entre la comunidad de los vivos y el mundo exterior (asignado a las fieras y a las criaturas sobrenaturales). En especial, por tratarse de un reflejo parcialmente invertido del mundo de los vivos, el espejo es idóneo para un ser que, cual murciélago, se sitúa con los pies en alto y la cabeza abajo, y se goza en dar la vuelta a lo que está derecho (→§14.1). Recordemos, por otra parte, del mismo modo que el espejo es interpretado como el mundo de los muertos, este es concebido con enorme frecuencia como un espejo que invierte el universo de los vivos:

> *Hay un rasgo bastante constante: el mundo de los muertos es la exacta contrapartida del de los vivientes. Todo está allí al revés. 17«En el mundo de abajo, las condiciones están, bajo todos los puntos de vista, en oposición a las de este mundo. Allí, por ejemplo, el sol y la luna viajan del Oeste al Este, pese a tratarse de los mismos astros que iluminan nuestro mundo» (S.A. Barret,* The Capaya Indians of Ecuador*, II, p. 352). «Cuando los muertos descienden la escalera, es siempre la cabeza la que avanza primero... Sus asambleas y, en general, toda su actividad es nocturna. Durante el día duermen; durante la noche corren de un lado a otro, preferentemente durante las primeras fases de la luna» (J. Warneck,* Die Religion der Batak*, p. 74). En la isla de Aua (Pacífico) «las canoas del mundo de los muertos (spirit world) flotan por encima de la superficie del agua con la quilla al aire por debajo de los pueblos de los muertos y el equipaje está colocado de abajo arriba» [G.L.F. Pitt-Rivers,* Aua island. Ethnographical and sociological features of a South Sea pagan society*, JAI XLV (1925), p. 434]. «Hablan el mismo lenguaje que los vivos, pero las palabras tienen sentido opuesto: blanco significa negro; negro, blanco, etc.» (W.C. Schadee, «Het familienleben en familienrecht der Dajaks van Landak en Tajan»*, Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1910, p. 413). «En el país de las almas, estas hablan la misma lengua que en la tierra, solo que cada palabra tiene precisamente el sentido contrario al que tenía; por ejemplo, dulce significa amargo, y amargo significa dulce. Estar de pie significa estar acostado, etc.» (A. C. Kruyt,* Het animisme in den indischen Archipel*, p. 380). Esta creencia se halla extendida también por el resto del mundo —y no solo en Indonesia—. Explica, por una parte, por qué los primitivos, casi en todas partes, tienen tanto miedo de encontrarse fuera en medio de la noche oscura. Entonces solo dejan salir a algunos pocos y siempre provistos de fuego. No temen tanto las bestias feroces que podrían atacarles cuanto los muertos que se exponen a encontrarse en el camino. Pues lo que para nosotros es el día, para los muertos es la noche. Así que aparece el alba, ha pasado ya el peligro. Los muertos van entonces a dormir.* (Lévy-Bruhl, 1985: 293-4.)

22. Los tejados.

Tibulo desea a la alcahueta que ha arruinado sus amores que oiga cantar a la *strix* violenta desde el tejado (S3). Aunque no conservamos otros textos que la sitúen allí, hay

motivos para pensar que esa debía de ser una ubicación habitual de la estrige, como lo es de tantos pájaros o animales de hábitos nocturnos (los gatos, por ejemplo). En este punto, como sucede a menudo, experiencia y simbolismo confluyen: el tejado es parte de la casa, pero pertenece a su epidermis externa, la que está en contacto con el exterior potencialmente peligroso (el cielo nocturno) y tiene como fin proteger del mismo a los habitantes. Colocar allí a la *strix* es un compromiso entre las tendencias centrípeta y centrífuga: desde el exterior, llega la amenaza, ni tan cerca que llegue a penetrar en el espacio íntimo de sus víctimas ni tan lejos que no pueda oírse su canto ominoso, causante de preocupación o de pánico (→§15.3).

En una nana portuguesa, recogida por Cabal (1983: 167), el tejado aparece también como un compromiso, en sentido inverso: a diferencia de la *strix* tibuliana, el ser aterrador no viene en este caso de fuera, sino que se le expulsa del interior; parece que el conjurador no se sintiera con fuerzas suficientes para enviarle más lejos, a los infiernos (→§18) o el mar (→§19):

Vae-te embora, Papao negro,
para cima do telhado;
deixa dormir o menino
un somninho descansado.

Es curioso notar que Trimalción introduce su historia sobre estriges como «un asno en el tejado» (S9A), un proverbio que cuadra bien con la propensión de estas criaturas a disponer perversamente lo inferior en lo superior.

CAPÍTULO V: MOMENTO DE APARICIÓN

23. La noche.

La estrige tiene, entre los personajes siniestros femeninos relacionados con la infancia, una condición singular: su imaginación es un cruce de caminos donde confluyen la observación de animales reales (las rapaces nocturnas y el murciélago) y la tradición de asustaniños fantásticos (Lamia, Mormo, etc.).

Ahora bien, unos y otros son nocturnos, de forma absoluta o al menos predominante. La nocturnidad de la estrige está, así, sobredeterminada: era nocturna de hecho porque sus referentes en la experiencia lo eran y al mismo tiempo, por su tipología de aterradora, estaba adscrita, por derecho, a la constelación simbólica de lo siniestro, en la que la noche es un elemento capital.

La vinculación de la *strix* a la noche se hace especialmente visible en el adjetivo nocturna que la acompaña en varios textos (S2, S8, S10, nocturna avis: S14, S20B, S26; nocturnae imagines: S28). Ovidio (S5C) afirma de ellas que vuelan y chillan en la noche (nocte volant; horrenda stridere nocte solent), y las denomina «pájaros de la noche» (noctis aves). Según Petronio (S9A), Nocturnae es un nombre que designa (por metonimia y antonomasia) a las estriges (→§6.1). Servio (S16), en fin, dice que el búho y a la *strix* se alegran de noche (nocte gaudentes).

Sobre las complejas connotaciones de la noche nos hemos detenido ampliamente al tratar del carácter nocturno de Empusa (→E§38.2) y Gelo (→G§11.25, →G§11.40, →G§11.46, →G§23.6, →G§32). Básicamente, la noche es el espacio en que los vivos duermen y los muertos despiertan, como escribiera Espronceda al comienzo de *El estudiante de Salamanca*:

Era más de media noche,
antiguas historias cuentan,
cuando en sueño y en silencio
lóbrega envuelta la tierra,
los vivos muertos parecen,
los muertos la tumba dejan.

En ese tiempo la actividad fuera del hogar está, si no prohibida, desaconsejada a los vivos: quienes andan en la noche no tienen buena reputación, y se exponen a múltiples peligros, que la figura de la *strix* ejemplifica.

CAPÍTULO VI. FAMILIA

24. Las Harpías.

Como presentación de las *striges* escribe Ovidio en sus *Fastos* (S5C):

sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis
guttura fraudabant, sed genus inde trahunt:

Hay unas aves voraces: no son las que en las mesas
de las fauces de Fineo hurtaban, pero su estirpe de ahí derivan.

Parece claro que la idea de las *striges* ha llevado al poeta inmediatamente hacia las Harpías, similares en tantos sentidos a ellas, pero, a diferencia suya, bien establecidas en la mitología griega. Previendo que a muchos lectores u oyentes les sucedería lo mismo, Ovidio ha preferido hacer explícito el vínculo, de forma tan hábil que al mismo tiempo da a las *striges* una identidad diferenciada (impidiendo que se las considere una simple variante de la figura más importante) y les proporciona una genealogía que, aun siendo deliberadamente difusa, las hace aceptables dentro del mundo del mito. Como tantas veces sucede en la evolución de estas historias, la semejanza, que podría entenderse como identidad, se torna relación metonímica a través de la genealogía: las estriges, pese a ser *como* Harpías no son Harpías, sino que proceden de ellas.

¿En qué son como Harpías las *striges*? Son semejantes, desde luego, en voracidad e impureza, y en la forma exterior de ave; unas y otras comparten también el gusto por las víctimas infantiles. A partir de aquí, sin embargo, todo son diferencias: las estriges solo depredan en la noche, no roban alimentos ni los ensucian, no tienen número fijo ni nombres propios, no se unen con ninguna pareja ni engendran hijos.

Al hacerlas descendientes de las Harpías, Ovidio evita entrar en detalles, que hubieran sido engorrosos, sobre la genealogía exacta: ¿son las estriges hijas de las Harpías, o descienden de estas a través de varias generaciones? Su misma duda sobre si se trata de mujeres que se convierten en pájaros o de pájaros propiamente dichos no casa demasiado bien con el vínculo genealógico propuesto al inicio.

Pese a estas imprecisiones, es obvio que el poeta acertó a solventar el problema del solapamiento entre unas y otras al disponerlas como cercanas pero distintas. Quienes vinieron después tuvieron en cuenta sus palabras: Silio Itálico, que retoma la serie ya familiar del búho, el buitre y la estrige como aves siniestras (*dirae volucres*), suma a las Harpías en su pintura del árbol infernal (S11):

hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur
et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis
Harpyiaeque fouent nidos atque omnibus haerent

condensae foliis: saeuit stridoribus arbor.

Aquí las aves siniestras y el buitre que se nutre de carroña
y el búho numeroso y la estrige con las plumas bañadas de sangre
y las harpías empollan sus nidos y a todas las hojas
se pegan, compactos: el árbol enloquece con sus gritos.

Aun siendo similares, hay entre ellas una diferencia insalvable: las estriges constituían una creencia viva, un temor real, mientras que las Harpías pertenecían a un imaginario mítico cuya interpretación literal competía en desventaja, ya en época clásica, con otras alegóricas o historicistas. Si la intervención de las Harpías en relatos como los de Hesíodo y Virgilio seguiría siendo aplaudida hasta nuestros días, ni entre la gente común ni entre los cultos constituían una amenaza real digna de cuenta.

CAPÍTULO VII: LAS ESTRIGES Y SUS VÍCTIMAS

20. Tipo de víctimas.

Entre el Diablo cristiano, a quien es posible achacar cualquier tipo de desgracia, y el espíritu de la fiebre cuarterana, responsable únicamente de ese mal, se abre un abanico que va de lo extremadamente genérico a lo extremadamente específico. ¿En qué punto de ese espectro se colocan las estriges? ¿Hasta qué punto elegían sus víctimas entre colectivos específicos?

Cuando se formulan a la tradición popular preguntas de este tipo hay que estar preparado para recibir respuestas contradictorias: sin embargo, rara vez es imposible el detectar, tras lo abigarrado o multiforme, una línea de fuerza subterránea, o distinguir rasgos bien asentados, recurrentes, de otros aislados, menos exitosos.

En el caso de las víctimas de las estriges, está claro que los niños ocupan el papel más destacado; sin embargo, podían también sufrir su ataque los adultos, especialmente por el hecho de haber intentado defender a una víctima infantil, o por haber sufrido una maldición. Es notable que contemos con un único caso que pueda interpretarse como ataque contra una mujer (S2), lo que sugiere que domina una polaridad erótica entre las estriges (femeninas) y sus víctimas (masculinas): a diferencia de lo que sucede con Lamia y Empusa, nunca se presenta a las estriges como seductoras diabólicas, pero es significativo que en el *Satiricón* (S9B) la experta curandera Proselenos que trata a Encolpio de su impotencia le pregunte qué estriges se han comido sus nervios (*nervos tuos*).

25.1. Los niños.

El testimonio más influyente sobre las estriges, el de Ovidio (S5C), afirma que estas

> nocte volant puerosque petunt nutricis egentes,
> et vitiant cunis corpora rapta suis;
> carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
> et plenum poto sanguine guttur habent.
>
> *vuelan de noche y atacan a los niños que no tienen nodriza*
> *y corrompen los cuerpos que arrebatan de sus cunas.*
> *Dicen que con sus picos desgarran las entrañas de los lactantes*
> *y se llenan la garganta bebiendo sangre.*

Algunos niños recibían la visita de Lamia o de Mormo por haberse portado mal. Aquellos acosados por las estriges no han hecho nada para merecer sus ataques: la responsabilidad (como en el caso de Gelo) recae sobre los adultos que cuidan al niño. La

nodriza (*nutrix*, lit. «la que amamanta», «la que nutre») debe cumplir su papel, o la *strix* procederá a usurparlo, bien volviendo contra el niño de forma exagerada su propia agresividad oral (desgarrándolo, mamando su sangre: →§26.1), bien amamantando (con veneno) al niño (→§26.2), como nos cuentan Plinio (S6), Sereno Samónico (S15) y san Isidoro (S20B).

En el relato de Ovidio, a lo general sigue lo particular: las estriges atacan a un *puer* en concreto, a Proca:

> in thalamos venere Procae: Proca natus in illis
> praeda recens avium quinque diebus erat,
> pectoraque exsorbent avidis infantia linguis;
> at puer infelix vagit opemque petit.
> territa voce sui nutrix accurrit alumni,
> et rigido sectas invenit ungue genas.
> quid faceret? color oris erat qui frondibus olim
> esse solet seris, quas nova laesit hiems.
>
> *llegaron al lecho de Proca. Proca, que había nacido allí,*
> *presa tierna de las aves, tenía cinco días,*
> *y con ávidas lenguas sorben del pecho del niño;*
> *pero el desdichado pequeño rompe a llorar y pide ayuda.*
> *Asustada por los gritos de su niño, la nodriza acude corriendo*
> *y encuentra sus mejillas laceradas por duras garras.*
> *¿Qué hacer? El color de su rostro era el que suelen presentar*
> *las hojas tardías que ha marchitado el nuevo invierno.*

Un solo ataque no mata al niño: este enferma y pierde el color. Como en el caso de la Empusa o Lamia de Corinto, la relación presenta los rasgos que hemos terminado asociando al vampirismo: el drenaje progresivo de la energía vital a través de la sangre (→§26.1). En progresivas visitas, las estriges hubieran acabado con Proca, si su nodriza no hubiera llamado en su ayuda a la ninfa Crane (→§28.1).

Proca es un niño recién nacido, como los que reciben las atenciones preferentes de Gelo (→G§38.2). Aunque Ovidio nos lo presente con nombre propio, un niño tan pequeño podría no haber sido ni siquiera admitido ritualmente dentro de la comunidad: su posición en el borde de la misma explicaría su vulnerabilidad extrema a las potencias malignas que vagan libres en el espacio exterior.

En el *Satiricón*, por boca de Trimalción, Petronio nos da un modelo distinto de ataque: la víctima no es un bebé, sino un niño ya crecido que acaba de morir (S9A):

> nam et ipse vobis rem horribilem narrabo: asinus in tegulis. cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit,

mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum. cum ergo illum mater misella plangeret et nostrum plures in tristimonio essemus, subito strigae coeperunt: putares canem leporem persequi.

— También yo os voy a contar algo espeluznante: ¡un asno en el tejado![975] Cuando todavía llevaba el pelo largo, pues desde niño he llevado una vida de Quío[976], falleció un día el esclavo favorito de nuestro patrón, una perla, por Hércules, mimoso[977] y cumplido en todo[978]. Mientras su pobre madre lo estaba llorando y muchos de nosotros la acompañábamos en el velatorio, de repente la emprendieron con él las Estriges[979]. Se diría que un perro perseguía una liebre.

Tras la intervención, bienintencionada pero inútil, del valentón capadocio (→§25.2), las estriges consuman su rapiña:

nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem

Nosotros cerramos la puerta y regresamos a nuestra tarea, pero cuando la madre fue a abrazar el cuerpo de su hijo, toca y ve un fantoche relleno de paja: no tenía corazón ni intestinos ni nada; las Estriges, en efecto, ya habían escamoteado al niño y habían dejado en su lugar un monigote de paja.

Las estriges, pues, eran también carroñeras, lo que las aproxima a la figura inquietante del buitre (→§8.2). En esta ocasión, no se limitan a desgarrar al niño para tomar su sangre o sus entrañas: se lo llevan consigo y dejan en su lugar un muñeco de paja[980].

En el relato la razón de esta sustitución no queda expresa. Constituye una manifestación primeriza de un motivo bien atestiguado en el folklore europeo, el del *changeling* o *cambión*, niño sobrenatural (o, como aquí, falso niño) con el que las hadas o personajes similares sustituyen al niño que roban. El *cambión* suele comer vorazmente y

[975] Un animal terrestre en el tejado constituía un prodigio inusitado que anunciaba desgracia (cf. Tito Livio 27. 37). Sobre la expresión *asinus in tegulis* v. Rose 1922.
[976] Los habitantes de Quío, como los de Síbaris, tenían fama de llevar una vida regalada llena de lujos.
[977] El texto trasmitido da *caccitus*, que se considera unánimente corrupto. Se han sugerido varias correcciones, de las cuales la más aceptada es la de Jacobs: *catamitus*, «afeminado».
[978] Fedeli y Dimundo (1988: 102) sugieren una lectura erótica: el esclavo estaba bien dotado desde cualquier punto de vista, o tenía cumplida experiencia (sabía hacer de todo para complacer a su amo).
[979] *Coeperunt* aparece en el texto trasmitido sin complemento directo. Jacob propuso restituir *stridere*, «comenzaron a chillar estridentemente». Sigo a Müller, autor de la reciente edición teubneriana (1990), que no ve necesaria ninguna adición.
[980] La comprensión del pasaje viene dificultada por el hecho de que *vavato* es un *hapax legomenon* cuyo sentido solo puede deducirse del contexto. Se ha propuesto que lo que hacen las estriges es vaciar al niño de sus vísceras y dejar el «envoltorio» vacío (McDonough 1997: 320), pero para ello es necesario forzar el texto, pues el verbo utilizado por Petronio, *supposuerant*, implica claramente una sustitución.

llora desconsoladamente. Generalmente, los padres terminan detectando el cambio y preparan una trampa para que el *cambión* se delate. Veamos un ejemplo representativo, tomado del folklore bretón:

> *Una madre pierde a su hijo. Las korrigan se lo llevaron, dejando en su lugar un enano muy moreno. El enano se hace el mudo, ya que si habla, la mujer se daría cuenta de quién es, al ser su voz cascada como la de un viejo. Ella, para recuperar a su hijo, hace como si preparase comida para diez labradores en una cáscara de huevo. El enano, asustado, grita. La mujer entonces le pega para que la korrigan venga a liberarlo y le devuelva a su hijo.* (Lajo Martínez y Huerga Antuña 1989).[981]

En estos dos relatos del folklore escocés estamos más cerca del relato ovidiano, pues el *changeling* no es un niño de verdad, sino una imagen (*an image*) o un muñeco de cera:

> *A fisherman had a fine thriving baby. One day what looked like a beggar woman entered the house. She went to the cradle in which the baby was lying, and handled it under pretense of admiring it. From that day the child did nothing but fret and cry and waste away.*
>
> *This had gone on for some months, when one day a beggar man entered asking alms. As he was getting his alms his eye lighted upon the infant in the cradle. After looking on it for some time he said, «That's nae a bairn; that's an image; the bairn's been stoun.» He immediately set to work to bring back the child. He heaped up a large fire on the hearth, and ordered a black hen to be brought to him. When the fire was blazing at its full strength, he took the hen and held her over the fire as near it as possible, so as not to kill her. The bird struggled for a little, then escaped from the man's grasp, and flew out by the «lum.» The child was restored, and throve every day afterwards.* (Gregor 1881: 60-2).[982]
>
> *In Scotland the little one's safeguard is held to lie in the juxtaposition of some article of dress belonging to its father. This was experienced by the wife a shepherd near Selkirk. Soon after the birth of her first child, a fine boy, she was lying in bed with her baby by her side, when suddenly she became aware of a confused noise of talking and merry laughter in the «spence,» or room. This, in fact, proceeded from the fairies, who were forming a child of wax as a substitute for the baby, which they were planning to steal away. The poor mother suspected*

[981] La creencia en *changelings* constituía una explicación para el nacimiento de niños deformes, retardados o deficientes en general. Sobre la leyenda y su interpretación v. Ashliman 1997 (con bibliografía).

[982] Cf. el colofón de otra leyenda escocesa sobre *changelings*: *that very night a child of his took a crying. It cried and cried for exactly eight days, then it lay as if sleeping for eight days, and all folk said that it appeared to be another child. Then Jainie knew it was a changeling, so he set the cradle outside the house-door, beyond the shadow of the lintel, and the changeling was no more. There was just an image left lifeless in the cradle* (Black y Thomas 1903: 28-9). Otros ejemplos en Ashliman 1998.

as much, so in great alarm she seized her husband's waistcoat, which chanced to be lying at the foot of the bed, and flung it over herself and the child. The fairies set up a loud scream, calling out «Auld Luckie has cheated us o' our bairnie!»

Soon afterwards the woman heard something fall down the lum (or chimney), and looking out she saw a waxen image of her baby, stuck full of pins, lying on the hearth.

When her husband came home he made up a large fire and threw the fairy lump upon it; but, instead of burning, the thing flew up the chimney, and the house instantly resounded with shouts of joy and peals of laughter. (Henderson 1879: 14-5.)

Lutero, que como otras personas de su época interpretaba la presencia de niños retardados o deformes como *changelings*, escribe que un cambión no es otra cosa que un trozo de carne, una *massa carnis*, porque carece de espíritu: por lo tanto, se le puede y debe dar muerte lo antes posible (Lutero 1912-21 V: 9).

Masa de carne sin alma, muñeco de cera o de paja, el *changeling* es un ser no humano, que no se parece a sus supuestos padres, un monstruo (v. Lenfant 1999: 200; Aristóteles, *GA* 769b 8-10, 13-17). El momento crítico en el que el niño humano es sustituido por el cambión coincide con frecuencia, en las tradiciones populares, con una enfermedad de consunción, que se interpreta como acción de los espíritus malignos, los cuales se han llevado al niño original o han sustituido su alma por la de uno de los suyos: el cambión parece a primera vista idéntico al niño sustituido, pero pronto se vuelve feo y siniestro. En el relato de Petronio, al ser un niño muerto el arrebatado por las estriges, no es preciso que el cambión aparente estar vivo, pero sí que ocupe su lugar: la relación ambivalente con el cadáver, en el que recae el afecto por la persona viva, pero también el rechazo hacia lo muerto, podía codificarse en las creencias populares mediante la creencia de que el niño difunto dejaba de ser un ser humano al ser raptado por las estriges y sustituido por un cuerpo exánime.

Las estriges, pues, atacan a niños vivos o recién muertos. En el ejemplo más amplio que disponemos del primer caso (S5C), la acción de las brujas se concibe como una serie de visitas que, si no se interrumpe, causa la pérdida progresiva de vitalidad del niño hasta llegar a su muerte. En el único ejemplo del segundo caso (S9A), hay un solo ataque en el que las estriges se llevan al niño y dejan en su lugar un fantoche de paja (versión peculiar del motivo del *changeling*).

El ataque a los niños vivos aparece en Ovidio (S5C) como una relación vampírica: la estrige chupa al niño y le arrebata su sangre; como veremos, otra tradición invierte la relación oral, haciendo que la estrige obligue al niño a chupar su leche (S6, S15; →§26.2). En Ovidio (S5C) y Petronio (S9A) las víctimas aparecen descritas como *pueri*.

Ovidio utiliza además el adjetivo *infans* para referirse al pecho de las mismas: *infantia pectora*; Plinio (S6) y Sereno Samónico (S15) lo utilizan como sustantivo: *infantes*.

25.2. Los varones adultos.

Las estriges no atacaban solo a los niños: también los hombres ya crecidos podían ser objeto de sus ataques. En la Ley Sálica, del siglo VI, leemos el siguiente título (S19C):

> §3. Si stria hominem commederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.
>
> *§3. Si una estrige comiere a un hombre y fuere probado por él, mallobergo granderba, en ocho mil denarios, que hacen doscientas monedas de oro, sea juzgada culpable.*

La víctima es un *homo*, un adulto varón (o, menos probablemente, varón o hembra, si *homo* conserva aquí su valor de término no marcado frente a *vir*). Con el mismo término se describe al supuesto damnificado en la ley longobarda (S21C) y carolingia (S24):

> Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.
>
> *Que nadie se arrogue el matar a una criada libre ajena, o una esclava, por ser estrige, a la que llaman* masca*, porque de ninguna manera debe ser creído por mentes cristianas ni es posible que una mujer pueda comer vivo a un hombre por dentro.*
>
> Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.
>
> *Si alguno, engañado por el demonio, creyere al modo de los paganos que algún hombre o mujer es una estrige y que come a los hombres y por eso la quemara o diera su carne a comer o la comiera, que se le castigue con la pena capital.*

El ataque toma en todos estos casos la forma de un «comer desde dentro» (→§26.3). Hemos de suponer que el ataque tenía lugar en la noche, probablemente mientras la víctima dormía: así lo hace explícito el texto, ya muy tardío (siglo XIII) de Gervasio de Tilbury, quien identifica a lamias, mascas y estriges como variantes diastráticas y diatópicas de la misma entidad (S28):

Lamias, quas uulgo mascas aut, in Gallica lingua, strias nominant, fisici dicunt, nocturnas esse ymaginationes, que ex grossitie humorum animas dormientium turbant et pondus faciunt.

Las lamias, a las que el vulgo llama mascas*, o en lengua gala* strias*, dicen los físicos* (médicos) *que son apariciones nocturnas que, por el engrosamiento recio de los humores, turban las almas de los que duermen, y causan pesadez.*

El durmiente está inerme ante el ataque de la estrige: de ahí la importancia de asegurar la inviolabilidad del domicilio mediante medios mágicos (amuletos, sustancias cuya δύναμις ahuyenta a los seres malignos: →§27).

Generalmente, las estriges atacan espontáneamente a sus víctimas. Sin embargo, se creyó también que era posible dirigirlas: en la maldición de Tibulo contra la alcahueta (S2) vemos que el poeta pide, en modo votivo, que la *strix* se presente para cantar desde el techo (anunciando la desgracia o la muerte próxima de la víctima: →§15.3). La palabra mágica es, así, capaz de movilizar a las estriges y dirigirlas contra cualquiera que se haya hecho acreedor del rencor del maledicente. Plinio menciona que la *strix* es conocida por su presencia en maldiciones antiguas (S6):

Esse in maledictis iam antiquis strigem convenit.

De acuerdo en que las estriges figuran ya en las antiguas maldiciones.

Si podemos tomar la de Tibulo como referencia, parece lógico pensar que en las maldiciones se pretendía con frecuencia movilizar a las estriges contra una víctima, infantil o adulta. Me parece probable que en esto el poeta siga el modelo de las maldiciones tradicionales que corrían en su época: la originalidad de su empeño es que nos presenta a la bruja embrujada, derrotada con sus propias armas: la alcahueta podría ser perfectamente (si no lo es de hecho) una de las hechiceras que de noche se convierten en *strix*, y Tibulo, al volver contra ella el poder mágico de la palabra, enfrenta así (como también Horacio en sus epodos) al poeta y a la bruja como dos cultivadores opuestos de la palabra de poder.

Recapitulando, vemos que las estriges atacan espontáneamente a los hombres (varones), especialmente a los que duermen. Al mismo tiempo, podían ser movilizadas mágicamente mediante maldiciones para atacar a cualquiera (hombre o mujer).

21. Formas de ataque.

La relación entre la madre y el hijo está dominada por la oralidad: mediante la lactancia, la energía vital presente en la leche materna pasa al niño, en un acto placentero para ambos. El ataque de la estrige, como el de otras criaturas tipológicamente similares,

se presenta a menudo como la perversión de uno de los polos de esta relación, la figura materna[983]. La estrige actúa al revés que la madre: en vez de amamantar al niño, chupa de él la energía vital (a través de la sangre) (→§26.1); o bien lo amamanta, pero no con leche saludable, sino con líquido venenoso (→§26.2).

En su ataque a los adultos, la estrige invierte también el sentido de la alimentación humana: si esta consiste en incorporar al cuerpo los alimentos, de afuera adentro, la estrige devora por dentro a su víctima, desde dentro hacia afuera (→§26.3)

26.1. Chupar la sangre.

En los *Fastos* de Ovidio el poeta describe así el ataque de las estriges contra el pequeño Proca (S5C):

in thalamos venere Procae: Proca natus in illis
praeda recens avium quinque diebus erat,
pectoraque exsorbent avidis infantia linguis;
at puer infelix vagit opemque petit.
territa voce sui nutrix accurrit alumni,
et rigido sectas invenit ungue genas.
quid faceret? color oris erat qui frondibus olim
esse solet seris, quas nova laesit hiems.

llegaron al lecho de Proca. Proca, que había nacido allí,
presa tierna de las aves, tenía cinco días,
y con ávidas lenguas sorben del pecho del niño;
pero el desdichado pequeño rompe a llorar y pide ayuda.
Asustada por los gritos de su niño, la nodriza acude corriendo
y encuentra sus mejillas laceradas por duras garras.
¿Qué hacer? El color de su rostro era el que suelen presentar
las hojas tardías que ha marchitado el nuevo invierno.

Las estriges desgarran las mejillas del niño y caen sobre su pecho, del que sorben la sangre. Estamos acostumbrados a la imagen del vampiro popularizada por Stoker, que muerde en el cuello (como ya hacía la hetera Lamia: →L18C), pero las creencias sobre brujas vampíricas suelen presentarlas atacando el tronco o los brazos de la víctima. Al igual que las *striges* ovidianas, los *strigoy* del folklore rumano se colocan sobre el pecho; pero en este caso se nos dice por qué: para chupar «la sangre del corazón», en la que reside por antonomasia la fuerza vital de la víctima (→§5.1).

[983] La tradición estructuralmente más notable de este tipo es la que presenta a una serpiente maligna que introduce su cola venenosa en la boca del niño (usurpando el lugar de la madre) al tiempo que chupa de los pechos de la madre (usurpando el lugar del niño). →§26.2.

Como consecuencia de la pérdida de esa energía a través de la sangre, la víctima se vuelve progresivamente pálida, hasta morir: Ovidio hace una inspirada comparación al referirse a las hojas otoñales desprendidas del árbol. La pérdida de color se da también cuando la estrige come por dentro a la víctima (→§26.2), como una κιμωλία humana (→§10.3).

Esta creencia en seres sobrenaturales malignos que chupan la vida de sus víctimas de noche surge para dar explicación de enfermades de consunción rápida en las que el paciente languidece sin que haya una causa aparente de su mal. En su origen puede haber influido la observación de que algunas personas mordidas por insectos (moscas, etc.) caían después enfermas, lo que llevaba a sospechar (correctamente, en muchos casos) una relación causal. No es coincidencia que el *strigoy* rumano (→§5.1) y la *shtrigë* albanesa (→§5.2), lo mismo que Gelo (→G§11.39, →G§23.1), se manifiesten en forma de moscas[984]. Las estriges y otras criaturas similares actúan como insectos parásitos amplificados: chupan la sangre, se llevan la vida e inoculan la enfermedad.

Tanto las brujas como otras criaturas femeninas siniestras enemigas de la infancia presentan con frecuencia este rasgo vampírico. Así, en Asturias se habla de las Injanas mordedoras (Sordo Sotres 1991: 35-6) o de la Guaxa, que Arrieta Gallastegui (1995: 166-7) describe así:

> *La Guaxa es una especie de chupasangre femenino. Se la representa como una vieja seca y arrugada que se aparece por las noches y abre las venas de las personas y criaturas con el único diente que tiene, para chuparles la sangre y la vida. A. de Llano* (...) *asocia a la Guaxa con el coco y el rapéo, es decir, personajes con los que se pretende asustar o atemorizar a los niños; el nombre de la Guaxa lo deriva de una voz onomatopéyica del grito de los búhos y lechuzas (en asturiano, esta última, curuxa).*

Aunque antropomorfa, la Guaxa guarda relación con las rapaces nocturnas, relación que se expresa en su propio nombre, onomatopéyico como el de la *strix*. El efecto de sus ataques es idéntico al de la estrige: pérdida del color (metonimia de la fuerza vital), finalmente muerte. La Guaxa chupa a los niños

> *reposadamente, a lo largo de los días, poco a poco, y solo se asegura de un chiquillo que la Guaxa se lo come, cuando se le ve apagarse, languidecer, extinguirse, perder sangre, y color y agilidad, y morirse a todas horas sin que se sepa el mal que le consume...* (Cabal 1983: 448). *La guaxa* (...) *entra de noche en las casas, se llega silenciosa a los rapaces, y les chupa la sangre con afán* (...). *En Asturias eran muchos —muchísimos, incontables— los niños que morían de este modo, y se explica que la Tuxa sospechara de Rosenda, al ver que su pequeño decaía sin que se viera de qué:*

[984] Cf. también la etimología que pone en relación Empusa con el mosquito, ἐμπίς (→E§11.5).

—Diz... q'anda de noche
por todo el lugar
chupando los neños
que gordos están.
(Cabal 1983: 449).

En la caracterización de las brujas españolas, nos dice Lisón Tolosana (1992: 133):

> *Confiesan también otros brujos y brujas haber chupado por el seso y por la natura a muchos niños pequeños; para ello les aprietan recio con las manos, chupan fuertemente y se beben la sangre. Con alfileres y agujas les pican las sienes y otras partes del cuerpo por las que también les chupan la sangre mientras el demonio, satisfecho, les dice: «Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras».*

También las *bruxas* portuguesas chupan la sangre de los niños de teta (*crianças de mama*), como leemos en Pedroso (1988: 99, 104-5); en consecuencia,

> *«Chupado das bruxas»* (..) *se diz de alguém que está muito magro e amarelo.* (Pedroso 1988: 108),

lo que nos recuerda la expresión γιλλόβρωτος, «comido por Gelo», que se aplica a los niños que sufren sus ataques (→G§3.2). Gelo, como la *strix* o las *bruxas*, chupa a los niños (literalmente mama de ellos, θηλάζει: G7, →G§38.2) la sangre (→G§11.4) o un líquido indefinido que contiene su vitalidad, una suerte de humedad (G7) a la que Juan Damasceno llama οἰκονομία (G5), y que podríamos traducir quizá por *sustento*[985].

En Cuba encontramos a las brujas convertidas en insectos (esta vez no voladores, sino terrestres):

> *Hay quien dice que* [las brujas] *se vuelven hormiguitas y se meten en las casas donde hay niños recién nacidos pa chuparles el ombligo y coger la sangre pa brujería.* (Feijóo 1996: 233).

> [Mi madre] *nos decía —pues éramos varios hijos— que las brujas salían por las noches a chuparse la sangre de los niños recién nacidos, pues les extraían la sangre por la tripa del ombligo, sobre todo si los niños no estaban bautizados.* (Feijóo 1996: 242).

[985] Rybakova (2004: 60) traduce *marrow*, «médula, tuétano». La visión de la fuerza vital que las brujas chupan como humedad explica que se diga que a los niños «los secan las meigas» (brujas gallegas) (Lisón Tolosana 1992: 317).

En la casa había un niño recién nacido, y hasta que no se le secara el ombligo había peligro de que las brujas le chuparan la sangre. (Feijóo 1996: 249).

En el ataque al ombligo se ve bien la perversión o inversión de las relaciones característica de las estriges, que vuelven del revés lo que está del derecho o ponen lo de abajo arriba (→§14.1): si por el cordón umbilical el feto recibe el alimento de la madre (es, pues, vía de entrada de la fuerza vital en el niño), las brujas lo utilizan en sentido contrario, chupando de él para sacar la sangre (y la fuerza) de su víctima. El ataque al pecho de Proca en el texto de Ovidio se puede leer, entonces, como una inversión similar: en vez de darle el pecho, chupan del pecho del niño.

26.2. Amamantar a la fuerza.

Como ya hemos visto (→§6.3, →§14.3), Plinio (S6), Sereno Samónico (S15), san Isidoro (S20B) y Papias (S26) nos trasmiten la noticia de que la *strix* amamantaba a sus víctimas, alimentándolas con su leche, y recibiendo por ello el nombre de *amma*, «madre» o «nodriza», por cuanto parece amar a sus víctimas.

En las tradiciones populares, es común es que las brujas (y las culebras: o bien las brujas en forma de culebras) *roben* la leche de las vacas o de las madres humanas (Cabal 1983: 451-2). Pero a menudo, a la vez que, ocupando el lugar del niño, roban la leche verdadera, sustituyen a la madre, dando al niño veneno; así, en Asturias

Cuentan que una noche un padre fue a besar a su hijita que dormía al lado de su madre, y vio, horrorizado, que una culebra estaba mamando enroscada alrededor de una mama de su esposa y que tenía la punta del rabo metida en la boca de la niña (de Llano 1972: 134)

y en Chile:

Si una mujer que cría se queda dormida en el campo dando de mamar a su niño, suele venir una culebra, que mete en la boca del niño la punta de la cola; el niño entonces suelta el pecho y sigue chupando la cola de la culebra, creyendo que mama, y mientras tanto, la culebra toma el sitio que ocupaba la guagua. (Laval 1916: 19).

Aunque ninguno de los testimonios latinos afirma explícitamente que la leche de la *strix* sea perjudicial para el niño, no hay lugar a la duda: el hecho de que se colgaran ajos (→§27.1) para evitar que la estrige alimentara al niño con sus tetas fétidas (S15) es sobrada indicación del carácter nefasto del acto. Tenemos, por otra parte, casos paralelos, como los de la mesopotámica Lamashtu, la india Putana y la germánica Madre del Centeno, donde la leche de la ogresa es venenosa (Scurlock 1991: 182, n. 227; O'Flaherty 1976: 214-5; Ginzburg 1991: 224). Así, por ejemplo, en un texto mágico babilonio se ponen en boca de Lamashtu estas palabras:

Bring me your children to suckle, I shall be their nurse (Leick 1991 *s.v.* Lamashtu).

El nombre castellano *lechuza* puede estar relacionado con esta misma creencia, referida en este caso a la rapaz nocturna. *Lechuza* surge, según Corominas y Pascual s.v., de un cruce entre *nechuza* y *leche*: *nechuza*, testimoniado en un manuscrito bíblico de El Escorial, del siglo XIII, provendría por disimilación de **nochuza*, forma despectiva de **nochua* < lat. *noctua*, «lechuza». El primer testimonio de la palabra *lechuza* aparece en otro pasaje del mismo manuscrito. Pese al nombre, no se conoce ninguna tradición popular hispánica que vincule a las lechuzas con la leche (sí con el aceite). Corominas cita como pruebas las traducciones del latín *noctua* y del castellano *coruxa* y *lechuza* al mozárabe [*ma(m)maira*, «la que amamanta»] y la expresión árabe *'umm as-sibyân*, «madre de los niños», nombre de ogresa o asustaniños que, supuestamente, también se aplica a veces a la lechuza.

26.3. Comer por dentro.

Del latín *comestio*, «acción de comer», deriva el castellano *comezón*, definido por el *DRAE* como «picazón que se padece en alguna parte del cuerpo o en todo él». La comezón es sentida casi siempre como algo interior: quien la siente se *concome* o *reconcome*.

Muchas enfermedades son susceptibles de producir al enfermo y a los que le rodean la sensación de que algo le come por dentro, provocándole malestar: recordemos que λάμιες es en griego moderno, entre otras cosas, el nombre de las lombrices intestinales, cuyos huevos causan un molesto prurito en el ano (→L§15.1).

Cuando un niño o un adulto sufrían una dolencia de este tipo, se tendía a personalizar la causa, concibiéndola como un parásito maligno que roía por dentro, o como una acción que resultaba de algún tipo de magia simpática.

En el *Pseudolus* de Plauto, un cocinero compara el retortijón de estómago provocado por la comida demasiado especiada de sus rivales con la acción de las estriges (S1):

> ei homines cenas ubi coquont, cum condiunt,
> non condimentis condiunt, sed strigibus,
> vivis convivis intestina quae exedint.
>
> *Estos hombres a la hora de cocinar, cuando condimentan,*
> *no condimentan con condimentos, sino con estriges,*
> *que les devoran vivos las entrañas a los convidados.*

En el *Satiricón* de Petronio, buscando una causa a la impotencia de Encolpio le pregunta la vieja Proselenos (S9B):

> Proselenos anus ad Encolpium 'quae striges comederunt nervos tuos, aut quod purgamentum [in] nocte calcasti in trivio aut cadaver? '
>
> *(La vieja Proselenos a Encolpio:)*
>
> *—¿Qué estriges te devoraron los nervios? ¿Sobre qué basura de encrucijada o sobre qué cadáver has caminado de noche?*

Los nervios de Encolpio implican aquí, por metonimia, su virilidad: el personaje acude a buscar ayuda precisamente al tipo de *anus* que, según las creencias populares, utilizaba sus poderes mágicos para convertirse en *strix* o en búho por la noche. Es razonable pensar que las que provocaban el daño podrían también evitarlo o sanarlo, aunque en el caso de Encolpio la expectativa no se cumple.

La referencia a los nervios aparece también en un texto muy posterior de Hincmar de Rheims (siglo IX), donde entre otras supersticiones reprobadas por el clérigo se recoge la creencia (S25) en que

> Quidam etiam vestibus carminatis induebantur vel cooperiebantur, alii potu, alii autem cibo a sorciariis dementati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi enerves effecti reperti sunt.
>
> *A unos los vestían con vestidos encantados o los cubrían por completo, a otros con bebida, a otros con comida los enloquecen las brujas; a otros, en verdad, las estriges los embrujan solo con encantamientos y se quedan como sin nervios.*

En las leyes germánicas la creencia y los actos derivados de la misma entran en el campo de lo judicial: se observa en ellas una preocupación por la precipitación con que algunos particulares se arrogaban el papel de acusador, juez y verdugo de las supuestas estriges, pero no llega a descartarse que en ciertos casos la acusación esté fundamentada. En la Ley Sálica encontramos el primer ejemplo de este delicado balance entre la presunción de inocencia y el necesario castigo a las brujas (S19C):

> §3. Si stria hominem commederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.
>
> §3*. Si una estrige comiese a un hombre y fuera probado por él, mallobergo granderba, en ocho mil denarios, que hacen doscientas monedas de oro, sea juzgada culpable.*

En las leyes de los longobardos o lombardos parece predominar el escepticismo: el buen cristiano no puede creer en los supuestos poderes sobrenaturales de la *striga* (S21C):

> Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.
>
> *Que nadie se arrogue el matar a una criada libre ajena, o una esclava, por ser estrige, a la que llaman* masca*, porque de ninguna manera debe ser creído por mentes cristianas ni es posible que una mujer pueda comer vivo a un hombre por dentro.*

En otros dos títulos, sin embargo, se admite que la acusación puede estar fundamentada (S21A, S21B). Más radical es la ley carolingia (S24) que rechaza la creencia como pagana y, descartando la realidad de la misma, castiga duramente a quienes la abrazan:

> Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.
>
> *Si alguno, engañado por el demonio, creyere al modo de los paganos que algún hombre o mujer es una estrige y que come a los hombres y por eso la quemara o diera su carne a comer o la comiera, que se le castigue con la pena capital.*

La creencia aparece expresada de forma muy sumaria: las estriges comen a los hombres por dentro, los comen vivos. Si examinamos descripciones más detalladas de este tipo de creencias en el folklore más cercano, encontramos que la acción maligna puede entenderse como un comer a distancia, acaso de forma invisible. Así en el folklore chileno:

> *Otros me informaron que el* piguchén *es un animal venenoso que chupa la sangre de los hombres y de los animales desde lejos* (...) *No es solamente el* piguchén *el que atrae a la distancia la sangre de los seres vivos, sino que también gozan de esta virtud las culebras y demás sabandijas. Cuando una persona divisa una culebra que está con la lengua afuera, moviéndola, huye precipitadamente para que no lo sorba la sangre.* (Laval 1916: 14)

También puede entenderse como la introducción en el interior del enfermo de algo maligno que le hace mal desde dentro:

> *El* mal impuesto *consiste en introducir en el estómago del paciente, por medio de filtros que les hacen beber, o prácticas diabólicas, una rana, un sapo, un lagarto, una piedra, una bola de barro, una pelota de trapos o cualesquiera otros objetos o sabandijas, que producen en el enfermo una dolencia que no puede curar sino la misma u otra bruja.* (Laval 1916: 16).

La revancha contra esta práctica de las brujas consiste en recoger la piel que se quitan para volar y untarla con ají y pimienta muy picantes, de modo que cuando vuelven a ponérsela les pica intensamente por dentro (así, en Cuba: Feijóo 1996: 247-8). Citemos un ejemplo en la magia afroamericana:

> *Any voodoo is supposed to change himself into a black dog, black wolf, black cat, owl or bat at night. The way to stop the metamorphosis is to find either the human or the animal skin and salt it. These black animals spit fire at you if you have their human skin; but you must not fear, but hold it fast until you have salted it well* (Mary A. Owen, cit. en Leland 1892: 113 n. 1).

El paralelismo con el testimonio de Plauto es claro: las estriges actúan produciendo una picazón interior que recuerda la de la guindilla o alguna otra poderosa especia picante; a su vez, la venganza simétrica contra este tipo de seres consiste en introducirles bajo la piel una especia de este tipo, de modo que sufran lo mismo que provocan.

CAPÍTULO VIII: PREVENCIÓN, ALEJAMIENTO Y DESTRUCCIÓN

22. Métodos para alejar a las *striges*.

Tan importante es averiguar la etiología de una enfermedad como conocer su profilaxis y tratamiento: sin ellas, el hombre tendría la sensación de estar absolutamente inerme ante la amenaza de las fuerzas que desean aniquilarlo. Así, una vez establecido que las estriges son culpables de ciertas dolencias, especialmente entre los niños, hay una demanda insoslayable de soluciones eficaces contra las mismas.

Las soluciones que la tradición aporta dependen de la teoría dinamista de que ciertas sustancias poseen una fuerza repelente contra los seres sobrenaturales. En los conjuros contra Gelo hemos visto que este tipo de soluciones (el uso apotropaico del metal: →G§44) aparecen como formas imperfectas de defensa, frente al poder superior de la palabra. En cambio, la única defensa conocida contra la Empusa residía en el uso apotropaico de la piel de asno (→E§51.1) o de una variedad del jaspe (→E§51.2). También a las lamias se las repele con pedernal (→L§124.1) y ciertas plantas (→§124.2).

En los remedios contra las estriges encontramos un predominio de las soluciones dinamistas no verbales (uso apotropaico de plantas: el ajo: →§27.1, el madroño: →§27.2, el espino albar: →§27.3; uso purificatorio del agua: →§27.4), aunque también aparece testimoniada la ofrenda de una víctima sustitutiva del enfermo, formulada mediante un conjuro. La eficacia atribuida a estos remedios contrasta con la impotencia de la simple fuerza bruta, ejemplificada en el episodio del fortachón capadocio (→§28.2).

27.1. El ajo.

El *Liber Medicinalis* de Quinto Sereno Samónico, del siglo III, está más cerca de las creencias populares que de la medicina racionalista hipocrática. Un ejemplo de esta orientación es su consejo para proteger a los niños que sufren el ataque de las estriges (S15):

Infantibus dentibus uel strige inquietatis

(...) praeterea si forte premit strix atra puellos
uirosa inmulgens exertis ubera labris,
alia praecepit Titini sententia necti,
qui ueteri claras expressit more togatas.

Para los niños inquietos por los dientes o la estrige

Además, si la estrige sombría oprime a los niños con fuerza
amamantando fétida con sus ubres los labios descubiertos,

colgar ajos prescribieron las sentencias de Titino
que al viejo modo representó notables comedias romanas.

La referencia a Titino, comediógrafo coetáneo de Plauto, muestra que la creencia tiene una antigüedad considerable. Su continuidad no es menos digna de nota: los ajos siguen utilizándose para desenmascarar a la *shtrigë* albanesa, que es incapaz de probar ninguna comida que los contenga (→§5.2), y son numerosas las noticias sobre su uso apotropaico contra las brujas en la tradición europea. Así, en Asturias:

> *Una cabeza de ajo en el bolsillo o en un trapito, con la sal, que se lleve a la muñeca, libra de los ataques de las brujas.* (Cabal 1983: 537.)

En Portugal, según nos describe Pedroso (1988: 105):

> *Quando uma criança adoece, deve pendurar-se-lhe logo a pescoço um rosário de cabeças de alhos enfiadas num cordel, para se livrar das bruxas e feiticeireas.*

En Irlanda *cloves of wild garlic are planted on thatch over the door, for good luck* mientras que en Escocia *garlic, hung about the house on All Hallows Eve, will keep away evil spirit* (Opie y Tatem 1992 s.v. *garlic*). En Dinamarca se nos dice que

> *the Danish women guard their children during this period* [los días anteriores al bautismo] *against evil spirits by placing in the cradle, or over the door, garlic slat, bread, and steel in the form of some sharp instrument.* (Henderson 1879: 14.)

En la Europa del Este esta vigente también la creencia:

> *En Estonia, los recién nacidos eran protegidos con ajo para salvarlos de los demonios y de las brujas. Por su parte, los rumanos colocaban dientes de ajo en los cultivos, pues creían que de esta forma las brujas no podían dañarlos.* (Gómez Fernández 1999: 68.)

El ajo tiene también un papel importante en las creencias sobre los vampiros, que pueden ser reconocidos (como la *shtrigë* albanesa) por su renuencia a probar cualquier comida que lo contenga, y no pueden entran por las ventanas o puertas que estén untadas de ajo. Cuando se sospecha de un muerto que pueda convertirse en vampiro, se introduce ajo en su boca (Melton 1994 s.v. *garlic*).

De las variedades catalogadas por la botánica, el *Allium roseum* y el *Allium ursinum*, la segunda de ellas recibe aún hoy el nombre vulgar de «ajo de las brujas» (Gómez Fernández 1999: 131). El prestigio del ajo conoció en la Edad Media un auge excepcional, viéndose en él el remedio contra todo tipo de epidemias, la triaca de los

pobres, donada por san Andrés a los hombres (Melton 1994 s.v. *garlic*). La medicina científica ha reconocido en él un innegable poder antiséptico, antidiarreico y vermífugo (Callizo 1978: 79-81).

> *No solo puede entorpecer la vida de diversos microbios y aun matar algunas especies de ellos, sino también los gusanos intestinales, principalmente aquellos tan diminutos, blanquecinos, aguzados en ambos extremos, los llamados oxiuros, que producen el prurito anal de los infantes* (Font Quer 1976: 888).

Recordemos que las mismas lombrices reciben el nombre popular de λάμιες en el folklore neohelénico (→L§15.1): la comezón interior que producen estos parásitos se interpreta como obra de las brujas, que se manifiestan en estos gusanos o son culpables de su introducción en el cuerpo de los niños, como *mal dado* equivalente de las especias con que se unta por dentro la piel de las brujas para mortificarlas, dándoles de su propia medicina (→§26.3). El ajo, eficaz remedio contra la diarrea y las enfermades intestinales, resulta así enemigo natural de las brujas que provocan ese tipo de dolencias: por metonimia, puede entenderse que las repele. Los orificios del cuerpo, lo mismo que las ventanas y las puertas de la casa, quedan sellados protectoramente por el ajo contra la irrupción de las fuerzas destructoras: era costumbre introducir un diente de ajo untado en aceite en el ano de los niños que sufrían de lombrices.

27.2. El madroño.

En el relato ovidiano sobre las estriges, la nodriza de Proca, aterrada al ver que las aves han atacado a su niño llama en su auxilio a la ninfa Crane, que inicia un ritual salvador (S5C):

> pervenit ad Cranaen, et rem docet. illa 'timorem
> pone: tuus sospes' dixit 'alumnus erit.'
> venerat ad cunas; flebant materque paterque:
> 'sistite vos lacrimas, ipsa medebor' ait.
> protinus arbutea postes ter in ordine tangit
> fronde, ter arbutea limina fronde notat
>
> (La nodriza) *acude a Crane y le comunica lo sucedido. Ella le dice:*
> *«Depón tu temor: tu niño será salvo».*
> *Se coloca junto a la cuna; lloraban la madre y el padre.*
> *«Detened vuestras lágrimas,» —dice— «voy a curarlo».*
> *Al punto con una rama de madroño toca las jambas de la puerta por orden*
> *tres veces, tres veces el umbral con la rama de madroño señala.*

Como el ajo, las hojas del madroño (*arbutus unedo*) tiene propiedades antisépticas y astringentes, por lo que se usan para combatir la diarrea y disentería (Font Quer 1976: 533). Hay una relación de analogía entre las aperturas de la casa y los

orificios corporales: así, las plantas que se aplican tópicamente sobre el ano o se ingieren por la boca se utilizan para proteger los umbrales de la casa, siguiendo el ejemplo de la ninfa Crane, ella misma una diosa liminar (→§28.1).

Sobre el número tres y sus connotaciones →→E§28.8.

27.3. El espino albar.

Tras tocar las jambas de la puerta y el umbral con el madroño (→§27.2), Crane prosigue su ritual rociando el mismo con agua (→§27.4) y ofreciendo a las estriges las entrañas de una cerda (→§27.5). Terminado el sacrificio,

> virgaque Ianalis de spina subditur alba,
> qua lumen thalamis parva fenestra dabat.
>
> *coloca la rama de espino albar de Jano*
> *donde una estrecha ventana daba luz al lecho.*

El ritual comienza, pues, con la protección de la puerta y termina con la de la ventana. El espino albar, concedido por Jano a la ninfa, poseía un poder apotropaico reconocido en las tradiciones romanas: en las tradiciones populares vascas encontramos también la atribución de una δύναμις repelente al espino, en este caso contra los rayos:

> *El espino albar, considerado como árbol sagrado, es elemento importante en los ritos del solsticio de verano. Este día en Donibane Garazi los pastores recogen púas de espinos albar como preservativo contra el rayo. En toda Vasconia el espino blanco ha sido utilizado como pararrayos.*
>
> *En las esquinas de las casas y en las barreras de las heredades colocan ramilletes de espinos en Sara y en otros pueblos de Laburdi, de Navarra y de Zuberoa. Cruces de espino se plantan en las heredades (Ursuaran, Valcarlos, Uhart-Mixe).*
>
> *Ponen una rama de espino y otra de* ostazuri *«mostajo» en los portales y en las ventanas (Larraun, Barcus); fresno y espino en Atáun, Ursuaran, Valcarlos y Baztán. Ramas de espino y avellano colocan los vecinos de Liguinaga en las paredes de las casas, de las bordas y de las chozas para preservarles contra los rayos.* (Barandiarán 1984: 48-9.)

La majuela, fruto del espino albar (*crataegus monogyna*), se denomina también en castellano «guindita de Nuestra Señora» (cat. *Pometa de la Mare de Déu*): las connotaciones positivas no se deben al sabor del fruto, que, aunque dulce, no resulta especialmente sabroso, sino a sus usos medicinales para restañar el flujo del vientre y del menstruo (Font Quer 1976: 341). Como fármaco del estómago, forma un grupo con el

ajo (→§27.1) y el madroño (→§27.2): que las tres plantas utilizadas contra las estriges tengan efectos positivos contra los trastornos intestinales sugiere que la analogía entre los orificios corporales y las entradas (puertas y ventanas) del hogar ha sido el eje vertebrador de las tradiciones sobre estriges que, introducidas en la casa (=estómago) producen picor, «comen por dentro» (→§26.2)[986].

Que *virga* haya dado el castellano *verga* no es una coincidencia: la *virga Ianalis*, «rama de Jano», que abre todas las cerraduras, tiene claras connotaciones fálicas, del mismo modo que el umbral las tiene vaginales. Recordemos que la representación del falo erecto es uno de los amuletos más comunes contra las fuerzas del mal (asociadas a la esterilidad).

27.4. Agua.

Tras tocar una rama de madroño las jambas de la puerta y señalar el umbral, Crane procede a rociar con agua el mismo:

spargit aquis aditus et aquae medicamen habebant

rocía la entrada con agua (y el agua tenía ingrediente mágico).

Si el agua es el disolvente universal, es también el elemento purificador, lustral, por excelencia. El valor del agua bendita en las creencias cristianas es un caso particular en el que el poder mágico de la palabra viene a acrecentar la δύναμις natural de la sustancia (una suerte de potenciación análoga a la que se experimenta, en términos químicos, al convertir el agua común, H_2O, en agua oxigenada, H_2O_2). La potenciación del efecto viene dada en el caso de Crane por la presencia en el agua de un *medicamen*, alguna sustancia diluida que añade, sinérgicamente, su poder al del agua. La lustración, al tiempo que elimina la suciedad visible, elimina la suciedad metafórica, la impureza: así, por ejemplo, en el caso del bautismo, que elimina la mancha del pecado original.

El acto de Crane tiene así sobre el umbral de la puerta un efecto análogo al que después adquirirá el bautismo: sella el orificio por el que podría entrar el mal, purificándolo.

27.5. Víctima sustitutiva.

El núcleo del ritual realizado por Crane consiste en el ofrecimiento a las estriges de las entrañas de una cerda, para que las tomen en lugar de las del niño Proca. Tras tocar con una rama de madroño las jambas de la puerta y el umbral (→§27.2) y rociar este último con agua (→§27.4) la ninfa

[986] Las tres plantas tienen también en común el cromatismo: el ajo es blanquecino, como lo es el espino albar y lo son las flores del madroño. Blancura y pureza son conceptos íntimamente unidos.

extaque de porca cruda bimenstre tenet,
atque ita 'noctis aves, extis puerilibus' inquit
'parcite: pro parvo victima parva cadit.
cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras:
hanc animam vobis pro meliore damus.'
sic ubi libavit, prosecta sub aethere ponit,
quique adsint sacris respicere illa vetat:

sostiene las entrañas crudas de una cerda de dos meses,
y dice así: «aves de la noche, las entrañas de este niño
respetadlas: una víctima pequeña cae en lugar del pequeño.
Corazón por corazón, os suplico, aceptad: vísceras por vísceras:
os damos esta vida por otra mejor».
Una vez las ha consagrado, deposita las entrañas cortadas bajo el cielo,
prohíbe a cuantos han asistido al sacrificio que dirijan allí la mirada.

La estrategia de Crane es doble: por una parte, sella mágicamente las entradas de la casa para impedir el paso a las estriges; por otra, les ofrece una víctima alternativa, que representa metafóricamente a Proca: es pequeña como él, y aceptar el sacrificio de su corazón y vísceras supone renunciar a la presa humana, preferible (*anima meliore*), pero inasequible gracias a las medidas de la ninfa. Como señala McDonough (1997: 333), en el conjuro, lleno de aliteraciones (sílabas *pro*, *par*, *pre*, *cor*, *ca*), se ofrece una *porca* que sustituye a *Proca*: la similitud de los nombres potencia la eficacia de la sustitución (añadamos el juego con *porci*, los pretendientes de Carna cuando esta era una ninfa, mencionados en el verso 108). El juego con la metátesis interna de la palabra tiene también un papel en la presentación misma de la diosa, *Carna* / *Cranae*.

En los conjuros contra Gelo, aunque predomina el rechazo sin contrapartidas, no falta el ofrecimiento ocasional de una víctima alternativa, que la ogresa debe ir a buscar al monte (→G§29.1). La presentación, en concreto, de un cerdo está bien atestiguada en los rituales de sustitución del mundo antiguo. En las Korythalia, fiesta espartana, una nodriza mataba a un cerdo en sustitución del niño al que cuidaba (McDonough 1997: 334 n. 59); en Babilonia, se ofrecía un cerdo a la demonesa Lamashtu, para apaciguarla y apartarla de posibles víctimas humanas (McDonough 1997: 335-6). Ambas prácticas son tipológicamente análogas a la descrita por Ovidio.

El uso del cerdo como víctima sustitutoria está también bien documentada en los rituales hititas, como ofrenda para solucionar las disputas domésticas (McDonough 1997: 334). Como parte de la preparación para los Misterios eleusinos cada iniciando debía igualmente sacrificar un cerdo, cuya muerte representaba por analogía su propia muerte temporal iniciática. En el Evangelio, Jesús desvía a los demonios que ocupan un cuerpo humano para que entren en unos cerdos (*Mc.* 5: 10-3, *Lc.* 8: 30-3).

Concebidos a menudo como impuros, los cerdos tienen una relación estrecha con lo demoníaco: las propias brujas se manifiestan con frecuencia como puercas (p. ej. en el folklore cubano: Feijóo 1996: 247). En el caso del relato ovidiano, la elección del cerdo como víctima sustitutoria responde ante todo al hecho de que en las calendas de junio, consagradas a Crane, se comían habas y tocino: al consumir la carne de cerdo cocida, se rechazaba la acción de las estriges, que devoran crudas las vísceras ofrecidas por la diosa (McDonough 1997: 333), mostrando una vez más su tendencia a hacer las cosas al revés de lo debido (→§14.1).

La prohibición de mirar hacia atrás cuando se hacía una ofrenda a los muertos o a algún tipo de ser ctónico era parte importante del ritual romano (así, por ejemplo, en el caso de los lemures, a los que se arrojaban habas apartando la mirada: McDonough 1997: 339): las estriges constituyen parte de aquello que debe ser tenido en cuenta, pero que no debe verse ni oírse, pues su sola percepción es nefasta (→§15.3). Al dar la espalda y apartar la vista se produce una desagregación ritual por parte del oficiante del espacio que se cede a las criaturas exteriores a la comunidad: la víctima ofrendada y el espacio que ocupa quedan enteramente a disposición de las estriges.

En el folklore posterior, parece regir una ley por la cual las brujas están obligadas a aceptar la ofrenda que se les hace, desistiendo en el momento en que la oyen del ataque inminente que planeaban. Así, en el folklore chileno:

> *Cuando sienten el aleteo de un* chonchón [brujo convertido temporalmente en pájaro] (...) *le dicen para que no haga daño: «Mañana vendréis por sal y lechuga p'almorzar», o si no: «Anda que te vaya bien, y mañana vendrís por...» y nombran cualquier alimento, vestido, etc., y con toda certidumbre, vuelve al siguiente día en forma humana a reclamar la cosa ofrecida, pero sin darse a conocer, so pena de morir en poco tiempo.* (Laval 1916: 15.)

En Cuba encontramos un testimonio muy similar:

> *Otras aconsejaban que cuando se escuchara ruido de alas y bullas en el aire se dijera bien alto: «¡Ven mañana a buscar sal...!». Y si al otro día se presentaba alguna mujer a pedir un poquito de sal prestada, esa era la bruja que había estado rondando la noche anterior.* (Feijóo 1996: 242.)

En este caso, la donación de bienes supone una trampa para la bruja, que se ve obligada a acudir en forma humana, delatándose; pero la idea final es la misma: la oferta sirve para evitar que la bruja se lleve una víctima humana, ofreciéndole a cambio otra cosa.

En un ejemplo perfecto de la conocida antítesis binaria estudiada por Lévi-Strauss, las vísceras crudas de la cerda ofrecidas por la ninfa se oponen al tocino cocido

que se consumía, junto con habas[987], en las calendas de junio: mientras las estriges, representantes de lo salvaje, lo exterior a la comunidad, devoran cruda la ofrenda, los participantes de la fiesta, miembros de la comunidad, de la civilización, comen la comida cocinada, y aseguran así la integridad de sus propias vísceras, protegidas por Carna (McDonough 1997: 333; cf. *Fastos* 6: 181-4)[988].

23. Los enemigos de las estriges.

Amenazados por las estriges, ¿con qué ayuda contaban los simples mortales, aquellos que a diferencia de las *plussciae* no están dotados de ningún conocimiento prohibido? El relato ovidiano (S5C) codifica las formas conocidas para defenderse de las estriges mediante una leyenda que actúa como precedente mítico o *historiola*: la ninfa Crane (→§28.1) realiza el ritual preciso por primera vez, y sirve así como modelo de cuantos quieran en el futuro precaverse del ataque de las estriges o, si ya se ha producido, interrumpirlo antes de que tenga una consecuencia mortal.

Por contra, el personaje del capadocio del *Satiricón* (S9A), sirve como contramodelo: muestra que es inútil enfrentarse a las estriges mediante la fuerza, irreflexivamente (→§28.2).

Tanto Crane como el capadocio actúan contra las estriges en su forma animal. Menos expuesto era intentar detenerlas durante el día, cuando trataban de camuflarse como un miembro más de la comunidad: las leyes germánicas nos dan la primera aproximación al fenómeno de los delatores de estriges, que generalmente se tomaban la ley por su mano (→§28.3).

28.1. La ninfa Crane.

El relato de Ovidio sobre las estriges se inscribe en el marco de las calendas de junio, consagradas a Juno Moneta y a la vieja divinidad Carna o Crane[989]. Durante esta fiesta se comían habas con tocino[990], y bajo la protección de la diosa se procedía a reparar

[987] La presencia de las habas en el ritual no tiene un correlato en el mito sobre las estriges. Puede, en cambio, ponerse significativamente en relación con su papel en la fiesta de Lemuria, donde son arrojadas, crudas (como las entrañas que devoran las estriges), a los espíritus de los muertos. Al comer las habas y el tocino cocinados, los vivos civilizados afirman su forma de ser frente a los muertos y a las aves salvajes (cf. McDonough 1997: 340-1). Sobre otras connotaciones de las habas v. Mc Donough 1997: 328.

[988] Sobre otras conexiones entre el episodio de las estriges y las calendas de junio v. las atinadas observaciones de Mc Donough (1997: 337-8). La fiesta era también *dies natalis* del templo de Juno Moneta. Una de las leyendas etiológicas sobre el mismo, recogida por Cicerón (*Div.* 1. 101) asegura que durante un terremoto una voz misteriosa exigió el sacrificio expiatorio de una cerda preñada: como en el episodio de las estriges, la muerte del animal evita la de los hombres. Según Macrobio (1.12.22, 31), Bruto hizo un sacrificio a Carna el primer día del mes para conmemorar la expulsión de los Tarquinios. Como concluye Mc Donough, *it would appear that, in the Kalends of June, we find variations on the larger theme of driving away dangerous elements from both the physical body and the body politic.*

[989] Ovidio la presenta como Carna (*Fastos* 6: 101), pero en adelante la denomina Cranae (*Fastos* 6: 107, 151). Macrobio (1.12.32) la denomina Carna. Muchos estudiosos la han identificado con Cárdea, diosa protectora del quicio de la puerta (*cardo*) (Contreras, Ramos y Rico 1992 *s.v.* Cárdea).

[990] El plato se preparaba hirviendo harina de habas con leche y tocino. Es, pues, similar a las gachas, con la

puertas y ventanas. Todo el pasaje ovidiano ha sido recientemente analizado con notable discernimiento por McDonough (1997), varias de cuyas observaciones recojo.

El poeta presenta a la ninfa como diosa de los goznes, que abre lo que está cerrado y cierra lo que está abierto (*Fastos* 6, 101-2: Prima dies tibi, Carna, datur. dea cardinis haec est: / numine clausa aperit, claudit aperta suo), como una divinidad que gobierna las entradas a la casa; tiene también potestad sobre las entrañas, es decir, sobre el interior del cuerpo, en paralelo con el interior de la casa. Antes de tener esta ocupación, Crane era una cazadora virgen, semejante a Diana, que ocupaba un bosque sagrado, el *Lucus Helerni*, junto al Tíber; requerida por múltiples pretendientes (*procri*; cf. el juego con *Proca* y *porca*, →§25.1, →§27.5), los citaba en el bosque y los perdía allí. Sus juegos terminaron el día que Jano se encaprichó de ella: la ninfa no fue capaz de burlarlo, por lo que el dios la violó y como compensación le otorgó el poder sobre los goznes y una rama de espino albar (*Fastos* 6. 103-30).

Crane es, así, la instancia perfecta a la que acudir para defenderse de las estriges: como diosa liminar, es la encargada de que todos los accesos a la casa estén protegidos contra la intrusión de un enemigo externo. Si consideramos que la violación por parte de Jano consiste en la penetración por la fuerza en el cuerpo de la ninfa, se comprende mejor el carácter compensatorio de la función que después le otorga el Dios: evitar y regular la entrada en el interior de la propia casa y del propio cuerpo (cf. McDonough 1997: 330-1: *her control of liminal space is a way of counteracting bodily invasion*). Esa función, por otra parte, pertenece al ámbito de Jano, dios liminar por excelencia del panteón romano (v. p. ej. Contreras Valverde, Ramos Acebes y Rico Rico 1992 s.v. *Jano*).

El nombre Carna tiene una evidente conexión con *caro*, *carnis*, «carne», aludiendo a su papel como defensora de las entrañas. Macrobio (1. 12. 32) escribe:

> Hanc deam vitalibus humanis praeesse credunt. Ab ea denique petitur ut iecinora et corda, quaque sunt intrinsecus viscera salva conservet.
>
> *Creen que esta diosa rige sobre los órganos vitales. Se le pide, en fin, que conserve salvos los hígados y los corazones, y cuantas vísceras hay en el interior.*

La diosa es, pues, guardiana del interior de la casa y del interior del cuerpo, concebidos analógicamente (cf. McDonough 1997: 331-2).

La figura de Crane permanece, sin demasiadas transformaciones, en el folklore posterior de la Romagna Toscana, en Italia. Charles Godfrey Leland, que hizo trabajo de campo en la zona a finales del siglo XIX, transcribe la siguiente leyenda, evidentemente reminiscente del relato ovidiano:

---

diferencia de que estas se preparan con harina de almorta (un tipo de judía) y agua (en vez de leche). Hay también gachas dulces, cocinadas con leche, que no llevan tocino.

There was once in the country a lady who had a small baby. It was a pretty child, but day by day it began to weaken –diminuire– *nor did the mother know what to do. Then she was advised to go to Carradora, who could explain it all, because she was a witch who did good as well as harm* (il male).

Then the lady went to the witch, who said: «Go to thy home and put the babe to bed, and put a knife in the window, and then return to me.» So the lady did, and returned to Carradora, who said : «Witches come by night to suck the blood of thy child, and it must be prevented.»

Then the witch took corbezzole («madroño»), *and thorns, and put them in red bags and bound them to the door-posts and windows, and then took the entrails of a very small pig* (un maialino), *and said:*

«Questi sono gl'interiori
D'un piccolo maiale,
Che servono per le strege
Discacciar, e gl'interiori
Di si bella bambina
Sono giovani quanto lei cara,
Ed e proprio ad atta
Per amare. E le corne
Alle strege bisogna fare,
Che qui dentro non possino più entrare.»

Then Carradora took the child and made a skein of thread (ne ficé un gomitolo) *and threw it in the air, and so it was cured."* (Leland 1892: 108.)

Aunque su función en la historia sigue siendo la misma (protectora del hogar, salvadora del niño, instituidora mítica del rito apotropaico), al concebir a Carradora como una bruja ambivalente, presentada como benévola (*strega buona*), pero capaz también de hacer el mal, la defensa del hogar toma un carácter de estrategia especular: para defenderse de las brujas es preciso otra bruja, una *plussciae* que conozca los secretos necesarios. Desaparece del relato la figura de la nodriza, cuya función ocupa aquí la propia madre del niño.

El nombre de la bruja puede provenir de *Carna* > **Carra*, por asimilación, con un sufijo o segundo elemento *-dora* (quizá por analogía con antropónimos de origen griego como Teodora).

28.2. El fortachón de Capadocia.

Si Carna realiza por vez primera y modélica el rito adecuado para alejar a las estriges y apaciguarlas, el destino del valentón capadocio del *Satiricón* (S9A) sirve como

cautela para todos aquellos que pudieran sentir la tentación de enfrentarse a los poderes sobrenaturales mediante la fuerza bruta. Aunque el capadocio toma sus medidas defensivas (se envuelve la mano izquierda para impedir el contacto con las estriges), estas se revelan insuficientes: la mano nefasta le toca, y enferma inmediatamente para ya no recuperarse, perdiendo el color para finalmente perecer delirante (*phreneticus*).

La actuación del fortachón no es solo fatal para él mismo: resulta también contraproducente para aquellos a quienes defiende, pues mientras todos están pendientes del combate, las estriges de algún modo roban inadvertidamente al niño y lo sustituyen por un muñeco hueco relleno de paja.

28.3. Los delatores de estriges

Una vez señalado el culpable de una dolorosa pérdida, siempre se produce violencia en su contra: el estallido de la misma produce una relajación de la tensión, con independencia de que el supuesto culpable lo sea realmente o no.

Al apuntar a las estriges como culpables de las enfermedades que se llevaban a gran cantidad de niños (y a algunos adultos), dichas dolencias cobraban un sentido, se hacían inteligibles, y se podía tener la ilusión de lograr combatirlas usando los métodos que la tradición aseguraba eficaces (→§27). El proceso generaba, sin embargo, un rencor que no podía dirigirse contra aquellas aves inasequibles, invisibles tal vez, cuyo contacto significaba la muerte (→§28.2): la idea de que detrás de tales pájaros había mujeres de carne y hueso, que vivían dentro de la comunidad, y a las que era posible descubrir y castigar, proporcionaba una peligrosa salida a la venganza por la muerte de los seres queridos.

Si la literatura latina clásica parece haber jugado burlonamente con las brujas-estriges, las leyes germánicas testimonian la realidad de una incipiente caza de brujas: caza a pequeña escala, pues detrás de ella no hay (como sucederá más tarde) un poder estatal, judicial o eclesiástico, sino la iniciativa individual de algún varón que, por propia iniciativa o espoleado por rumores ajenos, localiza a la presunta culpable de tales males contra la comunidad y, eventualmente, procede a ejecutarla.

En la Ley Sálica, del siglo VI, se recoge solo la acusación: ha de ser condenado quien acuse sin pruebas a una mujer de ser *stria*; pero si consigue probarlo, es la mujer quien debe pagar (afortunadamente, no con la vida, sino con pena de multa) (S19B, S19C):

> §2. Si quis <uero> mulierem <ingenuam> striam clamauerit *aut meretricem* et non potuerit adprobare, *mallobergo faras*, <MMD> denarios qui faciunt <in triplum> solidos (C)LXXXVII et semis culpabilis iudicetur.

§2. Si alguno en verdad a una mujer libre la llamare estrige o meretriz y no pudiere probarlo, mallobergo faras, en <dos mil quinientos> denarios, que hacen <al triple> ciento ochenta y siete monedas de oro y semis, sea juzgado culpable.

§3. Si stria hominem commederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.

§3. Si una estrige comiere a un hombre y fuere probado por él, mallobergo granderba, en ocho mil denarios, que hacen doscientas monedas de oro, sea juzgada culpable.

Las acusaciones recaían también a veces sobre algún hombre, de quien se rumoreaba que servía a las estriges, portando su caldero (S19A). En este caso, el legislador no contempla explícitamente la posibilidad de que la acusación esté fundada:

§1. Si quis alterum herburgium clamauerit, hoc est strioportium, aut illum, qui inium portare dicitur, ubi strias cocinant, et non potuerit adprobare, mallobergo humnisfith hoc est, MMD denarios qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudecitur.

§1. Si uno llamare a otro herburgium, esto es, portastriges, o aquel que se dice que lleva el caldero donde cocinan las estriges, y no pudiere probarlo, mallobergo humnisfith, esto es, en dos mil quinientos denarios, que hacen sesenta y dos semis de oro, se le juzgue culpable.

En todos estos casos, la identidad del acusador de la estrige no puede ser más inespecífica: *quis*, alguien. Por el contrario, en las leyes lombardas, del siglo VII, se hacen precisiones sobre el *status* del acusador, que a veces nos desconciertan. Así, leemos en uno de los títulos (S21A):

De crimen nefandum[991]. Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est mascam, clamaverit, excepto pater aut frater, ammittat mundium ipsius, ut supra, et illa potestatem habeat, vult ad parentes, vult ad curtem regis cum rebus suis propriis se commendare, qui mundium eius in potestatem debeat habere. Et si vir ille negaverit, hoc crimen non dixissit, liceat eum se purificare, et mundium sicut habuit habere, si se purificaverit.

Sobre el crimen nefando. Si alguno que tiene potestad sobre una muchacha libre o sobre una mujer proclamare a esta striga, es decir, masca, salvo el padre o el hermano, que pierda su potestad, como anteriormente, y que ella tenga la posibilidad de encomendarse con sus propiedades bien a sus padres bien a la corte del rey, quien deba tener bajo su dominio la potestad de esta. Y si el

[991] El capítulo lleva en otro manuscrito el título *De stria uel magia*.

varón se negare, si no confesare este crimen, que sea lícito que se purifique, y tenga su potestad como la tenía, si se purifica.

La preocupación del legislador está en defender los derechos de la mujer acusada; sin embargo, se hace una salvedad: no se obrará de este modo si el acusador es el padre o el hermano de la misma. Qué sucedería en esos casos, cabe suponerlo: el vacío legal suponía, muy probablemente, la impunidad de las medidas que se adoptasen contra la supuesta estrige.

En el título siguiente se parte de un supuesto distinto: el maledicente no tiene potestad sobre la mujer, por tanto sus acciones contra ella suponen una interferencia en un *mundium* ajeno. Ya no perjudica solo a la supuesta estrige, sino también a aquel que tiene potestad sobre ella (S21B):

De crimen in puella iniectum qui in alterius mundium est. Si quis puellam aut mulierem liberam, qui in alterius mundium est, fornecariam aut strigam clamaverit, et pulsatus penitens manefestaverit per furorem dixissit, tunc praeveat sacramentum cum duodecim sacramentalis suos, quod per furorem ipso nefando crimen dixissit, nam non de certa causa cognovissit. Tunc pro ipso vanum improperii sermonem, quod non convenerat loqui, conponat solidos vigenti, et amplius non calumnietur. Nam si persevaverit et dixerit se posse probare, tunc per camphionem causa ipsa, id est per pugnam ad Dei iudicium decernatur. Et si provatum fuerit, illa sit culpabilis, sicut in hoc editum legitur. Et si ille qui crimen misit, provare non potuerit, wergild secundum nationem suam componere conpellatur.

Del crimen cometido contra una muchacha que está bajo la potestad de otro. Si alguien a una muchacha o mujer libre que está bajo la potestad de otro la proclamare prostituta o estrige, y, habiendo sido acusado de ello, manifestare arrepentido que lo había dicho por rabia, entonces que dé juramento, con doce testigos de su parte, de que cometió este crimen nefando por rabia, puesto que no tenía conocimiento de un motivo cierto. Entonces por esta habladuría vana, que no conviene que se diga, que reúna veinte monedas de oro, y en adelante no calumnie. Pero si perseverare y dijere que podía probarlo, entonces que esta causa se dirima mediante un campeón, es decir, mediante lucha en el juicio de Dios. Y si fuere probado que ella es culpable, hágase como se indica en este edicto. Pero si aquel que presentó la acusación no pudiere probarla, que se le obligue a reunir el importe de una multa según su nación.

Como en el caso anterior, la ley interviene para proteger, en principio, los derechos de la mujer calumniada[992], a los que se unen aquí los del varón que tiene

[992] El castigo a la maledicencia aparece también en las leyes de los alamanos, pueblo germánico, inmediatamente posteriores a las leyes lombardas. Leemos allí (S22):

Si femina aliam stria aut erbaria clamaverit sive rixam, sive absente hoc dixit, solvat sol. 12.

potestad sobre ella. El responsable del rumor podía ser acusado y llevado a juicio, pero en este caso tenía la posibilidad de solicitar que el caso se resolviese mediante una ordalía: un enfrentamiento entre dos luchadores, representantes de las partes en litigio. Si Dios, mediante el resultado del combate, señalaba a la mujer como una verdadera estrige, se procedía a actuar (¿contra la propia mujer o contra quien la protegía? ¿Con pena de multa o de prisión o muerte?). Si el resultado era el contrario, quien había acusado en falso debía retractarse y pagar una suma, cuya cantidad exacta dependía del grupo social étnico al que perteneciese.

Una vez asumida la posibilidad de que la mujer fuera realmente una estrige, no puede menos de sorprendernos esta otra ley, perteneciente al mismo Edicto del rey Rotario (S21C):

> Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.
>
> *Que nadie se arrogue el matar a una criada libre ajena, o una esclava, por ser estrige, a la que llaman* masca*, porque de ninguna manera debe ser creído por mentes cristianas ni es posible que una mujer pueda comer vivo a un hombre por dentro.*

La posibilidad de que haya realmente estriges se descarta aquí, fundamentándose en la doctrina eclesiástica al respecto: la contradicción con el título que hemos examinado anteriormente (S21B) es evidente. En cualquier caso, puesto que la tendencia parece ser a castigar al culpable con multas, el hecho de que un particular condene y ejecute por su cuenta a una presunta estrige supone una práctica peligrosa, al situar la venganza fuera del ámbito judicial, lo que, como bien ha resaltado Girard en sus estudios sobre la violencia, supone el inicio de un intercambio de agravios entre grupos de la comunidad que puede perpetuarse y poner en peligro la estabilidad de la misma (Girard 1995).

La ley lombarda prohíbe el homicidio de la supuesta estrige, pero no fija el castigo contra quien lo cometa. Una ley carolingia del siglo VIII aplica a tal crimen la doctrina del Talión: el homicida debe ser reo de muerte (S24):

> Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.

Si una mujer llamare a otra stria *o* herbaria*, ya fuere que dijo esto en una riña o no estando la otra presente, que pague doce monedas de oro.*

Si alguno, engañado por el demonio, creyere al modo de los paganos que algún hombre o mujer es una estrige y que come a los hombres y por eso la quemare o diere su carne a comer o la comiere, que se le castigue con la pena capital.

En conjunto, los legisladores germánicos parecen más preocupados por controlar las venganzas particulares, reconduciéndolas a un cauce judicial, que por las fechorías atribuidas a las estriges: aun así, su escepticismo no es total, y, a veces con manifiesta incoherencia, admiten que pueda probarse (mediante ordalía) la culpabilidad de una presunta bruja.

Mientras la venganza (o la simple maledicencia) fue una iniciativa particular que podía traer problemas a quien la emprendía, el fenómeno de la persecución de las estriges no cobró dimensiones importantes. Todo cambió cuando la Iglesia y el Estado aceptaron la realidad de las fechorías de las brujas y comenzaron a incentivar su persecución y castigo: el enemigo de la estrige ya no es un particular cuyas acciones irreflexivas pueden llevarle ante el tribunal y obligarle a acatar multas y penitencias, sino un inquisidor eclesiástico o un juez, respaldado por el poder, y dispuesto a obtener mediante tortura la confesión de la *strix*.

24. La destrucción de la estrige.

En el relato de Ovidio, las estriges son apaciguadas mediante un sacrificio (→§27.5) y alejadas mediante procedimientos de magia dinamista (→§27.1 a→§27.3). Como muestra el relato del capadocio, los simples mortales son incapaces de enfrentarse violentamente a las estriges y sobrevivir (→§28.2).

Sin embargo, si no puede atacarse a las brujas cuando se presentan como aves, no es tan claro que no pueda dárseles caza durante el día, cuando se encuentran relativamete inermes (cf. el caso del vampiro, al que igualmente se le da muerte durante el día, en contraste con su invulnerabilidad nocturna).

Las leyes germánicas nos han dejado testimonio de dos procedimientos para destruir a las estriges: la hoguera, que las consume por completo (→§29.1) y el consumo de su carne (→§29.2).

29.1. La hoguera.

El Edicto de Rotario, ley de los lombardos, legisla contra el posible asesinato cometido contra una mujer a la que se consideraba *masca* o *striga*, sin precisar el modo de la muerte (S21C). La ley carolingia es más explícita (S24):

> Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam

incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.

Si alguno, engañado por el demonio, creyere al modo de los paganos que algún hombre o mujer es una estrige y que come a los hombres y por eso la quemara o diera su carne a comer o la comiera, que se le castigue con la pena capital.

La consunción por el fuego fue uno de los castigos habituales contra las brujas durante las persecuciones iniciadas en el Renacimiento. Aún hoy es posible recoger testimonios como el siguiente, de Cuba:

A las brujas las velaban para atraparlas (...) *Entonces les daban tremendas palizas, y a algunas las quemaban vivas.* (Feijóo 1996: 234.)

Aunque la bruja pueda cambiar de cuerpos, si se la destruye en forma humana, sin darle ocasión a adoptar una forma alternativa con la que escapar, se causa su muerte definitiva... o al menos se la reduce a un alma en pena, relativamente menos peligrosa. La destructora es destruida, en aplicación de la ley del Talión que, en definitiva, enfrenta al asesino con su contraimagen deletérea, la horma de su zapato: el verdugo.

29.2. La revancha oral: devorar a la *striga*.

La ley carolingia que acabamos de ver (S24) alude a una costumbre sorprendente: algunos no se limitaban con matar a la estrige, sino que comían su carne o se la daban a comer a otros. Para comprender el valor de este acto mágico examinemos una noticia similar tomada del folklore chileno:

No pude comprobar si allí [en Carahue, Chile]*, como en otras partes del Sur, los parientes del enfermo han asesinado alguna vez a la bruja causante del mal, a incitación de otra que la culpa de haberlo ocasionado, con el objeto de chuparle la sangre, que es el medio más eficaz conocido hasta ahora para producir la mejoría del embrujado.* (Chile. Laval 1916: 15.)

Al agredir oralmente a las brujas, ellas mismas agresoras orales que chupan o devoran (→§26.1, →§26.2), «se les da de su propia medicina»: el agresor se convierte en un doble momentáneo, imagen especular de la estrige, reduciendo a esta al papel de víctima. Si la bruja se ha llevado algo, arrebatárselo supone automáticamente restituirlo a su lugar propio: recordemos la tradición vasca, de algún modo simétrica, según la cual todo aquello que, interesadamente, se niega poseer (apartándolo así de su lugar propio, la realidad) pasa inmediatamente a manos de las Lamias.

De Krishnah se cuenta que cuando era un niño sufrió el ataque de la ogresa Putana, que (como las estriges: →§14.3, →§26.3) intentó amamantarlo a la fuerza con su

veneno (O'Flaherty 1976: 214-5): el dios reaccionó chupando con tanta fuerza que desangró a su agresora. Evidentemente, estamos ante el cumplimiento de la misma fantasía de venganza: la oralidad sádica, bien estudiada por los psicoanalistas, se desfoga contra una figura al tiempo maternal y malvada, que devora en vez de amamantar (adoptando y exagerando el rol del lactante) o amamanta con veneno (trasmitiendo muerte en vez de vida). La fuerza vital vuelve así a quien tiene, por *status*, el derecho legítimo de recibirla, arrebatándola a quien (por su condición femenina) tiene, por el contrario, la obligación de cederla.

MANIAS

I. MANIA

1. Panorama general.

Se asustaba a los niños romanos con maniae: así nos lo dicen claramente el lexicógrafo del siglo II d.C. Festo (MA2A), su epitomizador Paulo Diácono (MA7B), del siglo VIII y Arnobio (MA3B), apologista cristiano del s. IV:

Ahora bien, ¿qué era una mania, quién era Mania o quiénes las Maniae? El diccionario de Lewis y Short no recoge con la exhaustividad que precisamos la variedad de acepciones que este nombre, como prosopónimo y como nombre común, presenta en los textos conservados de los siete autores que lo utilizan (Varrón, Festo, Arnobio, san Agustín, Macrobio, Marciano Capella y Paulo Diácono). A riesgo de ser excesivamente analíticos en un inicio, comencemos, pues, estableciendo siete acepciones aparentemente distintas del término, para después intentar establecer la unidad que subyace a tal variedad:

Mania 1 Prosopónimo, correlato femenino de Manius. (Nombre productivo, a disposición indefinida de los hablantes para nombrar niñas). Según Varrón (MA1A), procede de mane: se llamaba Mania a la que había nacido por la mañana.

Mania 2 Prosopónimo femenino, aplicado a un personaje sobrenatural único (la madre o abuela de los Lares o de las Larvas; en realidad, madre o abuela de las Maniae). Según Marciano Capela, Mania vive en la región que se extiende entre la zona media del aire y los confines de la tierra y los montes, e compañía de los semidioses o héroes. En las Compitales se le sacrificaban en las encrucijadas, primero, niños; más tarde, cabezas de ajo y de adormidera. También se ponían figuras de / para Mania en las puertas, que se llamaban Maniae (→5).

Maniae 3 Prosopónimo colectivo. Grupo de seres sobrenaturales malignos con los que las cuidadoras asustan a los niños. Algunos las identifican con Larvas o Manes (→4).

Maniae 4 Nombre común, se aplica a un tipo de Lémures femeninos malignos también llamados Larvas: Manes que se corrompieron durante su adscripción a un cuerpo humano y permanecen tras la muerte ligados a él. Los griegos los llaman démones malignos. (Probablemente, una explicación peculiar de 3).

Mania 5 Nombre común, aplicado a cada una de las figurinas antropomorfas hechas de lana que se ofrendaban a Mania y/o los Lares durante las Compitales. (Por metonimia y/o metáfora de 2).

Mania 6 Nombre común, aplicado a figurinas antropomorfas de harina de expresión desagradable (turpes).

Mania 7 Nombre común, aplicado a las máscaras (personae) feas y deformes. (cf. μορμολυκεῖον, larva, masca).

Si, en sentido estricto, solo la acepción tercera se refiere a las Maniae como asustachicos, parece claro que todas las demás acepciones (a excepción de la primera) pueden fácilmente relacionarse con esta función. La diosa Mania, a la que, según Macrobio (MA7), se sacrificaban niños en época del rey etrusco Tarquinio el Soberbio, constituye la patrona idónea de las maniae que amenazan a los niños desobedientes. Las Maniae de las que Marciano Capella (MA6) afirma que son Lémures malignos, aunque salen del ámbito de las creencias infantiles para ingresar en una cosmovisión erudita, parecen, no obstante, producto del deseo de integrar a las asustachicos en un sistema coherente junto a las Larvae, los Lémures y los Manes.

En cuanto a las maniae de lana o harina, figuras antropormorfas diseñadas para ejercer una función apotropaica contra los espíritus malignos que amenazaban a los niños (por tanto, contra las Maniae-asustachicos y su patrona Mania), su caracterización parece una mezcla de dos tipos distintos: por una parte, en cuanto víctimas sustitutivas, representan a los hombres libres de cada familia, con los que deberían guardar una relación de semejanza; por otro, el hecho de que fueran figuras feas (turpes) y recibieran el nombre de aquella o aquellas a las que estaban dedicadas (maniae) sugiere que se trataba de representaciones cuya eficacia estribaba en ser lo más similares posible a aquellos mismos espíritus a los que debían alejar (*like bans like*: se combate al mal con una imagen especular de sí mismo).

En cuanto al uso de maniae para referirse a máscaras feas y deformes (turpes, deformes), el estudio de los μορμολυκεῖα griegos nos sugiere claramente que se veía en ellas el rostro de las Maniae-asustaniños: probablemente un adulto con máscara se hiciera pasar en ocasiones por una de estas Maniae.

Trataremos, pues, las referencias a Mania y Maniae como un continuo, aunque el centro de nuestro interés esté en la función de las Maniae como asustaniños.

2. Fonología y morfología

El nominativo singular Mania presenta estructura dactílica. La declinación de la palabra sigue el paradigma de la primera declinación latina:

	Singular	Plural
N	Mania	Maniae
V	Mania	Maniae
Ac	Maniam	Manias
G	Maniae	Maniarum
D	Maniae	Maniis
Abl	Mania	Maniis

Examinemos ahora los casos atestiguados de la palabra:

	Singular	Plural
N	Mania (MA1A, MA2A, MA6)	Maniae (MA2B, MA4, MA6, MA7A)
V	Mania	Maniae
Ac	Maniam (MA1C, MA3A, MA7B)	Manias (MA1B, MA2A, MA7B)
G	Maniae (MA7)	Maniarum
D	Maniae (MA7)	Maniis
Abl	Mania	Maniis (MA3B)

Para las maniae como figuras antropomorfas de harina Festo (MA2A) da como forma alternativa el hipocorístico maniolae.

3. Etimología

Mania puede explicarse por dos caminos, coincidentes en última instancia: uno, ponerla en relación con mane, «por la mañana» (→§3.1); otro, derivarla de la misma raíz que dio lugar a la palabra Manes (→§3.2).

3.1. Mania y mane

En un pasaje (MA1A) de su tratado *De lingua latina* habla Varrón de los praenomina, y explica que algunos de ellos hacen referencia al momento del día en que nace el individuo, o a otras circunstancias de la familia (por ejemplo, el nacimiento del bebé tras la muerte del padre):

> cum essent duo Terentii aut plures, discernendi causa, ut aliquid singulare haberent, notabant, forsitan ab eo, qui mane natus diceretur, ut is Manius esset, qui luci, Luci[li]us, qui post patris mortem, Postumus. e quibus qu<a>e cum item accidisset feminis, proportione ita appellata declinarant praenomina mulierum antiqua, Mania, Lucia, Postuma: videmus enim Maniam matrem Larum dici, Luciam Volaminiam Saliorum carminibus appellari, Postumam a multis post patris mortem etiam nunc appellari.
>
> *Al haber dos o más Terencios, para distinguirlos, para que tuvieran algo singular, les daban una marca, quizás a partir de lo siguiente: que quien había nacido por la mañana fuese Manius, quien a plena luz del día, Luci(li)us, quien después de la muerte del padre, Postumus. A partir de lo que les sucedía igualmente a las mujeres, se habían formado los prenombres femeninos antiguos de esta forma, por analogía: Mania, Lucia, Postuma. Vemos, en efecto, que se llama Mania a la madre de los Lares, que se menciona a Lucia Volaminia en los cantos de los salios, y que a muchas aún hoy se las llama Póstumas [por haber nacido] tras la muerte del padre.*

Mania y Manius derivan, según eso, de la forma indeclinable mane, «de mañana». Como ya Servio notó (*ad Aen.* 1, 139; 3, 63), esta forma está en relación con el adjetivo arcaico manus, «bueno», de la que también deriva el nombre propio Manes y el adjetivo immanis, «cruel, salvaje» (de Vaan 2008 s.v. manus). Desde el punto de vista del significado, la continuidad entre manus y mane implica una metonimia: como indica Onians (1994: 415 n. 13), la mañana es «(la parte) buena (del día)», por su luminosidad, que se opone a la oscuridad siniestra de la noche.

3.2. Mania y los Manes

En los textos de Festo (MA2A) y de su epitomizador Paulo Diácono (MA7B) se relaciona a Mania y a las Maniae con los Manes, explicando el nombre de estos últimos a partir del verbo manare:

> Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum avia materve. Sunt enim utriusque opinionis auctores.
>
> *Elio Estilo dice que las Manias son unas cosas hechas de harina con forma humana, puesto que las hacen feas, a las que otros llaman Maniolas. Por otra parte, dice que las Manias con las que las nodrizas amenazan a los pequeños son larvae, esto es, Manes, dioses y diosas, porque emanan de lo inferior a lo superior, Mania o es la abuela de estos o su madre. Hay, en efecto, autores de una y otra opinión.*
>
> Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas vocant: Manias autem, quas nutrices miniantur parvolis pueris, esse larvas, id est manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant. Sunt, qui Maniam larvarum matrem aviamve putant.
>
> *Llaman Manias a unas cosas hechas de harina con forma humana, puesto que las hacen feas, a las que otros llaman Maniolas. Por otra parte, dicen que las Manias con las que las nodrizas amenazan a los niños pequeños son larvas, esto es, Manes, a los que consideraban dioses y diosas, porque creían que emanaban de las regiones inferiores a las superiores. Hay quienes consideran a Mania madre o abuela de las larvas.*

Esta etimología no parece acertada: resulta más coherente la atribuida a Elio Estilo, recogida también por Festo (p. 132 L.), que considera Manes como un eufemismo: si manus o manis es «bueno» (cf. su contrario immanis, «malvado, cruel»), entonces los Manes son «los Buenos», un eufemismo del mismo tipo de los aplicados a

otros seres sobrenaturales inquietantes, como las Erinias (llamadas Euménides). (Contreras, Ramos y Rico 1992 s.v. Manes; Schilling 1997b). Resulta inmejorable la explicación de Servio (*ad Aen.* 1. 139 y 3. 63):

> 'manum' enim antiqui bonum dicebant, sicut supra dictum est, unde et 'mane' dicitur; quid enim melius? et per antiphrasin 'manes' inferi, quia non sint boni.

> manes sunt animae illo tempore, quo de aliis recedentes corporibus necdum in alia transierunt. sunt autem noxiae, et dicuntur κατ' ἀντίφρασιν: nam manum, ut supra diximus, bonum est; unde et mane dictum est. similiter etiam Eumenidas dicimus, Parcas, bellum, lucum. alii manes a manando dictos intellegunt: nam animabus plena sunt loca inter lunarem et terrenum circulum, unde et defluunt.

Mania es, pues, un nombre parlante eufemístico y antifrástico: «la Buena» (Contreras, Ramos y Rico 1992 s.v. Mania). Hay que notar que la familia de palabras Mania / Manes no es exclusiva del latín: la hallamos también en etrusco (Mc Callister y Mc Callister-Castillo 1999):

man, mani, mani-m, man-th, manim-eri: «los muertos, los espíritus de los muertos» (Bonfante y Bonfante 1983)
mani: «monumento funerario» (Morandi 1991)
manin-, minin-ce: ¿«para ofrecer a los Manes»? (Bonfante y Bonfante 1983, . Pallottino 1968)

4. La diosa Mania

Varrón (MA1A) nos dice que Mania era la madre de los Lares, noticia que, adjudicándosela a Varrón, repite Arnobio (MA3A). Macrobio (MA5) nos ofrece, por boca de uno de los personajes de sus Saturnalia, noticias mucho más valiosas: un apunte presuntamente histórico sobre los sacrificios realizados en las fiestas Compitales[993] en honor de Mania y a los Lares, y cómo se modificaron para evitar el derramamiento de sangre humana:

> Hic Albinus Caecina subiecit: 'qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restitui scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur. Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul

[993] Las Compitales eran una fiesta móvil que se celebraba poco después de las Saturnales, en mitad del invierno. El pretor urbano era el encargado de fijar la fecha. Recibían también el nombre de Laralia, por estar consagrados a los Lares Compitales, guardianes de las encrucijadas (compita) (Jobbé-Duval 1924: 188-9).

pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit ut responso Apollinis satis fieret de nomine capitum remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent, ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt.'

Añadió Albino Cecina: «esa sustitución en el sacrificio que nos has presentado, Pretextato, la encuentro luego llevada a cabo en las fiestas Compitales, cuando por toda la ciudad en las encrucijadas se celebraban juegos, restituidos claro está por Tarquinio el Soberbio, en honor de los Lares y de Mania a partir de un oráculo de Apolo, en el que se ordenó que se suplicara por las cabezas con cabezas. Durante algún tiempo se observó esta costumbre, el inmolar niños a la diosa Mania, madre de los Lares, para la preservación de las familias. Este tipo de sacrificio, una vez expulsado Tarquinio, el cónsul Junio Bruto resolvió que se celebrase de otra manera. Ordena, en efecto, que se realice la rogativa con cabezas de ajo y de adormidera, de forma que se satisficiera el oráculo de Apolo en lo tocante al nombre de cabezas, eliminándose, claro está, el crimen de un sacrificio infausto: y se hizo que, si algún peligro amenazaba a las familias, lo expiasen unas figurinas de Mania colgadas en la puerta de cada uno; y a estos mismos juegos, en referencia a los caminos de las encrucijadas (compita) *donde se celebraban, los llamaron Compitales».*

Mania, madre de los Lares, recibe las vidas de algunos niños para, a cambio, garantizar la seguridad de los demás miembros de la familia: «cabezas por cabezas». Actúa así de modo similar a Lamia o Síbaris, el monstruo que exigía una víctima humana (en este caso, un varón crecido): el mismo motivo se atribuye, en fin, a infinidad de dragones y monstruos en otras leyendas (→L§30, L§117.4).

Cuando el astuto Junio Bruto modifica el ritual, obedeciendo a la letra al ofrecer a Mania cabezas (de ajo y adormidera) por cabezas (humanas), actúa como un *trickster* que, sin traicionar las órdenes recibidas del oráculo de Apolo, elimina sin embargo lo que constituía el elemento central del sacrificio (pagar con vidas humanas). El uso del ajo supone además un elemento apotropaico (recordemos su uso contra las estriges: →S§27.1).

Este astuto giro polisémico de caput no es, sin embargo, tan satisfactorio como para no dejar espacio a otra maniobra que pretende también burlar la sed de sangre de Mania: si una familia tiene verdadero pánico por alguna causa concreta, ofrece a Mania y los Lares unos muñecos. Tanto si entendemos el sintagma effigies Maniae como «imágenes de Mania» como si preferimos la interpretación apositiva de Jobbé-Duval (1924: 187), «imágenes (llamadas) maniae», la expresión sugiere claramente que esos muñecos se identifican con la diosa misma, reproducen a grandes rasgos lo esencial de su aspecto: como otros textos nos dirán, son feos, desagradables (MA2A, MA7B). Al mismo tiempo, la idea de que los muñecos deben expiar el peligro sugiere que, como las cabezas

de ajo y adormidera, se trata de víctimas sustitutorias de los niños que solían sacrificarse a la diosa.

El mismo nombre (caput) o la misma forma (humana): siguiendo las líneas de lo que Frazer llamó magia homeopática, en ambos casos se desvía la cólera de la divinidad hacia algo que guarda una relación de semejanza con la víctima primigenia. Como escribe Servio, in sacris simulata pro veris accipiuntur (*in Aen.* 4. 152).

Esta Mania, sanguinaria y fea, y relativamente fácil de burlar en sus pretensiones[994], aun siendo una diosa (dea), tiene los rasgos de una ogresa: sin embargo, no será ella directamente quien, en calidad de tal, reciba las invitaciones de las nodrizas, que la invocan para dar cuenta de los niños desobedientes. Serán las Maniae, presentadas como hijas suyas, quienes tendrán ese papel.

En las *Bodas de Filología y Mercurio* de Marciano Capella, coetáneo de Macrobio, se presenta a Mania como una entre las varias divinidades lúgubres (tristes divorum) que habitan el espacio que se extiende entre la zona media de la atmósfera y los confines de la tierra (MA6):

> in his etiam locis Summanes eorumque praestites Mana atque Mantiuna, dii etiam quos aquilos dicunt, item Fura Furinnaque et mater Mania Intemperiaque et alii tristes divorum degunt.
>
> *En estos lugares viven también los Summanes y sus protectoras Mana y Mantiuna, también los dioses que llaman pardos, así como Fura y Furinna y la madre Mania e Intemperia y otros dioses lúgubres.*

En la vinculación maternal de Mania con los Lares o las larvae entraremos más tarde (→§9). Digamos ahora que, fuera de estos textos, sabemos poco sobre Mania, aunque ese poco es de gran interés: se ha querido localizarla en el panteón etrusco, como pareja de Mantus, dios de ultratumba (Leland 1892: 51). De ser así, resultan infundadas las dudas de quienes, como Wisowa, la habían creído una imaginación erudita de época de Varrón[995]. Puede que el sacrificio humano de niños no llegara a nunca a darse, pero parece claro que Mania exigía desde antiguo vidas humanas (o sacrificios sustitutivos) para a cambio respetar los hogares sin provocar en ellos muertes.

---

[994] Que Mania podía resultar al tiempo temible y ridícula lo sugiere el título de una comedia atelana perdida, Mania medica, escrita por el poeta Novio en tiempos de Sila (Jobbé-Duval 1924: 29). Recordemos que Lamia y Empusa (y, quizá en menor medida, Mormólice) tuvieron una presencia importante en la comedia y el drama satírico griegos (→L§23, L§24, E7, M§8). Lamia era también un personaje común en las atelanas, según testimonio de Horacio (L13)

[995] No parece un hecho establecido la presencia de Mania en el panteón etrusco: quienes la dan por hecha parten de los textos latinos aquí analizados, en particular de Macrobio. Blázquez (1994: 28) cita como atestiguada en textos etruscos a *Manth - Mant(u)rn(a)*, «diosa relacionada con la latina Mania, de carácter infernal».

Mania como figura sobrenatural individualizada sobrevive en el folklore de la Toscana hasta fecha reciente: Leland (1892: 52-3) recoge aún una creencia en la *Mania della Notte*, un súcubo que provoca pesadillas. El carácter siniestro persiste, pero aparece un elemento erótico ambivalente que no se da en el personaje antiguo: la tipología de esta *Mania de la noche* está más cerca de Lamia o de Empusa en cuanto seductoras diabólicas que de la diosa etrusca.

Dentro del panteón romano, encontramos varias figuras similares a Mania, con las que a veces los investigadores han querido identificarla: Mater Larum, Acca Larentia, Lara, Muta o Tacita y Genita Mana[996].

Mater Larum, «madre de los Lares», no es en realidad un nombre propio, sino un título o función que se ha adjudicado a distintos personajes. Así, reciben tal título Acca Larentia y Lara, cuyos nombres mismos indican la relación con los Lares. Ovidio identifica a su vez a Lara con Muta (*Fasti* 2. 583-616). No puede hablarse propiamente de una relación entre estos personajes y Mania sino en sentido disyuntivo: en distintas tradiciones, vienen a ocupar el mismo puesto (mater Larum), pero eso no significa que, por lo demás, su caracterización sea coincidente: no encontramos en ellas rasgos siniestros que los asemejen a Mania.

Es diferente el caso de Genita Mana, de quien se sabe poco: su nombre compuesto parece indicar una conciliación de opuestos entre el nacimiento (Genita) y la muerte (Mana, cf. Manes y Mania). En el culto doméstico se le sacrificaban perros (como a Hécate), para evitar que alguno de los habitantes de la casa se convirtiera en *manus*, es decir, muriera (Jobbé-Duval 1924: 30). Se trata pues, al parecer, de una diosa que rige los extremos del proceso vital: la analogía con Mania es, sin embargo, débil, pues esta última no está, por lo que sabemos, vinculada al nacimiento[997], ni tiene propiamente una función positiva (lo mejor que los hombres pueden esperar de ella es que los ignore, desviando su atención hacia víctimas sustitutas). Marciano Capella trata a Mania y Mana como dos divinidades distintas, aunque las sitúa en la misma región del mundo, junto a los Manes con los que obviamente están, por nombre y concepción, relacionadas (MA6).

En resumen, estamos ante una diosa de aspecto desagradable, vinculada a los espíritus malignos de los muertos, que causa muertes humanas y se aplaca con el sacrificio de niños: la patrona perfecta para las maniae con que las nodrizas asustaban a los pequeños.

---

[996] Jobbé-Duval (1924: 29-30) considera que en el pasaje de Macrobio Mania ocupa el lugar que, en realidad, corresponde a Hécate, como diosa de las encrucijadas. Sin embargo, el paralelismo entre ambas figuras no es muy satisfactorio: Hécate tiene una caracterización mucho más compleja.

[997] Según Marciano Capella (MA6), las Maniae son Manes, y en cuanto tales fueron asignados en el nacimiento a un cuerpo mortal: sin embargo, solo tras la muerte del cuerpo algunos Manes devienen Maniae o Larvae. La concepción que el autor tiene de los Manes es, por otra parte, tardía y de inspiración erudita y foránea (platónica).

5. Las maniae como muñecos rituales.

Como ya hemos señalado, en los testimonios que nos han llegado sobre las maniae aparecen superpuestos elementos de dos tipos distintos de objetos, bien conocidos por la antropología de la magia: por una parte, la imagen de la víctima, que sustituye a la víctima; por otra, la imagen del agresor se utiliza como defensa volviéndola contra él mismo (*like bans like*).

De ambas maneras puede haberse llegado a llamar maniae a los muñecos: metonímicamente, los muñecos ofrecidos a Mania se convierten en (cosas de o para) Mania; metafóricamente, los muñecos que representan a Mania son (casos de la propia) Mania.

En las fuentes, por otra parte, hay una variedad que es preciso considerar: los muñecos ofrendados en las Compitales no siempre reciben el nombre de maniae, y no aparecen solos, sino integrados en un grupo, generalmente formado por muñecos (effigies) y bolas o pelotas (pilae). Las ofrendas se dirigen, bien a Mania y los Lares, bien únicamente a estos últimos. Se disponen en las encrucijadas o en la puerta de las casas.

El primer testimonio sobre este tipo de ofrenda ritual, incluido en una sátira perdida de Varrón (MA1B), no explica qué son las maniae, y las sitúa en una serie integrada por maniae, bolas o pelotas (pilae), redecillas para recoger el pelo (reticula[998]) y bandas utilizadas para sujetar y realzar los senos (strophia):

> suspendit Laribus manias, mollis pilas,
> reticula ac strophia

Los dos últimos términos de la serie sugirieron a Samter que se trataba de una ofrenda inserta en la celebración de una boda: en cuanto a las maniae, apoyándose en los testimonios según los cuales se llamaba maniae o maniolae a figuras humanas deformes hechas de harina (MA2A, MA7B), interpretó que se trataba de viandas de este tipo (Marbach).

Que se trata de una ofrenda relacionada, al menos en parte, con el atractivo sexual de la novia parece fuera de duda: al tratarse de elementos que sujetan o constriñen el cuerpo (el pelo, los senos), su dedicación ritual puede estar asociada al cambio de estado de la novia, que se libera de su condición previa para adoptar su nuevo papel de esposa. Es probable que los dos primeros elementos de la ofrenda (las maniae y pilae) tengan el valor que se les otorga en los testimonios referidos a las fiestas Compitales que examinaremos (representando a los miembros de la familia): una víctima sustitutoria para la posible animosidad de los espíritus, mientras que las redecillas y las bandas, vinculadas

[998] Jobbé-Duval (1924: 186) interpreta que se trata de sacos o bolsas (*sacs*).

a la novia, cumplan una función distinta. Los rituales para conjurar el infortunio son habituales en las bodas, las cuales constituyen ritos de paso que implican un delicado cambio de status: la liminaridad parece ser el factor no evidente que une este ritual de Varrón (MA1B), asociado seguramente a una boda, con los sacrificios en las puertas y encrucijadas (espacios liminares), realizados en las Compitales, de los que nos hablan Festo (MA2C), Macrobio (MA7) y Paulo Diácono (MA7C).

El pasaje de Macrobio (MA7), que ya hemos examinado, establece un ritual originario celebrado durante las Compitales (sacrificio humano de niños a Mania y los Lares), sustituido luego por dos prácticas distintas: generalizadamente, la oferta de cabezas de ajo y adormidera (presumiblemente, en las encrucijadas) y, opcionalmente, si la familia temía algún peligro, la colocación en la puerta del hogar de figurinas de o para Mania (o bien, según otra interpretación, de figurinas llamadas maniae): estas figuras expían las culpas de los miembros de la familia, constituyéndose así en lo que los griegos hubieran llamado φαρμακοί, depositarios y víctimas de toda la impureza comunitaria.

Las cabezas de ajo y adormidera tienen una función clara de sustitución: se trata de cumplir el mandato de Apolo (pro capitibus capitibus supplicaretur) ofreciendo «gato por liebre»: cabezas metafóricas en lugar de cabezas propiamente dichas. En el caso de las figuras, se da la ambigüedad señalada: si el hecho de que expíen las culpas implica que ocupan el lugar de las víctimas humanas, el nombre que Macrobio les da (effigies Maniae) sugiere que representan a la diosa misma. Esta relación de semejanza entre Mania y las maniae encaja con los testimonios según los cuales las maniae hechas de harina eran imágenes feas (turpes: MA2A, MA7B), las máscaras llamadas maniae eran feas y deformes (turpes deformesque personae: MA2B, MA7A) y se llamaba maniae en general a las representaciones de rostros o figuras espeluznantes (formidinum imagines: MA8).

Otro testimonio sobre el sacrificio asociado a las Compitales, un pasaje del epítome de Paulo Diácono (MA7C), no menciona a Mania como destinataria de las ofrendas, ni denomina maniae a los muñecos ofrendados. Los destinatarios de las ofrendas son los Lares, y se describe a los muñecos como effigies viriles et muliebres, «imágenes de hombres y mujeres»:

> pilae et effigies viriles et muliebres ex lanâ Compitalibus suspendebantur in compitis. quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant Lares, putarent: quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi. ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti,
>
> *Bolas e imágenes de lana de hombres y mujeres se colgaban en las Compitales en las encrucijadas, porque consideraban que este día era una fiesta de los dioses inferiores a los que llaman Lares: para los cuales colocaban tantas*

bolas como cabezas de siervos, y tantas imágenes como hombres libres, para que respetasen a los vivos y se contentaran con estas bolas y simulacros.[999]

En este pasaje, es evidente que las imágenes representan a los hombres y mujeres cuya salud quiere asegurarse mediante el rito: no representan a Mania, quien ni siquiera aparece aludida. Su función de de simulacro o sucedáneo aparece expresada además con mucha claridad: los Lares deben contentarse con ellos y respetar a los vivos.

Recapitulando, una parte de la información sobre las ofrendas a los Lares (o a Mania y los Lares) durante las Compitales (en el caso de MA1B, quizá en otro contexto) se nos presenta con las siguientes variaciones:

	Destinatarios	Ofrenda	Valor de la ofrenda
MA1B	Lares	maniae, pilae, reticula y strophia	Maniae y pilae son víctimas sustitutorias, reticula y strophia representan, quizá, metonímicamente a la novia
MA7 (1) (época de Tarquinio)	Lares y Mania	pueri	capita pro capitibus: una parte de la comunidad se sacrifica en beneficio del resto
MA7 (2a) (época republicana)	Lares y Mania	capita alii et papaueris	capita pro capitibus: las cabezas de las plantas sustituyen a las humanas
MA7(2b) (época republicana)	Lares y Mania	effigies Maniae	las effigies expían las faltas de los humanos
MA2C/MA7C	Lares	pilae et effigies viriles et muliebres ex lana	las pilae sustituyen a los esclavos y las effigies a los libres

[999] Este pasaje del epítome se corresponde con el siguiente texto fragmentario de Festo (MA2C):

> <Pilae effigies viriles> <et muliebres ex lana Compitalibus in> compitis <suspenduntur, quod hic dies festus est> deorum <inferorum> . . . ni La<res, quibus tot pilae suspenduntur,> quot <capita sunt servorum, tot effigies, quot su>nt li<beri> . . . <coll>ocantur. <ut vivis parcant pilis et simulacris con>tenti.

> (Bolas, imágenes de hombres y mujeres hechas de lana en las Compitales se cuelgan) *en las encrucijadas*, (porque este día es la fiesta) *de los dioses* (inferiores) [...] *los La*(res, para los que se cuelgan tantas bolas) *cuantas* (cabezas de esclavos haya, y tantas imágenes cuantos libres ha)*ya* [...] se (co)*locan* (para que respeten a los vivos, con)*tentos* (con las bolas y los simulacros).

Dicho de otro modo: los Lares son siempre destinatarios, mientras que Mania solo en uno de los testimonios (MA7) aparece como co-destinataria del sacrificio. Maniae aparece como nombre de las imágenes dedicadas a los Lares solo en MA1B; en MA7(2b) las imágenes se describen como effigies Maniae, en MA7C (¿y MA2C?) como effigies viriles et muliebres.

Mania, concebida como personaje individual, es destinataria del sacrificio (niños, cabezas de ajo y adormidera, imágenes de / para Mania) junto a los Lares (MA7). Las (effigies) maniae, en plural, son un nombre que eventualmente reciben las imágenes humanas que representan a los libres (MA1B, MA2C, MA7C), por oposición a las bolas (pilae) que representan a los esclavos[1000].

Tanto en la categoría de destinatario como en la de ofrenda, Mania y las Maniae ocupan una posición secundaria dentro de la tradición. En la primera categoría, la primacía corresponde a los Lares. En la segunda, las imágenes antropomorfas solo a veces son descritas como maniae, y, salvo en MA7(2b), aparecen como parte de una serie más amplia, en un sistema binario, dentro del cual se oponen a las pilae (MA1B, MA2C, MA7C). En MA1B este sistema aparece a su vez yuxtapuesto a otro también binario de naturaleza distinta, formado por reticula y strophia: los dos sistemas se integran en una unidad superior. En MA7, la ofrenda de effigies Maniae aparece como añadido o alternativa a la ofrenda de cabezas de ajo y adormidera.

En MA2C y MA7C se evidencia el carácter secundario de Mania y las maniae, pues no aparecen en ninguna de las dos categorías, sin que por ello la descripción del ritual pierda su coherencia.

6. ¿Dos tipos de muñecos maniae? Lana vs. harina

Al describir las effigies ofrendadas a los Lares en las Compitales, Paulo Diácono (MA7C; también, presumiblemente, su fuente, Festo: MA2C) dice que estaban hechas de lana (ex lana). Estas effigies aparecen descritas en Varrón (MA1B) como maniae y en Macrobio (MA7) como effigies Maniae, sin indicación sobre la materia que se utilizaba para confeccionarlas.

Por otra parte, Festo (MA2A) y su epitomizador Paulo Diácono (MA7B) nos hablan de las Maniae como figuras humanas hechas de harina (ficta quaedam ex farina in hominum figuras), de rasgos desagradables (turpes), a las que también se conocía como Maniolae.

[1000] El hecho de que los libres estén representados por una figura antropomorfa, mientras que los esclavos tienen su correlato en un objeto que no representa el cuerpo humano o representa solo una parte (la cabeza), sugiere el carácter infrahumano que se atribuía a esta clase social inferior.

Puesto que estas figuras tenían un aspecto repulsivo, seguramente representaban a seres sobrenaturales desagradables, manifestaciones de Mania o Maniae, de donde tomaban su nombre. Por su carácter perecedero, debían cumplir una función inmediata: seguramente, se ofrendaban en las encrucijadas a los espíritus sobrenaturales a los que se deseaba apaciguar.

¿Tenían las maniae comestibles, hechas de harina, la misma función que las maniae de lana? La documentación con la que contamos no permite establecerlo. Hay, desde luego, una diferencia cuya importancia no cabe calibrar con exactitud: en el caso de las maniae ofrendadas en las Compitales no se nos dice nada sobre la apariencia, más allá de que se trataba de figuras humanoides con rasgos masculinos o femeninos marcados, mientras que de las maniae de harina se nos dice que eran desagradables de ver (turpes). Es decir, en un caso parece enfatizarse que las figuras representan a los hombres y mujeres cuya vida pretende protegerse, obrando como víctimas sustitutorias, mientras que en el otro parece tratarse de imágenes deformes similares a los espíritus cuya influencia maligna desea evitarse.

Sería tentador diferenciar, así, unas maniae de lana (víctimas sustitorias destinadas a ser devoradas por Mania o las Maniae) de otras de harina (representaciones de Mania o las Maniae). Sin embargo, el hecho de que Macrobio llame a las primeras effigies Maniae sugiere la posibilidad de un cruce que sobredetermina a las figuras, haciendo de ellas al mismo tiempo víctima sustituta ofrecida a los espíritus e imagen apotropaica (*like bans like*) de estos mismos espíritus. Frente al planteamiento disyuntivo de ambas funciones («acercaos y llevaos esta víctima, en vez de a nosotros»; o bien «no os acerquéis, pues nos guardan espíritus tan temibles como vosotros«) cabe un compromiso, una suerte de doble defensa («no os acerquéis, pues nos guardan espíritus tan temibles como vosotros; pero, si finalmente lo hacéis, calmad en ellos vuestra cólera, consumidlos a ellos en vez de a nosotros»).

7. Las maniae como máscaras aterradoras.

Escribe Juvenal en una de sus sátiras (3. 175) que el niño teme la boca abierta de la máscara pálida:

personae pallentis hiatum formidat infans.

También Séneca se hace eco de este temor. Nos advierte en su *De constantia sapientiae* 4:

> ut non dolore tantum, sed doloris opinione vexemur, more puerorum, quibus metus incutit umbra, et personarum deformitas, et depravata facies.
>
> *Que no solo con el dolor, sino con la suposición del dolor nos agitamos, como los niños, a los que infunde miedo la sombra, y la deformidad de las máscaras y su rostro desfigurado.*

Así pues, lo mismo que sucedía en Grecia, las máscaras de los actores tenían con frecuencia la virtud de asustar a los niños, y a veces se les daba intencionadamente ese uso secundario. Si los griegos llamaban μορμολυκεῖα a las máscaras en cuanto cumplían esta función aterradora, los latinos las denominaban larvae (Hor. *Sat.* 1. 5. 64) o maniae.

Larva designaba primariamente a un fantasma maligno aterrador (no específicamente infantil): secundariamente, se podía llamar así a objetos tangibles que provocaban terror: así, el esqueleto (metonimia de muerte), como en Petr. 34, 8, o las máscaras.

A estos mismos fantasmas, en cuanto asustaban a los niños, se les llamaba también maniae: por tanto, en el rostro aterrador de una máscara deforme un niño romano podía ver la manifestación de uno de estos espíritus. En consecuencia, los adultos se referían a veces a ese tipo de máscaras repulsivas (turpes) y deformes como maniae. Así nos lo dicen Festo (MA2B) y Paulo Diácono (MA7A):

> Manius Egeri<us lucum> Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: "Multi Manii Ariciae." Sinnius Capito longe aliter sentit. Ait enim turpes et deformes significari, quia Maniae dicuntur deformes personae.
>
> *Manio Egerio, de quien muchos e ilustres varones nacieron y vivieron por muchos años, consagró a Diana el bosque sagrado nemorense; de ahí el proverbio: «Hay muchos Manios en Aricia». Sinio Capito opina de manera muy distinta: dice, en efecto, que se refiere a los feos y deformes, porque se llama Manias a las máscaras deformes.*

Maniae turpes deformesque personae.

Las Manias son máscaras feas y deformes.

Estas máscaras comparten un rasgo importante con las maniae hechas de harina, de las que nos hablan también Festo (MA2A) y Paulo Diácono (MA7A): unas y otras son turpes. Al mismo tiempo, están también en relación con las Maniae con que se asusta a los niños (a las que pueden dar un soporte físico ocasional) y con Mania, diosa aterradora que se complace con la muerte de los niños (→§4).

7. Las Maniae como fantasmas aterradores.

Acabamos de ver que larva y mania podían usarse para referirse a un único objeto, las máscaras repulsivas y deformes cuya visión aterraba a los niños. Los dos términos podían usarse también para referirse a ciertos espíritus malignos cuya acción temían los niños (Maniae), pero también (algunos) adultos (Larvae). El cristiano Arnobio (MA3B) compara con este miedo infantil a los espantajos el temor adulto a los dioses y sus representaciones figurativas, que en su opinión nunca puede haber constituido un freno real a las tendencias criminales de los hombres:

> usque adeone mortales saeculi illius ac temporis corde fuerant uacui, rationes sensusque nullius, ut ab actionibus improbis tamquam paruuli pusiones personarum monstruosissima toruitate, sannis etiam constringerentur et maniis?
>
> *¿Hasta tal punto eran de corazón huero los mortales de aquella época y de aquel tiempo que, como si fueran niños pequeños, lo apartaba de las acciones malvadas la torva expresión monstruosa de las máscaras, incluso las muecas y las* maniae*?*

En su escrito contra el maniqueo Fausto, san Agustín recoge unas palabras de este (MA4), en las que reprocha al de Hipona su irracionalismo y le pregunta cómo va a salir del atolladero que supone dar por buenas las palabras de Cristo en las que se presenta como cumplidor y culminador de la Ley, si al mismo tiempo, como cristiano, incumple los preceptos más elementales de la misma, como la circuncisión y el Sabbath. En opinión de Fausto, Cristo jamás dijo tales palabras: haciendo uso de la razón crítica es preciso espigar lo que realmente es palabra divina de lo que ha sido introducido en el Evangelio por el espíritu del mal. Agustín, en cambio, teme distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo mano, como los niños a las maniae:

> tu uero, qui temere omnia credis, qui naturae beneficium rationem ex hominibus damnas, cui inter uerum falsumque iudicare religio est cuique bonum a contrario separare non minus formidini est quam infantibus maniae, quid facturus eris, cum te in capituli huius angustiam necessitas coget? dico autem, cum te

Iudaeus seu quis alter sermonis istius non inscius interpellabit, quid ita legis et prophetarum praecepta non serues, cum Christus eadem non se uenisse soluere dicat sed adinplere? nempe cogeris aut uanae superstitioni succumbere aut capitulum profiteri falsum aut te Christi negare discipulum.

Pero tú, que sin reflexión te lo crees todo, que condenas la razón (beneficio de la naturaleza) entre los hombres, para quien distinguir entre lo cierto y lo falso es pecado y a quien separar lo bueno de su contrario no le es menos aterrador que las maniae *para los niños, ¿qué vas a hacer tú, cuando la necesidad te lleve por fuerza al apuro de este pasaje?*

Este uso polémico de maniae como arma arrojadiza para acusar de puerilidad al adversario es un claro paralelo latino del uso de μορμολυκεῖον en la literatura eclesiástica de la misma época (→M§5.1).

9. Manias, Manes, Lémures, Lares y Larvas.

A despecho del matiz marcadamente infantil de Maniae frente al más genérico de Larvae, ambos términos son presentados com frecuencia como sinónimos. Así, Festo (MA2A), citando a Elio Estilo, escribe:

Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum avia materve. Sunt enim utriusque opinionis auctores.

Elio Estilo dice que las Manias son unas cosas hechas de harina con forma humana, puesto que las hacen feas, a las que otros llaman Maniolas. Por otra parte, dice que las Manias con las que las nodrizas amenazan a los pequeños son larvae*, esto es, Manes, dioses y diosas, porque emanan de lo inferior a lo superior,* Mania *o es la abuela de estos o su madre. Hay, en efecto, autores de una y otra opinión.*

En su resumen de la obra de Festo, el cristiano Paulo Diácono tiene cuidado en marcar distancias respecto a estas creencias paganas (MA7B):

Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas vocant: Manias autem, quas nutrices miniantur parvolis pueris, esse larvas, id est manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant. Sunt, qui Maniam larvarum matrem aviamve putant.

Llaman Manias a unas cosas hechas de harina con forma humana, puesto que las hacen feas, a las que otros llaman Maniolas. Por otra parte, dicen que las

Manias con las que las nodrizas amenazan a los niños pequeños son larvae*, esto es, Manes, a los que consideraban dioses y diosas, porque creían que emanaban de las regiones inferiores a las superiores. Hay quienes consideran a Mania madre o abuela de las* larvae*.*

Según esta información, las Maniae que asustan a los niños son larvae, y estas a su vez son Manes. La diosa Mania es la madre de estos espíritus malignos, que como ella desean dar muerte a los niños. Marciano Capela, tres siglos más tarde, parte de esta incipiente estructura para fundamentar la suya, mucho más ambiciosa, en la que Manes, Lares, Lémures, Larvas, Manias, démones buenos y malos aparecen ordenadamente como clases y subclases de seres (MA6):

verum illi Manes, quoniam corporibus illo tempore tribuuntur, quo fit prima conceptio, etiam post vitam isdem corporibus delectantur, atque cum his manentes appellati Lemures. qui si vitae prioris adiuti fuerint honestate, in Lares domorum urbiumque vertuntur; si autem depravantur ex corpore, Larvae perhibentur ac Maniae. Manes igitur hic tam boni quam truces sunt constituti, quos ἀγαθούς et κακοὺς δαίμονας memorat Graia discretio.

En verdad los Manes, como son asignados a los cuerpos en el momento en que tiene lugar la primera concepción, incluso después de la vida se complacen en esos mismos cuerpos, y permaneciendo junto a ellos reciben el nombre de Lemures: los cuales, si han ayudado en la vida anterior con honestidad, se convierten en Lares de las casas y las ciudades; si, por el contrario, se han dejado corromper por el cuerpo, se les denomina Larvas y Manias. Han sido constituidos, por tanto, tanto Manes buenos como malos, a los que la distinción griega denomina respectivamente buenos y malos démones.

Así pues, según esta sistematización tardía influida por doctrinas filosóficas griegas, los términos que designaban a espíritus sobrenaturales fantasmales en el folklore romano forman un sistema: Manes, el más genérico, abarca a todos los espíritus que durante la vida humana están asociados al cuerpo mortal de un individuo. Tras la muerte, algunos Manes se retiran del cuerpo (y no reciben ningún nombre específico[1001]), pero otros quedan ligados a él: son los Lémures. De entre los Lémures, unos son bondadosos, y se convierten en guardianes de los espacios habitados (los Lares); mientras que otros, corrompidos por los apetitos del cuerpo, son malignos y reciben el nombre de Larvas y Manias.

Manes
⬋ ⬊
Lémures
⬋ ⬊

[1001] Jobbé-Duval (1924: 27 n. 7) los denomina *quiescentes animae*, es decir, las almas que descansan en paz.

Lares Larvae = Maniae

Este esquema tiene la virtud de reducir la inquietud que nos produce encontrarnos ante varios nombres (Manes, Lares, Lémures, Larvas, Manias) cuya caracterización y fronteras parecen a menudo difusas. Sin embargo, no deja de ser una solución *post eventum* ante la evidencia de que para unos pocos tipos tipológicos (espíritus buenos que protegen el espacio humano, espíritus malos que intentan infiltrarse en el mismo) se habían generalizado varias denominaciones distintas, surgidas seguramente en distintos lugares o momentos para cumplir funciones similares o idénticas.

En la obra del cristiano Arnobio encontramos un móvil opuesto al de Marciano Capela: en vez de sistematizar las creencias populares, le interesa mostrar la incoherencia de las mismas. En consecuencia, apoyándose en Nigidio Fígulo (*fl.* 60-50 a.C.) y en un texto de Varrón que no ha llegado hasta nosotros, escribe (MA3B):

> possumus, si uidetur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitratur uulgus uicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia uicos cognominat λαύρας. in diuersis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas illos, qui occultasse perhibentur Iouis aeribus aliquando uagitum, modo dicit Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci, * Ideaeos Dactylos nuncupari. Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aerios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Laruas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas [mortuorum].
>
> *Podemos, si parece oportuno, hablar brevemente de los Lares, los cuales cree el vulgo que son dioses de las calles y de los caminos, porque los griegos llaman* λαύρας *a las calles. En varios escritos, Nigidio* [habla de los Lares] *como guardianes de edificios y casas: ora dice que eran como aquellos Curetes que, según se cuenta, ocultaron el llanto de Júpiter con sus címbalos de bronce, ora como los Dígitos de Samotracia, que, según indican los griegos, eran cinco y se llamaban Dáctilos Ideeos. Varrón, con vacilación similar, dice en un pasaje que son los Manes, y por eso la madre de los Lares se llama Mania; en otro lugar dice en cambio que son dioses del aire y que se llaman héroes; en un tercero, siguiendo la opinión de los antiguos, dice que los Lares son Larvas, una suerte de genios y de ánimas de los difuntos.*

Arnobio se niega interesadamente a integrar lo que, sin embargo, no es excesivamente heterogéneo: los Lares pueden bien ser espíritus guardianes de límites y fronteras, tanto de los del hogar como los del espacio público (encrucijadas), y tener según algunos su origen en ciertas ánimas de los difuntos (las llamadas *héroes* por los

griegos), sin que en ello se observe ninguna contradicción[1002]. Sí es interesante ver que según uno de los pasajes perdidos de Varrón, Lares y Larvas (opuestos incompatibles en el esquema de Marciano Capela) eran un mismo tipo de espíritu.

Si ahora examinamos la cuestión desde una perspectiva tipológica, lo que aparece es que, aunque no en la misma medida, los términos Manes, Lémures, Lares, Larvas y Manias podían ser aplicados al mismo tipo de fantasma maligno cuyos ataques temían los romanos. En el estudio clásico de Jobbé-Duval (1924) sobre *les morts malfaisants* en el derecho y las creencias populares de los romanos se muestra que Larvae (Jobbé Duval 1924: 28-29) y Lemures (Jobbé Duval 1924: 25-7) eran los términos específicos más extendidos para referirse a los fantasmas malignos, pero no era infrecuente referirse a ellos con el término más genérico para todos los muertos, Manes (Jobbé Duval 1924: 21-5), o como Maniae (Jobbé Duval 1924: 29-31), término que se diferencia de Larvae por tener connotaciones infantiles.

Incluso los Lares, aunque generalmente aparezcan como defensores del espacio humano, tienen un lado inquietante: hemos visto que en Macrobio (MA7) comparten con Mania los sacrificios humanos y los sustitutos o vicarios posteriores.

Sin duda, esta confusión entre Manes, Lares, Lémures, Larvas y Manias es la única explicación al hecho de que la diosa Mania aparezca unas veces como madre o abuela de las Larvas (definidas a su vez como Manes: MA2A, MA7B) y otras como madre de los Lares (MA1A, MA3A, MA7).

La relación genealógica es una alternativa a la relación clase-subclase: ambas son estrategias para integrar diferenciadamente en un sistema elementos que tienden a crear conflicto por cumplir la misma función[1003]. Puesto que Mania es una figura individual, mientras que los Lares que comparten con ella los sacrificios de las Compitales o las Larvas y Manias con que se asusta a los niños son plurales, la relación madre/hijo o abuela/nieto[1004] es un modo de resolver la similitud como contigüidad, que al mismo tiempo marca una frontera y reconoce una continuidad[1005]. La idea de fondo es que los espíritus que atacan los hogares, concebidos como una pluralidad indefinida, carecen sin

[1002] Quizá su caracterización como dioses aéreos es lo que peor se integra en el conjunto.

[1003] Sobre la idea de una Mater Larum, Schilling (1997a: 325) es taxativo: «su antigüedad debe ser rechazada de entrada, puesto que la religión romana de los orígenes ignora los vínculos genealógicos».

[1004] Esta vacilación se repetirá en el tipo medieval de la Madre o Abuela del Demonio. En una sociedad en la que la edad va asociada a la autoridad, la abuela posee un ascendente o prestigio mayor sobre sus nietos que la madre sobre sus hijos. Al mismo tiempo, al hacer de la figura femenina una abuela se enfatiza la distancia entre una diosa que no actúa directamente, remota, y sus descendientes, activos en la vida cotidiana.

[1005] La relación de derivación entre Manes (tema puro) y Mania (aplicación al tema del sufijo femenino) sugiere de por sí un vínculo genealógico, aunque el parentesco mítico invierte el sentido de la flecha al hacer de Mania la madre o abuela (por tanto, la más antigua).

embargo de rasgos distintivos: todos repiten un único tipo, que es el de la propia Mania, infanticida y repulsiva. Un espíritu de este tipo, poderoso enemigo, puede sin embargo convertirse en un aliado inestimable si se le convierte en guardián del propio hogar, como sucede en el caso de los Lares y quizá también de las effigies maniae.

10. El tiempo de Mania

En el relato de Macrobio (MA7), sobre cuya veracidad histórica hay sobradas dudas, Mania aparece como una diosa antigua, asociada al reinado etrusco: con la llegada de la República, su culto sufre una evidente degradación, al sustituirse los sacrificios humanos por meros simulacros.

A su vez, hemos visto (→§9) que se hace de Mania la madre o la abuela de los espíritus a los que, con uno u otro nombre, se responsabilizaba de las desgracias familiares cotidianas (MA1A, MA2A, MA3A, MA7, MA7B).

Puestas en paralelo, estas dos caracterizaciones sugieren el deseo de situar a Mania en un tiempo pasado. Ello cumple una doble función, que se observa bien en el relato de Macrobio: por una parte, se cumple el deseo de enviar lejos (en el tiempo; pero, por ende, también en el espacio) al personaje odioso (=«¡ahora no!»); por otra, se demoniza el pasado remoto (la época monárquica, durante la cual se cometían sacrificios humanos) y se glorifican los inicios idealizados de lo que se considera la actualidad (la época dorada de la República, en la que se racionalizan los cultos eliminando los rasgos bárbaros).

Por otra parte, dentro del tiempo cíclico (el ciclo anual), se sitúa la manifestación de Mania en las Compitales (Compitalia), fiesta móvil que se celebraba al poco tiempo de las Saturnales, en mitad del invierno, en fecha señalada por el pretor urbano[1006]. Estas fiestas estaban dedicadas a los Lares Compitales, guardianes de las encrucijadas (→§10), tanto de las formadas por los caminos rurales como por las constituidas por las calles de Roma. Por ello, se las llamaba también Laralia. Solo en el texto de Macrobio (MA7) se concede a Mania el coprotagonismo con estos Lares: dentro del conjunto de las tradiciones sobre la fiesta, lo referente a Mania constituye un capítulo relativamente marginal.

11. Los espacios de Mania y de las Maniae

En el texto de Macrobio (MA7), se habla de sacrificios en las encrucijadas (compita): el contexto hace suponer que era allí donde se celebraban los sacrificios humanos de época monárquica y las ofrendas de cabezas de ajo y adormidera de época republicana. Sin embargo, la práctica más atestiguada en época histórica, la de colgar monigotes de Mania o para Mania, no se sitúa en las encrucijadas sino en la puerta de cada casa (pro singulorum foribus).

[1006] Sobre las Compitales v. Wissowa, *RE* s.v. *Compitalia* y *Compitum*; Jobbé-Duval 1924: 188-9; Delatte 1937: 43-8; Contreras, Ramos y Rico 1992 s.v. *Compitales*.

Tanto las encrucijadas como los umbrales son espacios problemáticos, por confluir en ellos entidades mutuamente excluyentes (distintos caminos, el dentro y el afuero): espacios, en suma, liminares. Hemos visto que las diferentes ogresas griegas y latinas aparecen vinculadas a cruces de caminos (Lamia: →L§86, Empusa: →E§37.5, Gelo: →G§13.6) o a otro tipo de lugares liminares (→M§10, S§17), y que otro tanto sucedía con Hécate, la diosa más cercana a este tipo de personajes (→E§28.11). No nos sorprende, pues, que sean precisamente estos dos lugares los elegidos para el sacrificio propiciatorio a Mania.

Puesto que la cercanía de Mania a la comunidad de los hombres quedaba limitada a una fecha excepcional determinada (las Compitales), durante el resto del tiempo se la suponía en un lugar alejado, en compañía de otras deidades de connotaciones fúnebres. Marciano Capella (MA6) describe así dicho espacio y a quienes lo habitan:

> a medietate vero aeris usque in montium terraeque confinia Hemithei Heroesque versantur, qui ex eo, quod Heram terram veteres edixere, Heroes nuncupati. ibique Manes, id est corpori humano praesules attributi, qui parentium seminibus manaverunt. denique haec omnis aeris a luna diffusio sub Plutonis potestate consistit, qui etiam Summanus dicitur quasi summus Manium. hic Luna, quae huic aeri praeest, Proserpina memoratur. verum illi Manes, quoniam corporibus illo tempore tribuuntur, quo fit prima conceptio, etiam post vitam isdem corporibus delectantur, atque cum his manentes appellati Lemures. qui si vitae prioris adiuti fuerint honestate, in Lares domorum urbiumque vertuntur; si autem depravantur ex corpore, Larvae perhibentur ac Maniae. Manes igitur hic tam boni quam truces sunt constituti, quos ἀγαθούς et κακοὺς δαίμονας memorat Graia discretio. in his etiam locis Summanes eorumque praestites Mana atque Mantiuna, dii etiam quos aquilos dicunt, item Fura Furinnaque et mater Mania Intemperiaque et alii tristes divorum degunt.
>
> *Desde la región central del aire hasta los confines de las montañas y de la tierra habitan los semidioses y los héroes, los cuales reciben el nombre de héroes porque los antiguos llamaban Hera a la tierra. También allí se encuentran los Manes, esto es, los gobernantes atribuidos al cuerpo humano, que surgen de las simientes de los padres. En suma, toda esta extensión del aire desde la luna está bajo la potestad de Plutón, el cual recibe incluso el nombre de Summano, como dando a entender que es el sumo entre los Manes. Aquí a la Luna, que gobierna este aire, se la denomina Proserpina. En verdad los Manes, como son asignados a los cuerpos en el momento en que tiene lugar la primera concepción, incluso después de la vida se complacen en esos mismos cuerpos, y permaneciendo junto a ellos reciben el nombre de Lemures: los cuales, si han ayudado en la vida anterior con honestidad, se convierten en Lares de las casas y las ciudades; si, por el contrario, se han dejado corromper por el cuerpo, se les denomina Larvas y Manias. Han sido constituidos, por tanto, tanto Manes buenos como malos, a los*

que la distinción griega denomina respectivamente buenos y malos démones. En estos lugares viven también los Summanes y sus protectoras Mana y Mantiuna, también los dioses que llaman pardos, así como Fura y Furinna y la madre Mania e Intemperia y otros dioses lúgubres.

También esta, la zona sublunar, es un espacio fronterizo, liminar, situado entre los confines de la tierra y de las montañas y la región media de la atmósfera. Espacio de espectros benévolos o malévolos, y de las deidades que los gobiernan (Prosperpina, Plutón), resulta una ubicación cómoda para Mania, que mientras se encuentre allí no supone un peligro.

12. Conclusiones

En definitiva, lo que las tradiciones romanas nos ofrecen es un tipo único (un espíritu femenino maligno que goza con la muerte de los niños), que se manifiesta como una diosa única (Mania) o como una pluralidad de espíritus a su imagen y semejanza (las Maniae). La relación entre una y otras se establece como un vínculo genealógico: Mania es la madre o abuela de las Maniae. Ciertas máscaras repulsivas y deformes daban idea del rostro de estas Maniae, y recibían por ello su nombre: lo mismo sucedía con ciertas figuras de harina, igualmente deformes.

La diosa estaba situada la mayor parte del tiempo en un espacio remoto, y su mayor actividad corresponde a un tiempo también remoto (la monarquía etrusca). No obstante, durante las fiestas Compitales podía hacerse presente junto a los Lares Compitales, amenazando los hogares humanos: para contentarla (y tal vez también para alejarla) se le ofrecían monigotes o muñecos de lana que a veces recibían también el nombre de maniae, por estarle dedicados y quizá por ser, como ella, feos y deformes. También se le ofrecían cabezas de ajo y adormidera, en sustitución de cabezas humanas.

En opinión de algunos, las Maniae eran Larvae, espíritus de los muertos (Manes) que deseaban hacer mal a los hombres. Como tales Maniae, sin embargo, solo daban miedo a los niños.

SEGUNDA PARTE:
ESTUDIO COMPARATIVO

CAPÍTULO I. EL NOMBRE.

1. Introducción.

Los nombres de las ogresas griegas y latinas presentan una variedad notable en todos los órdenes, desde el fonológico hasta el semántico. Para ayudarnos a distinguir qué hay de peculiar en estos nombres grecolatinos y qué tienen en común con los de seres de tipología similar en otras áreas lingüísticas y culturales, recurriremos a la comparación sistemática con los nombres de asustachicos hispánicos recogidos por nosotros en la base de datos de la *Cocoweb* (http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/lista.htm), que reúne 513 entradas de este tipo de personajes.

2. Fonología.

Predominan los nombres trisílabos (Λάμια, Ἔμπουσα, *Mania*) y bisílabos (Μορμώ, Γελλώ, Ἀκκώ), frente a solo un monosílabo (*strix*) y dos tetrasílabos (Ὀνοσκελίς, palabra compuesta, y Μορμολύκη, derivada de μορμολύττω).

Trisílabos	3	33'3%
Bisílabos	3	33'3%
Tetrasílabos	2	22'2%
Monosílabo	1	11'1%

Por lo que se refiere a las vocales, encontramos un predominio claro de los timbres /o/ (breve: ο y larga: ω, ου) y /a/, que aparecen nueve y seis veces, respectivamente (37'5% y 25%), en un total de veinticuatro sonidos vocálicos. Salvo en el caso de *strix* y ὀνοσκελίς (temas en –g y –d), /a/ y /o/ aparecen al final de la palabra, marcando su adscripción a la primera declinación (Lamia, Empusa, Mania, Mormólice) o a los temas en –oi de la tercera (Mormo, Gelo, Aco). Completan el cuadro de frecuencia la /e/, breve (ε) o larga (η), (4/24: 16'6%), la /i/ (4/24: 16'6%), y la /y/ (υ) (1/24: 4'16%).

o	9	37'5%
a	6	25%
e	4	16'6%
i	4	16'6%
y	1	4'16%

De las seis apariciones de /a/, solo tres pertenecen al lexema, formando el resto parte de morfemas derivativos. Es sabido que son pocas las palabras griegas que presentan una α no procedente de laringal, pues el sistema fonológico normal IE no incluía la vocal /a/ (Rodríguez Adrados, Bernabé y Mendoza 1995: 247-50). Sin embargo, esta vocal sí estaba presente en el sistema fonológico expresivo, al que pertenece el lenguaje de niñera (Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 6-7, 41), y al que se tiende a adscribir los

nombres de asustachicos, por lo que sorprende su presencia relativamente reducida en las palabras que nos ocupan.

A falta de un estudio pormenorizado del vocalismo de los más de 500 nombres recogidos en la *Cocoweb*, que no procede emprender aquí, destaquemos que la presencia de los timbres /a/ y /o/ parece también predominante: valgan como muestra 75 nombres (73/513: 14'23%) que solo contienen una de estas vocales o ambas[1007].

En cuanto a las consonantes, de 30 fonemas consonánticos encontramos 7 ejemplos de /m/, 5 de /k/ y /l/, 4 de /s/, 3 de /r/, 2 de /n/, 1 de /p/, /t/, /d/ y /g/:

m	23'3%
k	16'6%
l	16'6%
s	13'3%
r	10%
n	6'6%
p	3'3%
t	3'3%
d	3'3%
g	3'3%

Predominan, pues, ampliamente las sonantes (18/30: 60%), con igual representación de nasales y laterales (9/30: 30%); las oclusivas velares (20%), con preponderancia de la sorda (16'6%) sobre la sonora (3'3%); y la espirante (16'6%). Tienen menor representación las dentales (6'6%) y aún menor la labial sorda (3'3%). Llama la atención la ausencia de aspiradas, que sin embargo son características del vocabulario expresivo (Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 41).

De estas consonantes, aparecen geminadas la /k/ (en ᾽Ακκώ) y la /l/ (en Γελλώ). En Μορμώ tenemos reduplicación parcial de la sílaba Μο(ρ)- (→M§2.2). La geminación de fonemas y la reduplicación de sílabas con intención expresiva, habitual en palabras del léxico de niñera griego como ἄττα, μάμμη, νέννος, λολλώ, κακάω, etc. (Jiménez Ruiz-Alejos 1992: 39-40, 43-4), no faltan tampoco en el repertorio hispánico de asustachicos, que nos ofrece, junto a personajes tan conocidos como el Coco, otros menos obvios, como Bubota, Calaca, Carcamora y Qarqacha (cf. *Carca-* y *Qarqa-* con

[1007] Ahogado, Aman, Anhanga, Barbotas, Basarda, Batatão, Boráro, Calaca, Calchona, Cancón, Caragot, Carao, Carcamora, Carlanco, Catashná, Cavall Tonto, Cazador, Chonchón, Cocharrona, Coco, Cortador, Don Pancho, Dopaca, Fantasma, Gatos, Hombrón, Kacharpaya, Kajakam, Llorón, Loba, Lobo, Lola, Manona, Marfanta, Marmotot, Marraco, Marrona, Mora, Nakaq, Ojáncana, Ojáncano, Orontzaro, Osa, Osabarra, Oso, Paparrasolla, Papasopas, Papas, Papassa, Papón, Patas, Patracó, Qarqacha, Roblón, Sacaojos, Sachávoj, Salamanca, Salamandra, Satanás, Sayona, Tarasca, Tártalo, Toro, Totón, Tragaldabas, Trango-Mango, Voladora, Wa-Qon, Yorona, Zamparrampa, Zamparrón, Zancarabanca y Zarrampla.

Μορμώ y la glosa de Hsch. Καρκώ · Λάμια), Chonchón, Marmotot, Sisibura, Tártalo, Totón, Trango-Mango o Zamparrampa.

Varios de los nombres presentan variantes diatópicas y diacrónicas, lo que es también común entre sus correlatos hispánicos: junto a Λάμια, tenemos λάμνα, λάμνια, λάμισσα, λάμνισσα, λάμβα, *lamina, lamna*, *lanna, lana, lania, lumia* (→L§4, →L§5); junto a Γελλώ, Γιλλοῦ o Γιαλλοῦ (→G§2); junto a Mormo, Mormólice y las Mormonas (→M§4), junto a ὀνοσκελίς, ὀνοσκελίδα, ὀνοσκελία y otras variantes (→E§7.3, →E§9); junto a *strix*, *striga* y *stria* (→S§4). De la misma forma, al lado del Coco encontramos al Cancón, frente al Bu a la Bubota, y otras muchas parejas o tríos: Cuco y Cucala; Gambosi, Gambusi o Gamusino; Gusalapa, Gusarapa o Gusarepa; Paparrasolla, Paparresolla o Paparroxou, etc. Como constata Jiménez Ruiz-Alejos (1992: 11 n. 23), «los nombres propios que proceden de los términos de niñera suelen presentar variaciones en cuanto al vocalismo»; en los ejemplos se pueden observar también otros fenómenos, como la vacilación entre /r/ y /l/ y la alternancia entre consonantes reduplicadas y simples (→G§2.2).

3. Morfología.

Los nombres se distribuyen entre la primera declinación (Lamia, Empusa, Mormólice y Mania) y la tercera (Mormo, Gelo, Aco, Onoscélide y estrige).

Dentro de los temas de la primera declinación, Lamia y Mania comparten el sufijo derivativo *-yeH$_2$ > *-jα, adherido a una raíz trilítera de estructura SONANTE-A-SONANTE. Empusa presenta el sufijo (pseudo)participal, -ουσα, que originariamente contenía también *-jα, (*-οντjα > -ουσα), adherido al parecer a una raíz ἐμπ- como la presente en ἐμπίς (ἐμπ- + -ιδ) y κατ-εμπάζω (ἐμπ- + -αζω) (→E§11.4, →E§11.5). Si Mormólice es un deverbativo de μορμορ + ύκ + -jω > μορμολύκjω, se ha producido una versión del tema verbal en la primera declinación nominal mediante el sufijo *-eH$_2$ > - /ā/ > -η (→M§2.4).

Los tres nombres en –οι (Mormo, Gelo y Aco[1008]) presentan raíces con algún tipo de reduplicación: μορμο(ρ), γελλ-, ἀκκ-, lo que es común en palabras de este paradigma, como Ἀγαθθώ, Ἀσιννώ, Βαυβώ o Γοργώ. Es interesante la observación de Fleury (1971: 43, →§114) de que se trata, además de prosopónimos femeninos, de hipocorísticos o «palabras que designan una persona o animal despreciable», como καμινώ, «vieja que trabaja en la fragua, cenicienta» o μιμώ, «mona».

[1008] Podríamos añadir Λαμώ (¿hipocorístico de Lamia?) y Καρκώ, de la que solo conocemos la glosa de Hsch. Καρκώ· Λάμια.

Los dos nombres de tema en consonante (Onoscélide y estrige) tienen la particularidad de presentar raíces con vocalismo i en la sílaba final (o única): ὀνοσκελίς es un compuesto de formación transparente: ὀνο- («asno») + σκελιδ- («muslo, pata»), mientras que *strix* parte de una raíz *strig-*, probablemente onomatopéyica y equivalente a *strid-* (de donde *strideo*) (→S§2.1).

4. Semántica.

Si bien solo uno de estos nombres presenta un significado inequívoco (Onoscélide, «Pata de burra»: →E§7.1), casi todos los demás permitían al hablante una aproximación, más o menos dubitativa, a uno o más semantemas: Lamia venía a sonar como «Zampona» (→L§10); Mormo como «Pavura, Susto»[1009] (→M§3); Empusa como «Patasola», «Estorbadora» o «Sorbona» (→E§11); Gelo como «Risueña» (→G§4); Mania como «la Buena» (→MA§3). El nombre de las estriges, onomatopéyico, evoca el ruido estridente de un ave nocturna (→S§2.1). En el caso de Mormo y Aco, el nombre parece además el punto de partida de las palabras relacionadas con él: μορμολύττειν es «mormolizar», meter miedo con algo, como se hacía con Mormo (→M§5.2); μορμολυκεῖον, cualquier objeto que, debidamente manipulado, puede encarnar pasajeramente el espanto «mormolizante» (→M§5.1). Siendo Aco una boba proverbial, como nuestro Abundio, ἀκκίζεσθαι era «hacerse la Aco», fingir estupidez o mostrarse afectadamente melindrosa[1010] (→A§1).

Un estudio de los más de quinientos nombres de asustachicos del ámbito hispánico reunidos en la *Cocoweb* arroja interesantes paralelismos: también aquí encontramos nombres que en la mayor parte de los casos contienen semantemas reconocibles, pero modificados por alargamientos expresivos: sobre la raíz de *comer*, *papar* (tragar sin masticar), *tragar* y *zampar* (comer algo de un bocado) encontramos nombres paralelos a Lamia, como Paparresolla, Paparroxou, Papas, Papassa, Papau, Papón, Papu, Tía Traganta, Tragaldabas, Viejo Comeniños, Zamparrampa o Zamparrón.

La referencia a las extremidades inferiores, inequívoca en Onoscélide y probable en Empusa, reaparece en nombres como Chulla Chaqui (en quechua, «pie desigual»), Patasola, Patetarro, Pateta, Patetas o Patusca. Si Onoscélide remite a la burra, no faltan mulas inquietantes, a menudo semihumanas, entre las asustadoras hispánicas: Almamula, Mala Mula, Mujer Mula, Mula Ánima o Mulánima, Mula Blanca, Mula de Tres Patas, Mula Frailera, Mula Herrada, Mula sin Cabeza.

Frente a Mania, interpretada tal vez eufemísticamente como «la Buena», encontramos una seductora diabólica llamada la Buenamoza. El ruido desagradable de

[1009] Es probable que en origen se tratara de una voz onomatopéyica, análoga a *murmur-* (→M§2).

[1010] Aco es una variante de *akka*, voz infantil testimoniada en varias lenguas indoeuropeas, y que generalmente remite a personas femeninas que interactúan con el bebé: en sánscrito, *akkā* es «madre»; en latín, *Acca* es nombre de un personaje maternal (→A§4.3).

lechuzas u otras aves noctívagas, origen de la palabra *strix*, subyace en otros nombres como Guaxa o Guajona (probablemente formados sobre *guax*, onomatopeya del grito de búhos y lechuzas). No faltan otras aves diabólicas, como el Pájaro de la Tormenta. Frente al gr. Mormo («Pavura, Susto»), encontramos en Cataluña una ogresa llamada Por («Miedo»); si Mormo podía ser tanto el espantajo mismo como la voz cavernosa que servía para dar miedo, otro tanto sucede con el Bu asturiano.

Si Empusa, en fin, sugería al oído griego ἐμπίς (mosquito) y ἐμπίνειν (beber, emborracharse), el folklore español nos ofrece nombres inequívocos del mismo sesgo, como Chupasangre y Sacasangre, tan aptos para el mosquito como para un asustaniños vampírico. La idea general de importunar, de aparecerse como obstáculo al paso de sus víctimas (ἐμποδίζειν) no falta en nombres como la Chancha que acometía a la gente, o la Tunda. Apenas se echa de menos un paralelo de la risa inquietante que se atribuía a Gelo.

CAPÍTULO II
NATURALEZA

5. Confusión terminológica.

La observación de los personajes que nos ocupan deja ver una serie de rasgos constantes, sobre los que volveremos más tarde: son siempre hembras malignas, enemigas de la fertilidad humana, que importunan a los hombres en trances como el nacimiento, la crianza y la adolescencia. Las fuentes mismas ponen en relación a algunos de estos personajes: unas agrupan a Lamia y a Mormo, otras a Empusa, Lamia y Mormólice, o a Empusa y a Gelo. Otras veces han sido los estudiosos modernos quienes han señalado la convergencia tipológica, hasta llegar a construir un *canon* de «monstruos infantiles», cocos o asustachicos, que incluye generalmente a Lamia, Empusa, Gelo, Mormo, Mormólice, Mania y las estriges[1011].

Los términos grecolatinos equivalentes a *asustador* o *asustachicos* solo se aplican de hecho a algunos personajes: distintos autores llaman en algún momento φόβητρα, μορμολυκεῖα, μορμολύκιαι o μορμολύκαι a Empusa, Lamia y Mormo (L11 = M14, L31A = E12B, M6C-1, M33-1, M53C)[1012]. Lucilio llama *terriculae* a las lamias (L8A). Ni Gelo ni las estriges reciben nunca en los textos antiguos una consideración explícita como espantaniños. A pesar de ello, los estudiosos modernos las han considerado, con mayor o menor justificación, dentro de este tipo, denominándolos *terriculamenta*, *Popanze*, *Kinderschrecker, spauracchi*, *bogeys, cocos* o *cucas*[1013]... Tanto Gelo como Empusa aparecen ocasionalmente en relación con adultos que asustan a menores (E30, E45A; Μυριβήλης 1940a: 723), lo que autoriza considerarlas como espantajos ocasionales, aunque no fuera esa su función principal. Solo de las estriges cabe decir que jamás han sido, hasta donde sabemos, utilizadas para amedrentar a párvulos traviesos, aunque constituyeran un temor real para las madres y un buen recurso para construir una historia aterradora que contar entre amigos[1014].

[1011] Como a menudo sucede con las listas (pensemos en la de los siete sabios, en la de los doce Olímpicos o en la de los Argonautas), hay en esta términos polémicos: en el capítulo previo hemos examinado el de Aco y Alfito, sobre cuya caracterización no hay evidencia sólida. Añadamos que, contra la opinión de Estrabón (L11 = M14), no parece adecuado añadir a la lista a la Gorgona, integrada en un relato sobradamente conocido de la Mitología adulta, aunque resulte útil tenerla en cuenta a la hora de analizar personajes que le son cercanos en varios aspectos, como Empusa y Mormo.

[1012] Como ya hemos indicado, Estrabón hace extensiva la categoría de μῦθοι aterradores o μορμολύκαι a la Gorgona; también a Efialtes (L11 = M14). Filóstrato establece una diferencia entre lo que la gente cree sobre los φάσματα del tipo de la Novia de Corinto (que son lamias o mormólices) y la realidad (que se trata de una Empusa) (L31A = E12B).

[1013] Así las llama, tomándose una libertad idiomática, Difabio de Raimondo (2000). *Cuco* es la forma común en Hispanoamérica que equivale al castellano peninsular *coco*.

[1014] Resulta por ello aventurado incluirlas, como hace Difabio de Raimondo (2000), entre las *cucas* o *coquesas*.

En cualquier caso, si esta consideración como *cocos* nos aclara una de las funciones o utilidades de estas figuras, central o no, nada nos dice sobre su *status* u ontología: ¿se trata seres sobrenaturales, de mujeres, de alimañas? ¿Estamos tal vez ante un monstruo híbrido que desafía toda categorización (salvo esa misma consideración de anomalía, en cuanto constituye ya una parte integrada y prevista en el sistema mismo, un utilísimo cajón de sastre)?

La falta de acuerdo en este punto sugiere que se trata de una necesidad relativamente secundaria: antes de que un filósofo o teólogo pretendiera cerrar el catálogo de los tipos de seres vivos existentes, era suficiente para la gente elegir en cada ocasión términos comunes que le servían, según la necesidad del momento, para enfatizar la condición femenina y humanoide del personaje (*mujer*), su semejanza con las alimañas peligrosas (*fiera*), su presencia enigmática que oculta más que muestra (*aparición*, *imagen-simulacro*) o su carácter antinatural o sobrenatural (*demon*). El contexto permitía matizar adecuadamente estos términos (explicar, por ejemplo, que aunque Lamia era una mujer su sufrimiento terminó volviéndola muy distinta a las demás de su especie), y no había razón por la cual no se pudieran utilizar dentro del mismo texto varios de ellos, sin sentirse atado por ninguno en particular.

Solo en una cosmovisión influida ya por la sistematización filosófica es posible concluir, por eliminación, que nuestros personajes constituyen una anomalía, un *monstrum* o τέρας; o bien forzar su encuadramiento dentro de tipos teológicamente aceptables: en especial, hacer de nuestros personajes demonios, espíritus impuros, ángeles caídos de la misma naturaleza que Lucifer o Satán. (Pero, como veremos más tarde, no es tarea sencilla integrar estas demonesas, de marcada feminidad, en un sistema que niega identidad sexual alguna a los ángeles, caídos o no: →§10).

Nada, pues, podremos sacar de las categorizaciones confusas, variables y contradictorias que nos ofrecen los textos si no las abordamos desde los siguientes supuestos hermeneúticos:

- faltó siempre en griego y latín (y nos falta aún en las lenguas modernas) un término que permitiera referirse en conjunto a todos estos personajes haciendo referencia a lo que tenían en común (su agresividad hacia los niños);
- en los ejemplos más antiguos lo que tenemos es un uso analógico de términos comunes que permiten referirse a ciertos aspectos concretos del personaje que se desea destacar;
- la filosofía y el cristianismo enfocaron críticamente a estos personajes, hallando insuficiente o equívoco lo que la tradición popular sabía de ellos: la primera destacó su carácter anómalo, excepcional, que no se ajustaba a ninguno de los τάξα naturales; el segundo los integró a la fuerza en la Demonología, descartando los rasgos improcedentes como engaño diabólico y error de mentes poco instruidas.

6. Seres sobrenaturales.

Forzados a referirse de algún modo a estas criaturas, los griegos han terminado inclinándose por un término genérico que señala sin más su carácter extrahumano, extraño (εξωτικά) (→§7).

En la Antigüedad, tanto griegos como latinos las trataron ocasionalmente como auténticas divinidades o dioses (→§8); pero en general se las consideró meros démones, seres subordinados a las deidades propiamente dichas y susceptibles quizá de manejo por un mago experto (→§9). El cristianismo negó su existencia o las diabolizó, reduciéndolas a un tipo o manifestación de los espíritus impuros o ángeles caídos (→§10).

En el período helenístico se recurrió a menudo a términos ambiguos que, sin pronunciarse sobre su naturaleza última, constataban su carácter engañoso y elusivo: apariencia de materia, φάσματα, φαντάσματα, εἴδωλα (→§11). Se las concebía con frecuencia como espíritus errabundos, pero también era común imaginarlas como vigilantes de ciertos espacios inhóspitos: cuando cumplen esta función, el folklore neohelénico las denomina στοιχειά, guardianes de lugares encantados (→§12).

7. Alteridad.

Hoy como ayer, las experiencias directas de las personas poco o nada doctas en jergas científicas o paracientíficas tienden a venir expresadas en un lenguaje muy distinto al utilizado por quienes las investigan. Donde un parapsicólogo habla de fenómenos psi o parapsicológicos, la gente que narra haber visto luces insólitas, seres que no son ni animales ni humanos, etc., habla por ejemplo de «cosas raras» o «extrañas».

Dos de los personajes que nos ocupan, Lamia y Gelo, han terminado englobados en la experiencia popular en un término de este tipo: son lo que los campesinos griegos llaman εξωτικά, «cosas de afuera»: seres que normalmente no están ahí o por lo menos no son visibles por la gente común (→L§22, →G§18).

La vaguedad del término es de una paradójica precisión: recalca un rasgo esencial de estos personajes, su alteridad, aquello que les hace diferentes tanto de los seres humanos como de los animales y plantas que los hombres conocen y tratan diariamente. En principio, esto no es contradictorio con resaltar en otro momento, si el narrador lo cree preciso, aquello que el personaje pueda tener en común con los seres humanos y los habitantes de su entorno. Después de todo, como expuso Wittgenstein, de aquello que es absolutamente *otro*, que no se parece a nada conocido, resultaría imposible (e inconsecuente) hablar[1015]: solo reduciendo lo extraño a una combinación, por inusitada que resulte, de elementos ya conocidos es posible imaginarlo.

[1015] Se trata del célebre aforismo 7 que cierra su *Tractatus*: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen».

8. Divinidad.

Algunos de estos seres *otros* llegan a tener enorme importancia en la vida de los hombres, que intentan propiciarlos ofreciéndoles parte de sus propias posesiones, objetos que sí forman parte de su experiencia cotidiana y que por alguna razón creen gratos para esos extraños vecinos. Hablamos entonces de religión: dioses que reciben sacrificios y rezos, regalos y alabanzas que pretenden granjearse su benevolencia, seguidos de peticiones («concédeme esto», «no me arrebates aquello»).

Dos de los personajes que nos ocupan llegan a merecer, en un momento determinado, esta consideración de «extraños preferentes a los que es preciso contentar»: conservamos evidencia de dos inscripciones, una de ellas dedicada a «las tres Lamias» y otra a las Lumias (→L§18.1, →L§18.3). No sabemos si el dedicante pretendía obtener un favor positivo de estas deidades, o simplemente intentaba quedar a salvo de sus temidas incursiones entre los hombres. En el caso de la romana Mania, tenemos la certeza de que se trataba de esto último: los textos nos describen cómo se ofrecían a la diosa simulacros sacrificiales de seres humanos, para que se contentara con ellos y dejase en paz a los niños y a la familia toda de los dedicantes (→MA§5).

9. Démones.

Los dioses son demasiado poderosos: consciente de su naturaleza inmensamente superior, es raro que el hombre intente repelerlos por medios mágicos; por otra parte, suelen estar dispuestos a aceptar regalos de los humanos a cambio de no aniquilarlos. Hay, en cambio, otros *extraños* que no cumplen estos requisitos: buscan algo que los humanos no quieren cederles (por ejemplo, sus vidas), no consta que se les pueda satisfacer con sustituto alguno, y en consecuencia se busca con interés un modo de alejarlos violentamente sin ofrecerles ninguna contrapartida[1016].

Puesto que no llegan a dioses, son seres de un orden inferior. Esta inferioridad se interpreta a menudo como dependencia de aquellos que les sobrepasan en poder, y obediencia a los mismos[1017].

[1016] No obstante, en los conjuros contra Gelo encontraremos aún restos de la mentalidad religiosa, pactista, con el ofrecimiento de una víctima alternativa en la que cebarse (G24, G31). En este caso, la violencia intenta obligar al otro para que, viéndolas difíciles de cumplir, modifique sus exigencias. Significativamente, la víctima ofrecida no es propiedad de quien la ofrece, que con el trueque nada pierde de lo que es suyo: no cabe, pues, hablar de sacrificio *stricto sensu*.

[1017] Un caso particular es el de las estriges, que sin ser dioses, tampoco obedecen a dios alguno ni son consideradas démones. También Lamia y Mormo actúan por cuenta propia, y quizá por eso tampoco son integradas en este orden, siendo más bien *apariciones* o *mujeres* que han dejado de ser humanas. En el imaginario mesopotámico encontramos una situación intermedia similar en la caracterización de la demonesa Lamashtu, que pese a no ser una diosa en sentido estricto, «was above the common of 'evil' demons. Unlike such demons, who acted only on the commands of the gods, Lamaštu practised evil apparently for its own sake —and on her own inititiative» (Black y Green 1992 s.v. *Lamaštu*).

En los casos en que no es un mero sinónimo de *dios*, *divinidad* o *deidad*, *demon* (δαίμων, δαιμόνιον) es una palabra muy útil que sirve para diferenciar de los verdaderos dioses a esta segunda división de seres extra- o sobrehumanos. En ocasiones se pensará en ellos como familiares de segundo orden de los dioses, una rama menos poderosa pero procedente de la misma fuente extrahumana. Otras veces serán concebidos como extensiones, avatares o emanaciones de los dioses mismos. La relación de Empusa con Hécate, por ejemplo, permite ambas explicaciones (→E§27).

En Grecia, como en otras partes, algunos llegarán a creer que las almas de ciertos difuntos, en concreto aquellos que han muerto inadecuadamente (sin cumplir su ciclo vital de reproducción, los ἄωροι, y/o sin haber recibido los cuidados rituales que permiten entrar en el Hades), se convierten de hecho en démones (héroes, νεκυδαίμονες). Si intentan pasar por humanos, se estarán manifestando como *apariciones* o *simulacros*.

En cualquier caso, un rasgo diferencial de estos seres intermedios es que son intermediarios, emisarios o lacayos al servicio de un poder superior: cuando se trata de démones asociados al mundo de los muertos (guardianes de sus entradas, como la Empusa, o almas en pena que no pueden descansar en él), el liderazgo natural sobre ellos corresponde en Grecia a la diosa Hécate, que utilizará a estos servidores (πρόπολοι, ἔφοροι), integrantes de su séquito (κῶμος), para hacerse cargo de todos aquellos que, por actos de impureza (hacer lo que no se debe, entrar donde está prohibido: por ejemplo, bajar en vida al Hades), se sitúan temerariamente en el ámbito propio de la diosa.

Hécate, no obstante, como ser intermedio ella misma[1018], se presta a que algunos mortales ambiciosos crean poder usarla como mediadora, pasando del ruego religioso al mandato mágico, doblegando su voluntad para torcerla a la propia, como si el conocimiento de ciertas fórmulas mágicas y nombres secretos, cual árbol de la ciencia, los hubiera convertido en dioses capaces de someter a los démones. Para aquellos que creen haber entendido el verdadero funcionamiento del mundo, Hécate deja de ser una amenaza y se convierte en una aliada, poco más que una portera presta a abrir y cerrar las puertas que ellos deseen atravesar[1019].

Sin alcanzar tales extremos de endiosamiento, muchos magos creerán al menos tener cierta influencia ante Hécate, y capacidad para tomar el mando de aquellos ἄωροι que están bajo su jurisdicción, dirigiéndolos en su propio beneficio para hacer daño al enemigo o provocar mal de amores en la persona deseada.

[1018] Es muy antigua la vinculación de Hécate con Perséfone, como asistente y guía de la diosa. Sobre este aspecto servicial de Hécate v. Von Rudloff 1999: 63-7,100-2.
[1019] Sobre esta Hécate al servicio potencial de magos y teurgos v. Johnston 1990.

¿Llegan nuestros personajes a este grado de sumisión ante los brujos? Todo parece indicar que no, con un par de excepciones: Empusa aparece descrita en varias ocasiones como un demon subordinado a Hécate (→E§27 a→E§29), y un conjuro menciona a Onoscélide de forma ambigua, como si pudiera tratarse de una de las muchas armas con que un envidioso trata de herir (enfermar) a su enemigo (E50).

En definitiva, solo de Empusa podemos decir con certeza que se trata de un demon mediador. Tanto ella como Lamia y Gelo llegarán a ser consideradas demonios en el sentido cristiano del término: pero esa es una cuestión (y una caracterización) distinta, aunque genéticamente relacionada (→§10)[1020].

10. Diablos: espíritus impuros, ángeles caídos.

Lo que llamamos hoy Diablo o Demonio pudo ser, en su dia, un demon al servicio de una deidad superior, YHWH, el dios judío, para el que ejercía ciertas funciones desagradables pero necesarias: adversario que sale al paso de quienes yerran, fiscal acusador o detractor (Satán, διάβολος) de los hombres, cuyas faltas contra el Señor debía destacar ante este; tentador que ponía a prueba la sinceridad y profundidad de los sentimientos de lealtad y fe de los hombres respecto a Dios[1021]. No se trata, pues, de un principio contrario a Dios, sino de la manifestación hostil de este contra quienes le disgustan[1022]. Aunque el cambio en la visión del Demonio (y de los demonios) será profundo, aspectos de este rol subalterno permanecen, hoy mismo, vigentes: al torturar en el Infierno a los condenados, ¿qué hace Satán sino aplicarles el castigo sancionado por Dios?

A pesar de estos indicios insoslayables de sumisión, la concepcion cristiana hará del Demonio ante todo un rebelde contrario a la voluntad de Dios, que busca siempre hacer él mismo e inducir a hacer a los hombres lo que el Señor odia y condena, un obseso compulsivo al que solo el temor al castigo puede apartar de hacer el mal.

La doble tendencia a personalizar el Mal en un personaje único, de algún modo negativo o contrapeso del Dios único, y al mismo tiempo concebirlo como una furiosa Legión de incontables espíritus impuros se resolverá dialécticamente en un Demonio por antonomasia (del que Satán, Lucifer y Belcebú, entre otros, no serán sino distintos nombres) al mando de incontables demonios-démones, servidores de su voluntad, que

[1020] No obstante, Empusa tiene en común con Lamia, Gelo y las estriges un rasgo característicamente demónico: los humanos instruidos pueden defenderse de estos personajes recurriendo a sustancias, rituales y símbolos que tienen el poder de mantenerlos a distancia, o forzarlos a huir si ya están presentes.

[1021] También cabe considerar como démones, seres sobrenaturales subordinados a una deidad superior, a los ángeles en general.

[1022] En su estudio sobre Satán en el Antiguo Testamento, Riwkah Scharf hace notar con agudeza el paralelismo entre dos pasajes bíblicos referentes al censo realizado por el rey David: en *I Crónicas* 21:1 es Satán quien incita al monarca a llevarlo a cabo; pero en *II Samuel* 24.1 se nos dice que es «el furor de Yavé» quien obnubila al mortal. «Aquí Satanás es una personalidad autónoma, que, en una determinada función, *sustituye* a Yavé» (Scharf 1962: 138).

hacen el mal por propia inclinación, pero también en estricta obediencia a la autoridad competente.

Los personajes que nos ocupan, al ser malignos, no podían sino integrarse, *velis nolis*, en esta horda maléfica: algún texto dirá explícitamente que al atacar los hogares humanos Epactú (Gelo) obedece órdenes del Diablo (G39). Lo más común es que el texto haga explícita la fuerza que se ejerce para reducir a personajes de categorización difusa en el único departamento que el dualismo triunfante permitía. Así, San Martín de Braga (L46) explica la concepción pagana de las Lamias (como de otros muchos personajes) como deidades partiendo de que se trata de un engaño interesado: resulta que estas *apariciones*, estos *simulacros*, se fingían dioses, cuando en realidad eran solo demonios interesados en recibir la adulación de los hombres y corromperlos con sus regalos. La idea no es muy distinta a la que ya Apolonio de Tiana, proto-inquisidor, tenía sobre el tema (L31A = E12B).

Un obstáculo importante resta: Lamia, Empusa, Gelo, eran mujeres, o al menos hembras. ¿Cómo pueden entonces formar parte de un colectivo que, a partir de un momento, se declara oficialmente asexuado y se presenta siempre con el género o sexo no marcado (el masculino)? Los teólogos tendrán que hilar considerablemente fino para llegar a la única conclusión posible: la feminidad de estos seres es una más de sus apariencias engañosas. Si la adoptan es para mejor inducir al pecado a los varones lujuriosos; o, en otros casos, porque no pueden sustraerse a una tendencia natural que les hace mostrarse de forma acorde con su ámbito de acción: así dado que Gelo es un espíritu que anda siempre entre puérperas y comadronas, ¿no es normal que se presente falazmente similar a ellas, como sangrienta parodia de lo que nunca podrá llegar a ser?

La autoridad de santo Tomás impone en la Cristiandad latina la doctrina de que el mismo demonio puede manifestarse como íncubo masculino para seducir a las mujeres y como súcubo femenino para tentar a los varones (*Summa Theologica* I 51 artículo 3). Por ello, nunca se reconocerá oficialmente la existencia de demonios con nombre o apodo femenino, que se llamen Lilith, Lamia o Gelo. Por lo que a la Iglesia ortodoxa toca, nos encontraremos con autoridades eclesiásticas que niegan la existencia de Gelo y de cualquier otra demonesa, mientras al mismo tiempo no faltan sacerdotes rurales dispuestos a contentar a sus feligreses leyendo cuando haga falta una *Carta* o exorcismo contra ella (→G§18).

11. Apariciones e imágenes-simulacros.

Dada la resistencia que los hombres oponen a sus ataques, los démones o *extraños* que nos ocupan responderán con su propia estrategia: puesto que nadie querrá concederles lo que piden si se presentan como lo que realmente son, se fingirán seres humanos, y, lejos de exigir ofrendas, serán ellos quienes ofrezcan a los hombres cosas que estos desean (placer sexual, vino, viandas exquisitas, riquezas). A este tipo de fingidores se les llamará, con el tiempo, seductoras o seductores diabólicos: cuando lo

que ofrecen es algo que el donante tiene prohibido, se hablará de tentadores. Lamia y Empusa, tal como las concibe Filóstrato (más o menos intercambiables) son ejemplos claros de esta tipología, que fuera de Grecia ha dado personajes como Lilith o Lorelei.

Los griegos no tenían un término específico para estas seductoras diabólicas, pero a las criaturas *otras* que, con intención dolosa, no aparecían como lo que realmente eran las llamaban a menudo *apariciones* (φάσματα, φαντάσματα) o *imágenes* (εἴδωλα): este último término servía también para referirse a aquellos que, estando muertos, podían engañar a la vista al ofrecer una reproducción bastante exacta de lo que fuera antaño su cuerpo material.

Si los *extraños* pudieran mantener en todo momento y lugar la falsa apariencia humana que han adoptado, sería imposible combatirlos: por suerte para los humanos, hay siempre algo *otro*, inhumano, que no es posible disimular enteramente, y que un ojo avezado puede descubrir. Es el motivo que los folkloristas llaman «el Diablo descubierto por su rabo» (G 303 en el *Index* de Stith Thompson): y, en efecto, muchas veces es un rabo, o unos pies de ave, o una pata de bronce o de estiércol, el detalle delator que los embaucadores intentan esconder en vano. Apolonio de Tiana, por ejemplo, ni siquiera necesita ver a la novia de Menipo para saber lo que realmente es: le basta con mirar a Menipo mismo para detectar la huella reveladora (¿palidez exangüe?) que aquella ha dejado en él (L31A = E12B).

La limitación puede, pues, expresarse de muchas formas: tal vez el extraño logre adoptar una forma totalmente humana, pero solo durante un tiempo determinado, hasta que llega un momento de crisis en que (como en el caso de Melusina) ha de alejarse de la visión de los hombres para no descubrirse; puede que se la reconozca, como en el caso de la *VA* (L31A = E12B), por su efecto sobre los seres realmente humanos (o, por ejemplo, por la reacción de desconfianza que provocan en los animales domésticos, o su incapacidad para acercarse a ciertas sustancias o símbolos que los repelen inevitablemente, como el ajo o la cruz). Quizás su disfraz es válido para los más, pero hay ojos expertos (como los de Apolonio o un anónimo ζουδιάρης: →L§130, →L§132.2) que saben ver más allá de las apariencias.

El cuerpo híbrido, en parte humano, en parte animal (o inanimado), sirve, potencialmente, para la misma función (descubrir inoportunamente que hay más en el personaje de lo que este quiere mostrar), pero además expresa admirablemente el compromiso que la imaginación de lo *otro* supone: el híbrido está compuesto de elementos que son comunes en la experiencia (si no, sería inimaginable e indescriptible), pero dispuestos de un modo inusitado que contradice dicha experiencia. Esta disposición permite, como destacó Victor Turner, que el espectador reflexione sobre la naturaleza contraria o complementaria de las partes diversas que se le presentan unidas y enfrentadas: lo humano y lo animal, lo vivo y lo inanimado. Los monstruos son, así, buenos para pensar sobre lo que, por diariamente visto, suele escapar a la reflexión

(Turner 1980: 115-7).[1023] Además, trasmiten información sobre el orden jerárquico «natural» que esos elementos deben acatar: es anormal que un mismo ser tenga muslos de burra y hermosos senos de mujer, pero es totalmente conforme a norma que lo humano se sitúe por encima de lo animal y lo vivo sobre lo inerte. La interpretación simbólica de este tipo, cuando se hace consciente, resta a los monstruos capacidad aterradora: por eso no es extraño que la iniciación mistérica sea a la vez una victoria sobre el monstruo (en realidad, una victoria sobre el miedo provocado por la ignorancia literalista) y un aprendizaje simbólico sobre la cosmovisión de la tribu. Aquí, como en la victoria de Apolonio sobre la Empusa o en la κατάβασις del héroe al Hades, se trata de vencer a las apariencias comprendiendo lo que tienen de falso y la verdad que se oculta tras ellas.

12. Démones errantes *vs.* espíritus guardianes.

En una glosa enigmática por aislada, Hesiquio (M40L) define a las Mormonas (plural de Mormo) como «démones errantes» (πλάνητας δαίμονας). Pocas cosas más temibles que un ser sobrenatural maligno sin morada fija, que en cualquier momento puede acercarse al territorio de los hombres e intentar dañarles. En comparación con la angustia que produce la incertidumbre sobre la localización imprevisible de esa amenaza, el hecho de acotar el campo de acción de este tipo de seres en un territorio y lapso temporal delimitados supone siempre un relativo alivio[1024].

En griego bizantino y moderno se ha desarrollado una palabra, στοιχειό (< στοιχεῖον), para designar a los seres sobrenaturales agresivos contra los hombres que custodian un lugar determinado (una fuente, un arroyo, un río), a cualquier hora o en ciertos intervalos de tiempo en los que se considera desaconsejable la actividad fuera del hogar: el mediodía, el ocaso, la noche.

En ocasiones, contamos con un relato que explica este *status* de los démones como resultado de una acción mágica: στοιχειοῦν es, en los textos mágicos medievales,

[1023] Como escribe Imperio (2015), se puede considerar monstruosa a *ogni creatura dell'immaginazione in cui convergano, estremizzate, quelle polarità fondant della nostra simbolica antropologica, culturale e morale (umano/animale, mortale/immortale, maschile/femminile, bene/male, vittima/carnefice, normalità/deviazione).*

[1024] En la medida en la que se trate además de seres que fueron humanos, o desearían serlo, se experimenta vicariamente en ellos la angustia del sedentario que se imagina de repente sin hogar, sin posesiones ni familia, totalmente desorientado, en un mundo sin sentido, sin referencias. Sobre el espacio en que tiene lugar este movimiento sin rumbo, contamos con una pista importante. En el fr. 178 Sandbach, Plutarco establece un paralelismo entre la iniciación y el camino que sigue el alma tras la muerte, e indica que lo primero que se experimenta es πλάναι, es decir, la sensación de vagar sin rumbo; este vagar tiene lugar en la oscuridad, con la sospecha (falaz) de que no hay final. Puede que sea en este espacio donde, al igual que el alma, yerran las Mormonas (como también la Empusa), pues poco después el alma topa con un horror múltiple (τὰ δεινὰ πάντα) que Plutarco no describe, pero que provoca en quien topa con él estremecimiento, temblor, sudor y confusión. Que los démones errantes salgan al encuentro de las almas (o de los iniciandos) que también yerran (y los extravíen aún más, si cabe) encaja dentro de la lógica especular que une a las ogresas con sus víctimas: la madre que perdió a sus hijos hace que las demás madres los pierdan, la muerta mata, etc. Sobre el fr. , v. Bernabé 2015.

la acción de *encantar* un lugar, ligar a él un ser sobrenatural maligno, de modo que se convierta en morador fijo del mismo y ataque a quienes se acerquen inoportunamente (Delatte & Josserand 1934: 207-32).

En las tradiciones neohelénicas, Lamia aparece como στοιχειό de fuentes (→L§75), en las que se manifiesta a mediodía (→L§88) y durante la noche (→L§90), atrayendo enfermedades y otros daños sobre aquellos humanos que osan acercarse a tales horas a sus dominios (→L§120.9). Ya en el relato de Nicandro sobre la fiera Lamia-Síbaris (L28), la metamorfosis del monstruo al ser despeñado, el hecho de que se transforme en una fuente o arroyo que lleva su nombre, sugiere un primitivo στοιχειοῦν en el que la fuerza y el valor suplen con ventaja las fórmulas mágicas al uso (→L§62).

En las tradiciones vascas no hay un término análogo a στοιχειό, pero la caracterización de las lamias como guardianes de cuevas (→L§81) y arroyos (→L§74) es muy similar a la que hallamos en Grecia. San Martín de Braga (L46) nos dice que el vulgo llamaba lamias a los demonios que se manifestaban en los ríos, lo que sugiere que esta vinculación se remonta al menos a la Antigüedad tardía y se ha fortalecido en el folklore posterior.

Si bien hay textos que llegan a responsabilizar a Gelo, por ejemplo, de todas las desdichas que sufren los hombres (otorgándole poderes similares a los del Diablo mismo: →G§38.13), en general la tipología de los personajes les lleva a circunscribir sus ataques a circunstancias, lugares y momentos concretos, que son *críticos* o *cruciales* por sí mismos. Pensemos, por ejemplo, en la conciencia del riesgo que supone un alumbramiento (→L§117.1, →E§39.3, →G§38.1, →S§25.1); en la inquietud que produce esa hora clave en que el sol, tras alcanzar su máximo poder, comienza su declive, mientras desaparece momentáneamente la sombra que permite a distinguir a los vivos de los meros simulacros (→L§88, →E§38.1, →G§11.35, →G§32); o en el desazonante *status* ambiguo de un umbral o un cruce de caminos, lugar límite que no pertenece exactamente a ninguno de los espacios que une y separa, tierra de nadie (→L§84, →L§86, →E§28.11, →E§37.5, →G§13.6, →Ma§11, →M§10, →S§17). En general, la intranquilidad que produce algo que no se puede controlar, que se resiste a ser planificado y previsto o situado en coordenadas inequívocas, es el fermento idóneo para que el miedo tome la forma sofisticada de un ser híbrido e impuro que encarna cuanto de amenazante y dudoso siente el hombre en tal coyuntura.

Tales situaciones límite, limítrofes, extremas, tienen siempre algo de umbral, de *limen*: son, pues, liminares. Podemos hablar de un «guardián del Umbral» (→E§40.1), un demon al que es preciso enfrentarse, alejándolo con sustancias que tienen la capacidad natural (δύναμις) de repelerlo (→L§124, →E§51, →G§44, →S§27), amenazándolo con la violencia de uno mismo (→E§50.2) o de un Dios valedor que le supera en fuerza (→L§123, →E§50.3, →G§43), afrontándolo acaso como un ilusionista cuyo principal o

único poder reside en el miedo que es capaz de provocar con sus despliegues falaces (→L§64,E§36.3).

Todos los personajes que nos ocupan son, de un modo u otro, importunadores de este tipo, que hacen difíciles trances como la gestación y el parto (Lamia:→L§117.1, Gelo:→G§38.1), los primeros días o semanas del recién nacido (Lamia:→L§117.2, Empusa:→E§39.3, Gelo: →G§38.2, estriges: →S§25.1), la actividad de los que viajan o salen a realizar alguna tarea fuera de la población a mediodía o de noche (sobre todo si hay luna llena: Empusa:→E§38.2), la de quienes se acercan a terrenos que están *encantados* o protegidos por estos asustadores (→L§75 a→L§85, →L§132.2, →E§37). Cualquier zona peligrosa es, potencialmente, vestíbulo o puerta de acceso al reino de los muertos, cuyas fronteras patrulla Empusa (→E§37.1): algunas están además sobredeterminadas por constituir entradas al mundo subterráneo o brotar de él, como las cuevas, barrancos y fuentes donde encontramos a Lamia (→L§75, →L§77, →L§81) y a Onoscélide (→E§37.6).

Se trata, en definitiva, siempre de molestias puntuales, circunscritas a una circunstancia o a un cúmulo de ellas, que muchas veces no pasarán de una falsa alarma, pero otras veces resultarán peor de lo pensado: letales o capaces de dejar secuelas duraderas. El hombre prudente evita ponerse sin necesidad al alcance de los riesgos que estos personajes representan o ejemplifican. En ocasiones es sencillo hacerlo: basta con respetar las prohibiciones que desaconsejan acercarse importunamente a ciertos lugares (al menos a ciertas horas), con respetar el ciclo del sueño u obedecer sin rechistar a los mayores; pero otras veces el peligro viene asociado a momentos clave de la vida humana a los que es difícil o imposible sustraerse: nacer, reproducirse, criar hijos.

Dado que la angustia a la que se asocian estos personajes tiene en último término una motivación real, es razonable que su presencia venga a menudo a reforzar la necesaria prudencia y cautela, permitiendo así evitar riesgos innecesarios; pero no lo es menos que en un momento dado la necesidad de valor y arrojo ante una desgracia insoportable tome la forma de un combate heroico contra la Lamia-dragón que atemoriza a toda una comunidad (→L§30), o se materialice en un virulento exorcismo con el que se intentará arrojar fuera de la habitación de la parturienta al demon que ha hecho ya acto de presencia, provocando la fiebre, la hemorragia y el miedo (→G§45). Aun quienes, como el Menipo de *VA* (L31A = E12B), se han arrojado irreflexivamente a un peligro del que no son conscientes, tendrán a veces una mano salvadora capaz de enfrentarse al demon en su terreno y recuperar para el rebaño a la oveja descarriada (→L§130, →E§53.1). Se trata, después de todo, no de dioses a los que haya que aplacar a cualquier precio, sino de démones de poder limitado contra los que es posible la resistencia[1025].

13. Mujeres (madres frustradas, falsas novias, mujerzuelas, brujas, viragos y vejestorios).

[1025] Al anular el sacrificio humano que se ofrecía a Lamia (→L§117.4) o Mania (→MA§4), el héroe (→L§131.1) (o astuto legislador: →MA§4), está negándoles de hecho el *status* de divinidad de primer orden, reduciéndolas a démones a los que es posible vencer o engañar.

A pesar de que su aspecto y su forma de obrar hacen de ellas criaturas anómalas, que se apartan de lo que es propio de los seres humanos, los personajes que nos ocupan son a menudo parcialmente humanoides, o pueden adoptar temporalmente una apariencia totalmente antropomorfa (→§13.1). En algunos casos, fueron otrora mujeres normales (→§13.2). Incluso cuando tienen en apariencia poco o nada de humano, siempre se tenderá a ver en ellas una imagen deformada de la feminidad humana (→§13.3). Por otra parte, a veces se suscitará la duda de si algunas mujeres aparentemente normales de la comunidad no serán en realidad ogresas (→§13.4).

13.1. Mujeres a medias o a ratos.

La condición deficientemente humana de los personajes viene expresada a menudo visualmente mediante la presencia simultánea en su cuerpo de rasgos humanos y animales (e incluso inanimados), o bien por medio de la alternancia entre dos o más apariencias, una totalmente antropomorfa y otra (u otras) monstruosa. En ambos casos, al tomar elementos de órdenes excluyentes (hibridismo), o situarse alternativamente en uno y en otro (metamorfosis), se hace imposible clasificar en ninguno de ellos a la criatura[1026].

13.2. Mujeres que dejaron de serlo.

La capacidad metamórfica tiende a presentar las condiciones (apariencias) humana e inhumana como dos posiciones de un mecanismo, infinitamente reversibles: la leyenda etiológica, en cambio, las presenta como etapas de un recorrido que, sin vuelta de hoja, parte de lo normal para desembocar en la excepción monstruosa. En el mito líbico, Lamia comienza siendo una mujer relativamente común, a la que singularizan su extraordinaria belleza (→L§43) y su condición de reina (→L§25). Su contacto con dos personajes de un orden superior (Zeus: →L§109 y Hera: →L§128), que hubiera podido exaltarla al hacerla madre de semidioses, termina provocando, por el contrario, su descenso a la condición animal, su bestialización, como consecuencia directa de su fracaso como madre (→L§37). Tal como nos presenta Dión de Prusa (L17B) el mito líbico, Lamia ha progresado alarmantemente por este camino: ha perdido incluso su individualidad y su nombre. Reducida a una horda de indistintas fieras anónimas, es incapaz de hablar (→L§61)[1027] y solo conserva de su condición humana su bello rostro y los atrayentes senos (→L§49.2). Ni siquiera sus manos son ya humanas (→L§40).

[1026] Un caso interesante de hibridismo es la leyenda etiológica sobre Onoscélide (E6, E7A), según la cual su padre fue el joven Aristónimo y su madre una burra (→E§39.1): resultado de la unión *contra naturam* de dos especies incompatibles, no puede decirse que la ogresa pertenezca íntegramente a ninguna de las dos (→E§31).

[1027] En contraste con este ejemplo, en el que llega a negárseles a las ogresas el uso mismo de la palabra, rasgo humano por excelencia, otras muchas veces aparecerán como hábiles oradoras, que utilizan con astucia el verbo para seducir a sus víctimas y ocultar sus verdaderas intenciones.

Aunque la leyenda etiológica sobre Mormo nos ha llegado en forma drásticamente abreviada, el sentido de la transformación es el mismo: Mormo, en principio una mujer común (→M§6.1), fracasa como madre (al actuar, por razón desconocida, como asesina de sus propios hijos: →M§12) y a continuación ejerce un poder animal o sobrenatural: sale volando de la ciudad donde vivía, para (presumiblemente) pasar a ser un demon errante, un monstruo que (por lo que nos cuenta Erina: M10) cambia constantemente de apariencia, sin aparecer nunca, que sepamos, como antropomorfa (→M§9.3). Su semblante se imaginaba como la caricatura exagerada de un rostro humano: podemos considerar que, en cierto modo, la retratan las máscaras trágicas y cómicas que algunos se ponían para hacerse pasar por ella (→M§5.1).

Lamia y Mormo pierden en vida la condición de seres humanos como consecuencia de su fracaso como reproductoras (→L§111.1, →M§12): sus hijos mueren, por mano propia y ajena, y ellas abandonan la comunidad de los hombres para pasar a ser enemigas irreconciliables, inmortales al parecer, de la especie a la que una vez pertenecieron. La leyenda temprana sobre Gelo presenta un cuadro muy similar, con la única diferencia de que el fracaso como reproductora supone la muerte del personaje, que perece mientras da a luz: a partir de ese momento, es su espectro o imagen, al que suponemos antropomorfo, quien actúa contra los hombres, procurando que otras mujeres mueran como ella, y que sus hijos no sobrevivan (→G§15).

No es tipológicamente relevante que el fracaso como madres implique la muerte o no del personaje[1028]: la conversión en ánima airada (→G§15), en monstruo híbrido (L§45.5) o en criatura bestial (→L§37) supone en cualquier caso la pérdida de la condición humana, y abre un camino inquietante: las oyentes del mito se encuentran ante personajes que comienzan siendo como ellas, y terminan siendo criaturas monstruosas. Se les muestra, pues, un camino del que mantenerse alejadas: las ogresas no están tan lejanas de la humanidad como para que cualquier mujer no corra el riesgo de volverse como ellas.

13.3. Las ogresas, metáfora de las *malas mujeres*.

Aparecen, así, como modelos de lo que una mujer no debe ser: infértil (→L§111.1, →G§15), mala madre (→L§14.2), envidiosa (→L§112, →G§27.3), defectos que abren la puerta de salida de la condición humana. El sendero no siempre aparece trazado con tanta claridad: a veces las ogresas aparecen como seres inhumanos que nunca fueron otra cosa, aunque estén interesados en aparecer como antropomorfos (→L§69, →E§31). No es preciso que hayan sido humanas en algún momento para constituir un ejemplo extremo, una imagen amplificada y deformada de ciertos defectos o imperfecciones cotidianos que afean la condición femenina. Dicho de otro modo: entre los rasgos bestiales, monstruosos, de las ogresas y los vicios o defectos de las mujeres de

[1028] Como sabemos por los casos de Lamia y Mormo, no siempre se produce tal muerte, por lo que resulta desacertado el intento de Johnston (2000) de agrupar a todos los personajes que nos ocupan como ἄωραι, muertas prematuras.

carne y hueso (envidia, deseos de agresión, incapacidad para ser una buena madre) puede darse simplemente una correspondencia analógica, sin necesidad de que la fealdad o bestialidad interior termine modificando drásticamente la apariencia exterior. Se puede ser *mala mujer* sin por ello perder bruscamente la condición humana (→L§14.2): se puede parecer una mujer normal por fuera y ser por dentro un monstruo, una ogresa (L80). Por ello se puede llamar *lamias* (→L§14), por ejemplo, a mujeres desnaturalizadas como la esposa de la que se queja un marido en Menandro, implacable y dura en el trato con su pareja y sus hijos (L6); a las envidiosas hermanas de Psique (L21B); a las viejas comadres repulsivas que murmuran contra Poliziano (L80); o a las brujas de las que se dice que sacrifican niños al Diablo, envidian la prosperidad de sus vecinos y arruinan las cosechas (→L§14.5). Por lo mismo, son figuradamente Yaludes o Yeludes las viejas que intentan provocar un aborto (→G§6).

13.4. Mujeres que son en realidad ogresas.

La inhumanidad, en fin, es algo que muchas ogresas pueden ocultar con cierto éxito, al menos por un tiempo: de ahí que la Novia de Corinto logre pasar por humana ante Menipo (L31A = E12B), y hasta ocupar un espacio dentro de la ciudad como una ciudadana más (aunque ese espacio sea, reveladoramente, marginal: un suburbio: →L§69.2, →E§37.4). Es común que las lamias salgan al encuentro de los hombres (→L§71), fingiéndose mujeres comunes, y bailen o tengan contacto amoroso con ellos (→L§117.3, →E§35), llegando incluso a concertar un matrimonio que jamás puede consumarse satisfactoriamente (→L§132.3). La presencia dentro de la comunidad de estriges o lamias que pasan ante todos por seres humanos llegará a convertirse con el tiempo en una verdadera obsesión paranoica, posibilitando la caza de brujas (→L§28, →G§9).

Entre las mujeres, cuatro grupos resultarán sospechosamente similares a las ogresas, llegando a ser tomadas en ocasiones como disfraz de las mismas: prostitutas, brujas, viragos y ancianas.

Las prostitutas recuerdan a las ogresas porque practican el sexo infértil, ocasión de goce para los hombres, pero también de remordimiento y potenciales peligros (enfermedades venéreas, ruina del patrimonio familiar dilapidado compulsivamente): se las imagina a menudo como seductoras diabólicas, y se les aplican apodos que subrayan su parecido con las ogresas (Lamia, Equidna, Esfinge...: →L§11.2). En sentido inverso, cuando las ogresas se presentan como seductoras parecen, precisamente, heteras (→§21.2).

Las brujas se prestan también ejemplarmente a la confusión con las ogresas: muchas veces se las considera, como a estas, infanticidas, que matan por medio del mal de ojo o de algún conjuro. A menudo la ira popular se vuelve contra ellas, pues constituyen un adversario tangible del que vengarse por la pérdida de seres queridos, el quebranto de la propia salud o la ruina de ganados, cosechas y negocios. Otras veces se

contratan sus servicios para que eviten y deshagan estos mismos males, o se les paga para que actúen contra algún enemigo o rival. Frente a las ogresas propiamente dichas, las brujas tienen, pues, esta doble "ventaja": se las puede atrapar y castigar, y se las puede también utilizar para alejar de uno el mal o hacerlo recaer sobre otros. Su ámbito de acción es el mismo de las ogresas: la fertilidad de los seres humanos y de los animales y vegetales domésticos (→L§28, →S§9).

Viragos, hembras metafóricamente *fálicas*, dominantes, que disputan al hombre la autoridad sobre la familia o la iniciativa en las relaciones sexuales, son también ejemplo de *malas mujeres*, y se las puede ver reflejadas en esa Lamia con falo y testículos, marimacho más bien que andrógina, de la comedia y la cerámica atenienses (→L§41). El fragmento de Menandro (→L§6) en el que un marido se queja de estar casado con una mujer *lamia*, heredera de grandes bienes, que hace y deshace en su casa y trata a todos con altivez pertenece a este mismo contexto (→L§14.2).

Por último, las viejas son mujeres que han perdido la capacidad reproductora, la fertilidad, y que por eso mismo son objeto de temor: se piensa, por ejemplo, que su mirada, cargada de miasmas que la menstruación ya no mengua, puede dañar a los bebés (Jacquart y Thomasset 1985: 71-2). Se teme su envidia, su mal de ojo, sus murmuraciones, la persistencia en ellas del deseo sexual (dirigido hacia jovencitos cuyos favores compran con dinero o intentan conseguir con la fuerza: →E§35; cf. la Vieja del *Pluto* aristofánico). Metafórica o literalmente, se dirá que ciertas viejas son brujas, lamias (L8B, L75), Empusas (E2A), Yaludes (→G§17): en definitiva, enemigas de la fertilidad y solo aparentemente humanas.

13.5. Conclusión.

Por el hecho de constituir un paradigma negativo de la feminidad, las ogresas son objeto de lo que podríamos llamar un doble vínculo: no pueden ser verdaderamente humanas, pues encarnan aquello que es contrario a la condición femenina; pero tampoco pueden ser enteramente inhumanas, pues han de ser capaces de intentar actuar como madres y novias, aunque que ese intento esté condenado de antemano al fracaso. Tienden a aparecer, pues, como una imagen deformada o invertida de la mujer ideal o común, algo a la vez cercano y lejano de la condición humana.[1029] El movimiento de transformación, reversible o no, expresa esta tensión irresoluble.

14. Fieras y alimañas.

Desde época prehistórica, ciertos animales son explotados por el hombre y se integran, como animales domésticos, dentro la comunidad humana: como sustento esencial de sus dueños, asnos, cabras, corderos o vacas, lo mismo que los árboles frutales, son objeto de las asechanzas de las ogresas, que perjudican su fertilidad, los roban o aniquilan (→L§117.5, →G§39.1). Más de una vez, el cuerpo híbrido de nuestros

[1029] Como escribe Imperio (2015), optando por la paradoja, *se tratta di donne che non sono donne.*

personajes incluirá miembros de este tipo de animales: patas de burra o de gallina, cascos equinos (→L§46.1, →E§33.5). Más raramente, tomarán la forma íntegra de uno de estos animales en el curso de sus metamorfosis (→E§28.1, →G§23).

La relación sugiere que, del mismo modo que una mujer infértil o marimacho podía llegar a parecer a los ojos de sus vecinos menos caritativos una auténtica ogresa, o podía convertirse en una llegado el momento, los animales domésticos que enfermaban y dejaban de ser útiles, potenciales trasmisores de enfermedades a otros de su especie o a los propios humanos, se consideraban a veces poseídos por estas criaturas malignas, o sustituidos (como los bebés enfermizos) por una de ellas, que había tomado su forma para acercarse de este modo a los hombres que quería dañar (→G§23.4).

Por otra parte, fuera del terreno acondicionado por los seres humanos merodeaban animales salvajes, agresivos para con el hombre, que se acercaban más de una vez a las poblaciones a capturar y devorar reses, dañar cultivos e incluso cobrarse vidas humanas; o que simplemente estaban dispuestas a defender su territorio de intrusos bípedos. La analogía entre estas alimañas y las ogresas salta a la vista, y llegado el caso podía fácilmente saltar de comparación a metáfora, hasta convertirse en identidad: algunas de estas fieras podían ser en realidad importunadoras sobrenaturales; o quizá dichas importunadoras no eran sino un tipo muy especial de animal salvaje, el más mortífero de todos. La aparición de una lechuza o un murciélago podía suponer la *visión* de una estrige (→S§11); se decía que la inhóspita Libia, además de leones, criaba feroces manadas de lamias (→L§40). También en ciertos tiburones se veía, como sabemos, a verdaderas lamias voraces (→L§29). Aunque pueda parecer humana, los ojos entrenados de Apolonio distinguen en la Novia de Corinto una serpiente (L31A = E12B; →E§28.2).

El griego θηρία sirve con frecuencia para señalar este carácter bestial, ni humano ni divino, de las ogresas (→L§31, →E§30). No se trata, en cualquier caso, de fieras comunes, pues los rasgos aterradores de estas aparecen en las criaturas que nos ocupan prodigiosamente exagerados, o agravados por la presencia de otros que desbordan la naturaleza animal: no solo son insoportablemente fétidas, de un tamaño descomunal (→§18), con fauces capaces de devorar a un hombre entero, sino que además poseen alas (→L§34, →E§33.6, →S§15.1), o un cuerpo híbrido cuya mitad superior es humana (→§20). A veces cambian de forma, adoptando a su gusto apariencias plenamente humanas, íntegramente animales o mixtas (→L§63). El dios Dioniso llega a encontrar a una de ellas donde ningún ser vivo, animal o humano, se aventura: en los umbrales del reino de los muertos (E2B; →E§37.1, →E§40.1).

15. Monstruos.

Cuando un personaje se muestra tan refractario a dejarse reducir (no es propiamente humano, pero tampoco deja de serlo por completo; puede llamársele fiera, pero posee rasgos humanos o sobrenaturales que no son propios de un mero animal), si no se desea entrar en el territorio de lo sobrenatural, no queda más remedio que constatar la presencia de una anomalía, de un prodigio: un τέρας o *monstrum*.

La palabra latina puede funcionar como adjetivo: así, se nos dice en un determinado momento que lamia *monstrum animal est* (L73): un animal portentoso. Portento, anomalía: la biografía de nuestros personajes (cuando la tienen) está siempre marcada por un suceso excepcional (el amor de Zeus: →L§109 y la ira de Hera: →L§111, →L§128; el asesinato de sus propios hijos: →L§94.4, →L§111.1, →M§6.1; la muerte durante el parto: →G§15) que los aparta de lo que es norma en la especie humana y los convierte en un caso digno de atención, perplejidad y temor: mujeres monstruosas... o monstruos que una vez fueron mujeres.

El monstruo resulta, así, un desvío, que obliga a reconsiderar los límites de una categoría y, al tiempo que los transgrede, ayuda a subrayarlos. Como un nómada, recorre los estados reconocibles sin detenerse definitivamente en ninguno: si una historia determinada puede presentar el recorrido como inequívoco, con un principio y un final (por ejemplo: Lamia es una mujer que termina convertida en fiera), la consideración de las demás historias sobre el mismo personaje obliga a reconocer que ese es solo uno de los muchos trayectos posibles de una pieza incómoda y errante.

Como todo elemento originariamente negativo, el monstruo (aquel que no es como los demás de su especie, y por tanto no debe ser contado dentro de ella; pero tampoco puede sin más promocionar o descender a otra distinta, a la que nunca pertenecerá sino como advenedizo) puede acabar convirtiéndose (domesticándose si se quiere) en una clase más, una suerte de cajón de sastre al que van a parar los descartes de las demás categorías. Sumar individuos a los que solo une su desclasamiento o inclasificabilidad puede ser en principio tan artificioso como sumar peras y manzanas: pero una vez establecido un rasgo común, aunque sea negativo, se abre la puerta a la abstracción de las discordancias. Los monstruos pueden, así, no solo formar una parada heterogénea de malformaciones variopintas, sino constituirse en excepción prevista, con la que se cuenta: de entre todas las niñas, se acepta por ejemplo con resignación que un número indeterminable se convertirán en monstruos de este tipo, en razón del día de su nacimiento, por ser (o haberse quedado) mancas o cojas o por morir sin descendencia (González Terriza 2002a: 179-80).

Nada tiene de casual que la creencia en *changelings* o cambiones (niños monstruosos que las ogresas dejan en las cunas de los hombres, llevándose a cabo los niños realmente humanos) haya servido con frecuencia como modelo explicativo del nacimiento de niños que hoy llamaríamos minusválidos o, ayer, subnormales (Ashliman 1997 y 1998). En relación con crímenes como los cometidos por Mormo (infanticidio de los propios hijos: →M§6.1), o del mero desapego hacia su parentela (como el demostrado por la rica heredera a la que su marido llama por ello *lamia*: →L§14.2), hablamos aún hoy de «madres *desnaturalizadas*», de comportamientos *contra naturam*. La homosexualidad, o la mera tendencia al desvío del rol sexual culturalmente establecido (afeminamiento del varón o, como en el caso de la Lamia cómica, virilización de la hembra), fue durante mucho tiempo procesada simbólicamente como *inversión* (→L§41).

Estas querencias metafóricas dan fe de la persistencia y utilidad del concepto del

monstruo como ser humano (o animal) anómalo, antinatural: en el límite, un negativo, imagen invertida o antiparadigma de la categoría natural que transgrede; pero en general lo suficientemente similar aún a una o varias categorías como para que las diferencias resalten, eficazmente, frente a las semejanzas. El monstruo no es meramente anormal, sino al tiempo subnormal (incapacitado para procrear o criar, para hablar...) y supranormal (dotado de una fuerza, atractivo, ferocidad, etc., muy superior a la de los hombres y animales normales).

La anomalía puede afectar solo al comportamiento, a la dimensión ética y psicológica, como en el caso de la mujer (presumiblemente Lamia) que, según Aristóteles (L5A), hallaba placer *contra naturam* en desventrar a las embarazadas y devorar los fetos (→L§117.1); o puede manifestarse visiblemente. Como veremos a continuación, toma formas muy diversas, aunque reductibles a tres categorías principales: exceso o defecto (→§18), confusión entre dos categorías mutuamente excluyentes (→§19) e inversión de los patrones que definen la normalidad (→§20).

CAPÍTULO III
SEXO

16. Feminidad anómala.

Las historias sobre seres humanos que, a causa de su fracaso como progenitores, se convierten en monstruos envidiosos que atacan a las embarazadas y/o a los niños son bien conocidas en muchas culturas: su protagonista es casi siempre femenina, aunque no falten excepciones aisladas, como esta breve semblanza del Cortasebos extremeño, recogida en Montijo (Badajoz):

> espíritu imaginario inventado para asustar. Este era el fantasma de un agricultor que no tenía hijos y que se llevaba a los niños, ya que él nunca los tuvo. Salía a las 12 de la noche, que era la hora en la que salían los espíritus (*Cocoweb* s.v. *Sacamantecas*).

En la cultura griega y romana, este tipo de personajes es, hasta donde sabemos, siempre femenino: sin embargo, su infertilidad abre la puerta a una serie de anomalías que los apartan de las mujeres comunes para situarlos en el terreno de lo monstruoso. Algunos de esos rasgos inquietantes tienen que ver con la identidad sexual misma: en el terreno psicológico, las ogresas pueden aparecer, por ejemplo, como madres desnaturalizadas, capaces de matar a sus propios hijos (Mormo: →M§6.1). En un fragmento cómico de Menandro (L6), un marido se queja de que su mujer, incapaz de mostrar afecto alguno por sus hijos y por él mismo, es una verdadera Lamia (→L§14.2). Las lamias del folklore vasco son incapaces de parir adecuadamente, por lo que deben buscar la ayuda de mujeres de verdad que sean sus comadronas (→L§70.2). Esta feminidad deficiente puede hacerse más obvia y afectar al cuerpo mismo de las ogresas: aunque sean seductoras diabólicas que incitan al hombre al coito, en realidad carecen por completo de órganos genitales (las lamias o fieras libias: →L§40) o son marimachos velludos dotados de falo y testículos (la Lamia cómica: →L§41).

CAPÍTULO IV
CARACTERIZACIÓN.

17. Generalidades.

La imaginación de las ogresas parece regida por unos pocos principios relativamente simples, susceptibles sin embargo de una gran variedad de aplicaciones. Básicamente, su cuerpo y su comportamiento son similares a los de una mujer o al de un animal, pero presentan anomalías que obligan a considerarlos monstruosos. En curiosa correspondencia con el simbolismo trino propio de Hécate y su entorno, dichas anomalías caen dentro de tres campos: exageración o defecto (→§18), liminaridad (→§19) e inversión (→§20). Dicho de otro modo: las ogresas aparecen como super-mujeres o super-alimañas (pero también como mujeres o fieras defectuosas), son una cosa y su contraria y hacen las cosas al revés de lo que es común.

La exageración o defecto afectan a parámetros como la altura (→§18.1), el número de miembros (→§18.2), la velocidad y la fuerza (→§18.3), la belleza (→§18.4), la inteligencia (→§18.5) y la laboriosidad (→§18.6). La liminaridad, desafío al principio de identidad (→§19.1) que se manifiesta a través del hibridismo y metamorfosis (→§19.2), supone una oscilación entre categorías mutuamente excluyentes: material e inmaterial (→§19.3); animado e inerte (→§19.4); humano y animal (→§19.5); femenino y masculino (→§19.6); luminoso y oscuro (→§19.7); grato e ingrato a los sentidos (→§19.8). La inversión se manifiesta en la posición cabeza abajo del cuerpo (→§20.1), la alteración del ciclo de actividad y reposo (→§20.2), la confusión de lo digestivo con lo sexual (→§20.3) la sexualidad letal e infecunda (→§20.4) y la figura de la contra-madre que devora y envenena en vez de nutrir (→§20.5).

Junto a esta triple manipulación de lo animal y humano (exagerado, confundido e invertido), encontramos también elementos tomados sin manipulación de uno y otro campo. Cuando el cuerpo de las ogresas es humanoide, lo hallamos a menudo cubierto y rodeado de elementos significativos (→§21): vestidos (→§21.1, →§21.2 y §21.3), cosméticos (→§21.4), útiles de belleza (espejo, peine: →§21.5) o utensilios propios de las labores domésticas (rueca: →§21.6). Por otra parte, en sus cuerpos y actitudes se concentra cuanto el hombre considera desagradable en la naturaleza y en sí mismo (→§22): tanto lo que ofende y agrede a los sentidos (fetidez, suciedad e impureza: →§22.1, sangre y fuego: →§22.2, oscuridad: →§22.3) como lo que resulta moralmente desagradable (voracidad: →§22.4, lujuria y desvergüenza: →§22.5, crueldad: →§22.6, irracionalidad: →§22.7, curiosidad malsana: →§22.8, envidia: →§22.9, falsía: →§22.10 y cualquier otro tipo de maldad concebible: →§22.11).

18. Desmesuradas y defectuosas.

18.1. Pasarse o no llegar: gigantes y enanas.

Un modo sencillo de marcar la inhumanidad de ogresas por lo demás antropomorfas es dotarlas de una talla exageradamente grande o pequeña. Así, a las lamias se las imagina a menudo como *mujeres altas* (lo que puede entenderse como un signo de incongruente virilidad: →§16) (→L§47.1), pero también, ocasionalmente, como diminutas (→L§47.2).

En ocasiones, la desmesura se circunscribe a una parte del cuerpo: en especial, los senos, que se nos presentan alguna vez como extremadamente proporcionados y atractivos (→L§49.2), pero suelen ser más bien enormes mamas que las ogresas tienen que echarse a la espalda para poder caminar, y con las cuales ahogan a sus víctimas (→L§49.1, →G§19.11, →S§14.3). La leche venenosa que portan expresa perfectamente su carácter de madres perversas, convertidas en asesinas de los niños en vez de cuidadoras y nodrizas (→§20.5; →G§38.2, →S§26.2; cf.→L§32).

Cuando la ogresa se presenta como teriomorfa, también es común que su gran tamaño la diferencie de los animales normales: de Lamia-Síbaris se nos dice que era un θηρίον ὑπερφυές: →L§30; también son descomunales las lamias o lamnas marinas (→L§29).

18.2. Miembros de menos o de más.

Otra anomalía basada en la exageración o reducción de características del cuerpo humano es la falta o multiplicación de ciertas partes del cuerpo. Este desequilibrio, capaz por sí solo de marcar el cuerpo como monstruoso, se combina a menudo con el hibridismo (→§19.2). Confirmando lo que Gilbert Durand denomina *dominante postural* de la imaginación (Durand 1981: 42-3), las partes que presentan mengua tienden a ser las superiores (ausencia de una mano, en el caso de la lamia llamada Manca: →L§46.1), mientras que las supernumerarias son las extremidades inferiores (tres o más patas de Lamia en el folklore neohelénico: →L§46.2).

Constituye una llamativa excepción a este principio la cojera o monosandalismo atribuido a la Empusa. En este caso, es el hemisferio inferior el defectivo (→E§33.2). No está claro que la visión de Empusa como monópoda sea previa al esfuerzo docto por proporcionar al nombre una etimología comprensible, probablemente errónea (no conservamos ninguna narración en que Empusa sea monópoda: siempre tiene al menos dos patas, aunque heterogéneas) (→E§10.1, →E§11.2). En cualquier caso, lo que Ginzburg (1991: 193) llama *asimetría ambulatoria* es una característica bien atestiguada de los personajes sobrenaturales relacionados con el mundo de los muertos, entre los que se cuenta la Empusa (→E§33.2). Dicha asimetría puede venir marcada tanto por la cojera

(como en el caso de la ogresa colombiana Patasola o el castellano Diablillo Cojuelo) como por la presencia de varias patas heterogéneas.

En un par de casos, la ogresa (Empusa, Onoscélide) se presenta como cabeza sin cuerpo (→E§33.1). La ausencia de cuerpo debe probablemente entenderse desde la idea de que el principio vital consciente reside en la cabeza, de modo que esta puede separarse temporalmente del tronco cada noche, o desgajarse definitivamente tras la muerte, y recorrer volando el mundo, llevando consigo la desgracia y la muerte (como en el caso de las Umitas del folklore sudamericano y del penanggalan malayo: →E§33.1). La cabeza de la Gorgona, omnipresente como recurso apotropaico, y la identificación de las ogresas con las máscaras deformes cómicas o trágicas (→M§5.1) abonaban en el mundo antiguo esta imaginación de cabezas malignas sin cuerpo.

18.3. Batiendo récords: fuerza y velocidad.

Otro aspecto en que las ogresas, en particular las lamias, muestran lo colosal de su naturaleza es en su descomunal fortaleza (→L§57) y rapidez (→L§58). En su descripción de las fieras libias, Dión (L17B) señala que estas vencen al hombre recurriendo al engaño, pero a las demás fieras las doblegan por medio de la fuerza (ἀλκή); están dotadas además de una enorme velocidad, que hace imposible el que sus presas escapen vivas. Los enciclopedistas medievales, como Tomás de Cantimpré, creían a las lamias capaces de desarraigar con sus potentes brazos árboles enteros (L76).

Así, las lamias no solo tienen una fuerza y velocidad animales impropias de las hembras humanas, sino que sobrepasan a las propias fieras en estas cualidades: doblemente desmesuradas, se sitúan en el ámbito de lo excesivo, de lo ὑπερφυές, por utilizar el término con que Antonino Liberal define a Lamia (L28).

18.4. Belleza y fealdad extremas; atracción y repulsión.

Hablando acerca de quienes se ven hermosos en sueños, el oniromante del siglo II d. C. Artemidoro escribe lo siguiente:

> Ἀγαθὸν δὲ ἐπίσης πᾶσιν ἐτήρησα τὸ κάλλος καὶ τὴν τοῦ σώματος εὐφυΐαν καὶ τὴν ἰσχύν, ὅταν μὴ ὑπὲρ ἄνθρωπον ᾖ ταῦτα, ἐπεὶ τό γε ὑπερβαλλόντως καλὸν εἶναι δοκεῖν ἢ εὐπρεπῆ ἢ ἰσχυρὸν ἐπίσης τῷ αἰσχρὸν εἶναι δοκεῖν ἢ παραλελύσθαι ἢ μὴ ἰσχύειν ἀποβαίνει. ἃ δὴ πάντα θάνατον μὲν τοῖς νοσοῦσιν ἀπραγίαν δὲ καὶ μακρονοσίαν τοῖς ἐρρωμένοις σημαίνει.
>
> *He observado que la belleza, la distinción corporal y el vigor son cualidades positivas para todos por igual, con tal de que no superen la naturaleza humana, pues soñar que se es hermoso, elegante o fuerte más allá de los límites de nuestra condición*

resultará igual que tener la visión de que se es feo, paralítico o enteco. Precisamente todo esto se traduce en la muerte para quien está enfermo, y en inactividad y en larga dolencia para los sanos (Artemid. I 50).

En el imaginario onírico se confirma, pues, el refrán castellano: *los extremos se tocan*. Dicho de otro modo, los contrarios no solo no se excluyen, sino que se implican, llegando a resultar equivalentes[1030].

En la caracterización de las ogresas hemos señalado ya algunos rasgos que obedecen a esta misma alternancia de contrarios: son, según el caso, diminutas o gigantescas (→§18.1), tienen patas de menos o de más (→§18.2). Comparadas con las mujeres comunes, resultan a la vez infra- y sobrehumanas.

Por lo que al polo atracción / repulsión toca, algunas ogresas son inequívocamente repulsivas sin más (Gelo: →G§19, estriges: →S§12; Mormo: →M§3.5; Mania: →Ma§7 y→Ma§8); pero dos de ellas, Lamia y Empusa, como corresponde al tipo de la *seductora diabólica*, adoptan también en este punto la *coincidentia oppositorum* propia de los sueños: son a la vez beldades y adefesios, o lo son *a las veces*, como cara y cruz de una misma moneda o principio y fin de un proceso (→L§43 y→L§44, →E§32). Si intentamos integrar las apariencias diversas de una y otra ogresa, nos vemos forzados a aceptar que, en afortunada frase de Pilar Pedraza (1991: 262), esta vez *la Bella es la Bestia*.

Los textos nos ofrecen un interesante racimo de evidencias en uno y otro sentido. Dión de Prusa nos dice que el rostro de las fieras libias era εὐειδοῦς γυναικός, y su busto algo tan hermoso (πολύ τι κάλλιστα) que ninguna doncella mortal podría enorgullecerse de uno igual ni podría artista alguno reproducirlo con justicia (L17B). Alfonso X describe a las lamias como *muy fermosas mugieres* (*General e gran estoria* 4). Haymo de Halberstadt dice que tienen *faciem totumque corpus perpulchrum* (L59A). Una tradición vasca describe a una lamia como *una mujer hermosa, más hermosa que las cristianas de esta tierra* (Erkoreka 1978b: 88). No puede sorprendernos, en fin, que en la Grecia moderna se diga de las mujeres hermosas, como piropo, que caminan como lamias, pues es proverbial el bello cuerpo (ὡραῖο κορμί) de estas (Πολίτης 1904: nº 805).[1031]

Por su parte, la Empusa que Dioniso y Jantias encuentran en el Hades parece en una de sus transformaciones una mujer ὡραιοτάτη , «de lo más en sazón» (E2B). En la

[1030] Un caso célebre de este tipo de equivalencia metafórica de contrarios es la que el mismo Artemidoro (II 26) establece entre el oro, riqueza por antonomasia, y el excremento, detritus ínfimo. En «El carácter y el erotismo anal», de 1908, escribe Freud: «Realmente en todos aquellos casos en los que dominan o perduran las formas arcaicas del pensamiento, en las civilizaciones antiguas, los mitos, las fábulas, la superstición, el pensamiento inconsciente, el sueño y la neurosis, aparece el dinero estrechamente relacionado con la inmundicia. El oro que el diablo regala a sus protegidos se transforma luego en estiércol. Y el diablo no es, ciertamente, sino la personificación de la vida instintiva reprimida e inconsciente. La superstición que relaciona el descubrimiento de tesoros ocultos con la defecación, y la figura folclórica del "cagaducados", son generalmente conocidas. Ya en las antiguas leyendas babilónicas es el oro el estiércol del infierno» (Freud 1908: 1356-7).

[1031] Gracias al *Dizionario della lingua italiana* de Tommaseo (versión en la Red: http://www.tommaseobellini.it/, s.v. *Lammia*), podemos añadir a esta serie un piropo deun personaje de Bocaccio, que se refiere con estas palabras a una joven beldad: *Egli è una giovane quaggiù, che è più bella che una lammia.*

historia que la hace hija de un hombre y una burra, Onoscélide es una κόρη εὐειδεστάτη (E6, E7A). La Novia de Corinto καλή ἐφαίνετο y como tal se define especularmente ante su amado al ofrecerle su compañía: βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ (L31A = E12B). Las *mujeres marinas* de Luciano son καλαὶ πᾶσαι καὶ νεανίδες (E11B). La Onoscélide del *Testamento de Salomón* presenta una μορφή περικαλλής y tiene δέμας γυναικὸς εὐχρώτου (E16). Se llamaba, en fin, «hija de Onoscélide», como piropo, ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων (E43; →E§14).

La abundancia de términos superlativos (**πολύ**, κάλλ**ιστα**, ***muy*** *fermosas*, ***per****pulchrum*, ὡραιο**τάτη,** εὐειδεσ**τάτη**, **περι**καλλής) y la comparación explícita (***más*** *hermosas* ***que*** *las cristianas de esta tierra* —ninguna doncella podría tener su busto, ningún artista hacer justicia a su belleza) no dejan duda de la voluntad hiperbólica: Lamia y Empusa son *supermujeres*: insuperablemente bellas (καλαί, *pulchrae, fermosas*) y en sazón (νεανίδες, ὡραῖαι). Por desgracia, lo que en ellas destaca es solo forma (μορφή, εἶδος), epidermis (χρώς), faz (*facies*), cuerpo (*corpus*, κορμί): apariencia (φαίνειν), en suma, que proyectan hacia arriba para tratar de ocultar una parte inferior animal que delata su condición infra- o extrahumana (→§20), o que solo supone una (la más falaz) de sus manifestaciones.

Una vez se hace visible el conjunto o desaparece completamente, como un velo, su apariencia antropomorfa, la valoración cambia radicalmente de signo: Lamia es proverbialmente horrenda, y de ahí el refrán griego, paralelo al castellano *Más feo que Picio*: Λαμίας δυσμορφότερος (L79). Sus muchas y variopintas patas la afean grandemente, suponen μιὰ μεγάλη ἀσχημάδα (Πολίτης 1904: nº 805). Empusa, por su parte, es κακὴ τὸ εἶδος y φοβερὰ τοῖς βλέπουσι (E33F), un monstruo sanguinolento, flamígero y desmembrado (→E§32.1) cuyo nombre, aplicado a los seres humanos, supone un grave insulto (→E§12, →E§13). No es imprescindible (aunque a veces se dé) la oposición entre una apariencia falaz y una sustancia verdadera, inmaterial, que permanece oculta: es la misma forma exterior (μορφή, εἶδος, σχῆμα) la que tan pronto aparece bella como desfigurada (**δυσ**μορφός), sin armonía (**ἄ**σχημος), maligna (κακή) y temible (φοβερά).

La causa de este balance desolador es la asimetría entre lo que las ogresas tienen de humano (la parte superior del cuerpo; o bien una sola de entre sus formas o avatares) y lo que tienen de bestial y/o demoníaco (la parte inferior del cuerpo; o bien, con excepción de una sola, todas sus demás manifestaciones) (→§20). Si su estrategia como *seductoras diabólicas* está en mostrar lo primero y ocultar lo segundo, la del narrador que las describe pasa por conducir nuestra vista desde el cuerpo luminoso hasta la tiniebla que, inevitablemente, lo envuelve y devora.

El relato cobra, así, valor disuasorio y aterrador: como las ogresas mismas, pretende asustarnos para hacernos prudentes ante un peligro imaginario que puede entenderse como formulación cifrada de un riesgo muy real: aceptar como bueno lo que solo se cuida de parecerlo para encontrarnos sin defensas en el momento de su ataque inesperado. Algunas cosas son «demasiado buenas para ser ciertas». Como afirma el refranero español, «quien busca pan de trastrigo, busca su propio castigo».

Sin embargo, no somos ni más ni menos modernos o retorcidos que los griegos del período helenístico por el hecho de percibir fatalmente que este tipo de lección moralista tiene una vuelta de hoja, un subproducto inesperado: del mismo modo que los cuentos de terror, aun concebidos como refuerzo negativo de ciertas conductas, proporcionan a sus oyentes una experiencia turbiamente placentera que poco o nada tiene de moralizante, también las *seductoras diabólicas*, pese a desvelarse espantosas, siguen ejerciendo esa atracción que, al decir de Jane Ellen Harrison, ejercen todos los objetos sobre los que recae un tabú, como un cadáver (Harrison 1962: 10) —o, para un niño, el enchufe donde se le prohíbe meter los dedos. Solo este atractivo enfermizo, *morboso* o pecaminoso, puede explicar que una hetera ateniense asumiera con orgullo el apodo Lamia, juzgando que con tal *nombre artístico*, lejos de alejar a posibles clientes, los atraería (→L§11.2). Si a menudo se juzga necesario prohibirnos, por ser eventualmente nocivo a largo plazo, algo que nos es grato de forma inmediata, es prácticamente inevitable que ese mecanismo nos predisponga a sospechar que todo aquello que se nos prohíbe ha de tener algo de agradable y atrayente[1032].

Tanto lo moralizante como lo morboso combinan en definitiva, como las ogresas, señales contradictorias de atracción y repulsión. La lección amarga exige una *fermosa cobertura* que la haga paladeable, y desde ese punto de vista su estrategia no es distinta a la de una seductora diabólica que nos sabe incapaces de aceptarla (o al menos muy renuentes) si se nos presenta sin disfraz[1033]. Por su parte, lo morboso consigue que nos sintamos atraídos hacia lo repulsivo, bien deformando nuestra imagen, de modo que nos veamos a nosotros mismos como el héroe que, contra todo pronóstico, confía en salir indemne del peligro prometido y obtener el tesoro oculto que este custodiaba (hacer lo prohibido y, burlando hábilmente el castigo, paladear la impunidad); o bien tratando de despertar en nosotros al masoquista que, atraído al territorio perverso de lo paradójico, se desdobla especularmente en enemigo de sí mismo y se complace en dañarse[1034].

El balanceo de personajes como Lamia y Empusa entre lo atractivo y su contrario favorece, en definitiva, la exploración simbólica de una tensión inherente a toda sociedad: la que se da entre represión (sí pero no: discurso moralizante) y transgresión (no pero sí: morbosidad[1035]).

18.5. Sabihondas y bobas.

De entre las ogresas, Aco (si realmente debemos contarla entre ellas) es la más señalada como proverbialmente estúpida: los chascarrillos cómicos que conservamos hacen de ella un correlato bastante fiel de nuestro moderno Abundio (o del anónimo *lepero* a cuya cuenta corren en España tantos chistes). En relación con Aco, nos

[1032] Para un desarrollo afín v. García Calvo (1996: 276-85): ante la imposición social de un orden contrario a razón en el que «lo malo» (el trabajo, el sacrificio, el castigo, la represión del deseo, etc.) «es bueno» y «lo bueno» (el placer, el libre pensamiento) «es malo», los sujetos a tal (des)orden terminan deduciendo erradamente que todo cuanto está prohibido ha de ser bueno, desarrollando lo que él denomina «la libidinosidad segunda, el gusto de hacer mal y de sufrir».

[1033] La expresión es del Marqués de Santillana, quien en su *Prohemio e carta* define la poesía como «un fingimiento de cosas útiles, cubiertas de una fermosa cobertura». La visión de la literatura moralizante como *píldora dorada* es un tópico de venerable antigüedad.

[1034] Parecido desdoblamiento se da en el suicida que, juez, verdugo y víctima, se condena a muerte y ejecuta.

[1035] Recordemos que Aristóteles recurre a Lamia precisamente para ejemplificar la atracción *contra naturam*, morbosa, que puede producir en una sensibilidad enfermiza aquello que es repulsivo por naturaleza; en su caso, abrir el vientre de las embarazadas y devorar los fetos (L5A; →L§36).

encontramos a Maco, figura enigmática de la que solo sabemos que ella y Lamo (¿Lamia?) eran ἐνεαὶ, τουτέστι βαρέως νοοῦσαι (L3D-1; →L§8.12). Las lamias neohelénicas y vascas confirman este diagnóstico: no saben barrer (→L§67.1), cuecen el pan al revés (echándolo al horno antes de calentar este: →L§67.2), limpian el horno con los pechos o con la lengua en vez de con un paño (→L§67.3) y dan paja al perro y huesos a los caballos (→L§67.4). Se dejan engañar fácilmente por cualquier héroe medianamente astuto, como por ejemplo aquel supuesto Hijo del Rayo que amenaza a una de ellas con fulminarla (→L§68), y no saben dar a luz ni cuidar a sus hijos, a los que a menudo pierden (→L§70).

En cambio, de otras ogresas (en particular de Gelo, llamada Σοφωτάτη: →G§11.49 y de las estriges: →S§16.2) se nos enfatiza que *saben demasiado*, aunque su sabiduría, por decirlo con las palabras del Nuevo Testamento (*Sant.* 3. 15), no es la divina que viene del cielo, sino una «terrestre, mortal y demónica», falsa y limitada. *Sagae*, sabias, era una metonimia común para referirse a las brujas (→S§16.2). *Saber* tiene, en este contexto, connotaciones negativas. En realidad, tanto las hechiceras como las ogresas son, más que sabias, *sabihondas*, *enteradillas* o *listillas* que saben de más, *plus sciae*, como llama Trimalción a las estriges (S9A): su curiosidad enfermiza (→§22.8) las ha hecho conocedoras inmejorables de todo aquello que sería mejor ignorar, como las flaquezas humanas y los remedios que permanecen al margen de la medicina oficial. Su saber es, pues, una forma de desmesura.

La antítesis entre la sabiduría celeste y la ctónica es también una oposición de género, varón/hembra. La mujer sabia que interroga desafiante a los varones (al modo de la Reina de Saba o la esfinge), verdadera πεῖρα σοφῶν, «prueba de sabios» (→E§27.4) se aparta de la feminidad socialmente sancionada, y tiende a caer en el ámbito de lo monstruoso. En el enfrentamiento que mantienen con Onoscélide y Empusa, Salomón y Apolonio encarnan la sabiduría verdadera de la que habla el texto bíblico, por oposición al saber demoníaco de las ogresas. En vano Empusa pretende confundir la situación afirmando que son los filósofos los que siempre desbarran (L31A = E12B: ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας): si es cierto que precisamente en esta capacidad para pasajeramente *darles la vuelta* a las cosas consiste su sabiduría aparente, sofística, también cabe decir que en eso mismo, en hacerlas al revés en vez de *a derechas*, estriba su incurable necedad.

18.6. Supermujeres que no saben barrer.

La doble dirección hacia el exceso y el defecto en la caracterización de las ogresas se hace, por último, evidente en la forma en que las lamias afrontan las tareas domésticas consideradas como propias de su sexo. No hay en esto punto medio: o son, como ya hemos mencionado (→§18.5) incapaces de barrer (→L§67.1), cocer el pan (→L§67.2), limpiar el horno (→L§67.3), alimentar a sus animales domésticos (→L§67.4) y criar a sus hijos (→L§70) correctamente, convirtiéndose así en modelos negativos de lo

que una muchacha debe aprender a realizar esmeradamente, o por el contrario son hilanderas y lavanderas de una pulcritud incansable (→L§66, →§21.6), obsesionadas por mantenerse siempre hermosas y limpias (→§21.4, →§21.5).

La paradoja no es tanta si consideramos que el acicalamiento compulsivo, síntoma de vanidad, puede convivir con una despreocupación total respecto a la vivienda y la familia que dependen de sus labores; y que, en los casos en que las lamias son laboriosas hilanderas y lavanderas, invierten no obstante el patrón de conducta femenino al realizar estas tareas durante la noche (o a mediodía). De hecho, lo constante e interminable tanto del acicalamiento de sí mismas como de la limpieza de sus enseres sugiere la naturaleza de los castigos infernales, o la rutina de las almas en pena que no pueden dejar este mundo y deben proseguir la tarea que nunca concluyeron en vida.

18.7. Ciegas insomnes.

Quien se siente en peligro tiende a atribuir al enemigo que lo acecha una suerte de omnipresencia todopoderosa: por si acaso, es mejor pecar de precavidos y pensar que puede colarse por cualquier fallo de nuestras defensas, percibir cualquier ruido que lo alerte, esconderse en cualquier rincón. El carácter insomne de Lamia, condenada por Hera a permanecer siempre despierta, encaja bien con esta imaginación paranoica, según la cual el mal nunca descansa. También Gelo puede actuar en cualquier hora del día o de la noche: nos lo dejan claro las listas de sus nombres, alguna de las cuales llega a enumerar todos los momentos de la jornada, los días y los meses (→G§11.24). La ogresa es a la vez matutina, vespertina, nocturna. Ni la luz del mediodía ni la oscuridad de la noche le impiden hallar el camino más recto hacia sus víctimas (→§35).

Sin límites, la angustia que provoca saberse siempre en peligro terminaría siendo insoportable y contraproducente. El alivio, necesario, llega por varios caminos: por una parte, la comedia o el drama satírico que colocan al monstruo en una casilla delimitada (el escenario) de donde no puede salir a dañarnos, y en la que es posible darle su merecido sin contemplaciones. Por otra, las historias tradicionales de héroes y monstruos (sean mitos, leyendas o cuentos populares), en el transcurso de las cuales se revela en algún momento que la criatura maligna, que parecía en un primer momento invencible y todopoderosa, tiene en realidad un punto débil.

Esta debilidad del monstruo tiene muchas veces que ver con su limitada inteligencia (→§18.5). En las tradiciones neohelénicas sobre lamias, es la credulidad y abierta bobería de estas (compatible con una notable malicia) lo que permite al héroe engañarlas. No es, sin embargo, la única posibilidad. Cabe que, pese a su apariencia de perpetua disponibilidad, también las ogresas necesiten hacer un breve descanso. El héroe, que se sabe inferior en fuerza, esperará ese momento en que el enemigo baja la guardia para escapar de su vigilancia, robarle su tesoro más preciado o asestarle un golpe mortal.

Como hemos visto, la historia de Lamia, tal como la contó el historiador Duris de Samos (L3C-1), atribuía a esta un insomnio angustioso (→L§111.2), durante el cual la perseguía sin descanso el recuerdo de sus hijos muertos (→L§111.1; un motivo que volvemos a encontrar en las tradiciones sobre la Llorona mexicana, una madre espectral que busca día y noche a sus hijos, olvidando que ella misma los ahogó)[1036]. Sin embargo, el antiguo amante de Lamia, Zeus, aunque no puede o desea levantar la maldición que Hera ha enviado contra la muchacha, la suaviza otorgando a la que fue princesa la capacidad de quitarse los ojos y dejarlos en una escudilla, descansando por un rato de la visión o idea fija que la corroe (→L§114.1)[1037]. Este sustituto sobrenatural del sueño (que algunos han confundido con el sueño mismo: →L§114.4[1038]) deja a la ogresa libre de preocupaciones, pero también expuesta a cualquier ataque.

Por desgracia, no conservamos ninguna historia en la que un narrador, anónimo o culto, aproveche debidamente esta debilidad de Lamia; pero no parece arriesgado suponer que, efectivamente, las hubo. Aprovechando la mención de Tertuliano de unas «torres de Lamia» (L34), algunos han imaginado (*si non è vero, è ben trovato*) un *folk-tale* a lo Hänsel y Gretel en el que la ogresa rapta a uno o varios niños, atrayéndolos o adormeciéndoles con su canto, y se los lleva a su morada, una torre ruinosa y siniestra, con la intención de devorarlos[1039]. Una vez en casa, la anfitriona se saca los ojos y descansa; momento que aprovecha su prisionero para robarle sus ojos (del mismo modo que Perseo le arrebata a las Greas el único del que disponen) y huir con ellos[1040]. Aunque Lamia saliera en su persecución (¿apoyándose quizá en el famoso bastón que menciona Crates, L2A: σκυτάλην ἔχουσ᾽?), no sería difícil burlar a un contrincante ciego[1041]. De hecho, es probable que los sátiros u otros enemigos de Lamia la sorprendieran durante su ceguera temporal, aprovechando su ventaja para capturarla y darle su merecido (aunque la ogresa, al parecer, recurriera entonces a su última y nada desdeñable arma, un terrible cuesco: ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο –L3A–)[1042].

[1036] Sobre la Llorona, v. Garcia Kraul y Beatty 1988, Arora 1997, Perez 2008 y Spinoso Arcocha 2012.

[1037] El motivo aparece recogido en el *Motif-Index* de Thompson con el número F 541.11: *Removable eyes*.

[1038] Sobre este punto v. González Terriza 1997a: 229-34. Cusumano (2006: 226) acierta al vincular este descanso con el ὕπνος ἄυπνος del Filoctetes de Sófocles (v. 847).

[1039] Así Friedländer (1921: 92-3): «Mediante su canto la ogresa podía quizá en el cuento griego atraer a los niños extraviados hasta su castillo, y su ceguera les facilitaba después la huida. Para perseguirlos debía, naturalmente, colocarse de nuevo los ojos». Siguiendo una sugerencia de Bolte y Polívka (1931-2: IV 46), Scobie (1983: 25) imagina una historia del tipo de *Rapunzel* (AaTh 310: «La doncella en la torre»), en la que Lamia rapta a una joven y la encierra en una torre, de la que su víctima consigue escapar. En el folklore neohelénico encontramos, en efecto, un cuento de este tipo protagonizado por Lamia, *La princesa encantada o La torre mágica*: una lamia (*lámnissa*) rapta a una princesa y la encierra en su torre mágica, donde duerme cuarenta días y cuarenta noches hasta que un hijo del rey la libera (Schmidt 1871: 76-79).

[1040] En *La esposa bruja*, un relato tradicional mexicano, encontramos un planteamiento similar, en que se aprovecha el momento en que las brujas se quitan los ojos para derrotarlas: un hombre alojado en casa de una mujer y su madre, que son en realidad brujas, ve cómo estas entran en la cocina, se sacan los ojos y los entierran bajo las piedras del fogón. Después, salen volando. El hombre encuentra los ojos de la joven y los quema. Cuando esta vuelve, queda ciega, y su marido (que ya sospechaba de ella: por eso había enviado a la casa a aquel hombre, sirviente suyo, para averiguar la verdad) la quema viva (Scheffler 1991: 99-103).

[1041] Edmonds (1957: I 161) sugiere que Lamia sale a buscar los ojos que le han robado, apoyándose en un bastón para compensar la ceguera.

[1042] En el lécito que representa a una mujer monstruosa, quizá Lamia, torturada por varios sátiros (→L§39),

Cuando encajamos a nuestro gusto las piezas de este puzzle incompleto podemos, desde luego, errar gravemente. Peor aún, mientras no aparezcan nuevas evidencias, resulta imposible falsar estas propuestas. Pienso, sin embargo, que hay que reconocer a esta línea de especulación sus virtudes: no solo es fiel a lo que sabemos sobre el personaje (que, aunque insatisfactorio, no es poco), sino que encaja con las reglas del género y sigue el patrón por el que aparecen cortadas muchas tradiciones (mejor atestiguadas) sobre personajes similares.

La alternancia entre el demasiado y el demasiado poco que hemos localizado como *leit motiv* en la caracterización de las ogresas se resume, en este caso, en una afirmación matizada: hay que estar siempre alerta, porque Lamia y compañía pueden atacarnos en cualquier momento (sobrepasan la actividad de cualquier enemigo mortal, común); pero también es posible sorprenderlas en un momento de debilidad en que están inermes, expuestas sin defensa a un posible ataque. Por más que lo desee, la malévola Gelo no podrá entrar en una casa protegida por el conjuro que enumera sus nombres; tampoco Lamia podrá ver quién se acerca o se aleja cuando sus ojos reposan vulnerables y tentadores en una escudilla, ni Empusa osará acercarse donde un amuleto de cierto tipo de jaspe (→E§51.2) emite sus señales invisibles para todos, menos para ella y los de su calaña (un caso de hiperestesia dolorosa o visión *excesiva*: bien quisiera el espectro poder anestesiarse, dejar de percibir tales señales que limitan su poder).

19. Liminaridad.

19.1. Ni sí ni no ni lo contrario.

En flagrante contradicción del principio lógico que impide a una cosa ser a la vez algo y su contrario, A y no-A, las ogresas aparecen dibujadas como compuestas de elementos incompatibles entre sí (hibridismo) o capaces de moverse con rapidez de un extremo a otro, pasando de una apariencia humanoide a otra animal o inanimada (metamorfosis). En Filóstrato, esta inconstancia o insustancialidad llega a expresarse con un lenguaje que recuerda a Heráclito: todas las apariencias creadas por la Novia de Corinto deben considerarse como los jardines infernales de Tántalo, que *siendo, no son* (ὄντες οὐκ εἰσι: L31A = E12B). Cuando la Empusa se aparece bajo la luz de la luna a Apolonio y su séquito, se nos dice que *se volvía ora esto ora aquello*, sin ser ni lo uno ni lo otro: τὸ δεῖνα γινομένη καὶ το δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι (E12A)[1043].

Beardsley (1922: 75) quiso ver reflejado este aspecto de la caracterización de Lamia: «The woman on the vase seems distinctly to have empty eye sockets, which probably accounts for her helplessness at the hand of the satyrs».

[1043] Cf. formulaciones características de Heráclito, como esta: πάντα ταὐτά καὶ οὐ τὰ αὐτά. — εἶναι τι καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν ἐστι καὶ οὐ ταὐτό (fr. 62 García Calvo = A7 + C1,5 D-K).

19.2. Hibridismo y metamorfosis.

Al tratarse de seres que hacen de la transgresión categorial seña paradójica de identidad (→§19.1), es lógico que la imaginación de sus cuerpos los presente como criaturas impuras, que aglomeran o alternan elementos mutuamente excluyentes en el orden natural. Las categorías incompatibles que encontramos combinadas son, en primer lugar, lo animado y lo inanimado (cuerpos antropomorfos que presentan, sin embargo, algunos miembros o fluidos inorgánicos: →§19.4); dentro de lo animado, encontramos una convivencia tensa de lo humano y lo animal (→§19.5).

Como señala Johnston (1995a: 363), la capacidad para cambiar de forma puede y debe considerarse como una variante diacrónica del hibridismo: en uno y otro caso se nos fuerza a considerar que el cuerpo de la criatura presenta, en distintas partes o en distintos momentos, elementos que corresponden a dos τάξα incompatibles entre sí. Ambos, son, pues, casos de *liminaridad*, que imposibilitan la categorización segura de la criatura que los presenta.

19.3. Materia-apariencia.

> *El terror es la carencia de un rostro a la hora de arrancar las máscaras* (Panero 1976: contraportada).

Por realista que sea la imagen de un vaso, no podemos bebérnosla. Lo aparente, según lección platónica, es aquello que en realidad no es (Albiac 1995: 64). Lo desconcertante de relatos como el de *La novia de Corinto* (L31A = E12B) es que nos colocan ante la paradoja de un vaso ilusorio del que *sí* es posible beber: tanto la Novia de Corinto como la mansión en la que vive con Menipo y todos los objetos y viandas lujosos que en ella se encuentran no son, como demuestra Apolonio al refutarlos, sino mera apariencia de materia (ὕλης δόξα) y no materia verdadera. Sin embargo, las apariencias o ilusiones son capaces de complacer el paladar y calmar el apetito de los comensales que asisten a la boda, y la propia novia, no siendo realmente *material* sino puro φάσμα, puede mantener relaciones sexuales con Menipo y (de no haberlo impedido el filósofo) se habría comido su carne y bebido su sangre.

Esta paradoja (algo inmaterial capaz de actuar como si fuera verdadera materia) va a unida a otras dos: si cada una de las formas que adopta es mera apariencia, ¿se impone considerar que la ogresa es en realidad informe, que carece de rostro alguno? Y si no es otra cosa que falsedad, si carece de verdadera sustancia, ¿cómo es posible que viva y actúe, que de algún modo *sea*?

Las ogresas y los relatos que protagonizan son, así, radicalmente ambiguos: si bien tienen como objetivo enseñar a diferenciar lo real de lo aparente, al mismo tiempo están mostrando que algo puede ser mera apariencia privada de realidad y sin embargo actuar *realmente*, interactuar con aquello que sí es real. Introducidas como sujeto o tema

del discurso, el predicado que las proclama falsas no puede anular *a posteriori* la patente de existencia que el relato mismo las otorga. Esta *falsedumbre cierta* o *certeza falsa* constituye la manifestación más abstracta y asombrosa de su condición liminar.

19.4. Animado-inerte.

El cuerpo de las ogresas presenta a menudo incrustaciones anómalas de materias inanimadas: la Empusa aristofánica tiene una pata de boñiga (→E§33.4) y otra de bronce (→E§33.3). Las lamias neohelénicas heredan esta última, que viene a sumarse a otras heterogéneas (→L§46.1), y además toman a veces la forma de un toldo (→L§63.3) o tienen cabellos de agua (→L§48.3). Por su parte, la Gelo de los conjuros bizantinos, además de convertirse en partícula de polvo (→G§22.1) y manifestarse como polvareda (→G§22.2) o *mal aire* (→G§13.2), tiene a veces fuego en los ojos (→G§19.4) y lo expulsa por la boca (→G§19.7), vierte pez por las narices (→G§19.6) y tiene manos o uñas de hierro (→G§19.12, →G§19.13). De modo similar, las estriges ovidianas tienen garfios a guisa de uñas (→S§15.2).

Los materiales reunidos por la imaginación proceden en este caso de dos campos bien definidos: lo muy duro y lo muy blando. De un lado, metales innobles y pesados, de resonancias fúnebres (bronce y hierro); del otro, sustancias pegajosas y fétidas, miasmas impuros (pez, excremento). El bronce aparece en el hemisferio inferior, remarcando su carácter ctónico y estéril[1044]; el hierro aparece en las manos y uñas, que para las ogresas son ante todo armas, mazas pesadas que golpean o cuchillas que rasgan la carne tierna de sus víctimas[1045]. Al hacer de las uñas afiladas de las estriges verdaderos garfios, la metáfora deviene teratología: un movimiento en el mismo sentido convierte en pez o excremento las mucosidades y legañas de la inmunda Gelo (del mismo modo que trueca en sierpes los cabellos de Medusa).

A veces, el cuerpo de la ogresa retrocede por el eje metafórico, resolviéndose en elementos básicos esencialmente informes: los cabellos sueltos de la Lamia se confunden (como los de Ofelia) con el agua de la que emergen, con los charcos y remolinos llamados *lamae* (→L§5.4, →L§8.10) y con las fuentes, ríos o mares en los que habita (→L§18.2, →L§72, →L§74, →L§75); el brillo de los ojos y el aliento fétido de Gelo se convierten (como en el caso de los dragones) en fuego. Lejos de oponerse, en este contexto ambas sustancias coinciden en su propósito: amenazar a la víctima con la disolución de su cuerpo.

[1044] La pata de *caca de vaca* remarca, por su parte, el carácter digestivo del hemisferio inferior: aquello que debe ser expulsado del cuerpo constituye aquí una parte necrosada e infecciosa del mismo.
[1045] El simbolismo de ambos metales es, por lo demás, coincidente, por lo que probablemente deba buscarse la clave de su alternancia en la cronología relativa de los testimonios. La referencia al bronce aparece en Aristófanes, en una época (siglo V a.C.) en la que la construcción de instrumentos cotidianos con este material era corriente. Las referencias al hierro son más tardías, propias de una época, la medieval, en que su uso se había extendido enormemente.

Los otros dos elementos, tierra y aire, adquieren también eventual protagonismo: Gelo se convierte en tierra (arena, polvo) para entrar en la torre de Meletine (→G§22.1); y en algunos conjuros la demonesa actúa como polvareda, torbellino de aire (→G§22.2) que dispersa la mies (→G§40.2), o es concebida como ἀῦρα, un *mal aire*, una brisa maligna, que provoca ataques y contagia enfermedades (→G§13.2)

En todos los casos, aquello que es potencialmente peligroso en la naturaleza misma (incendios, inundaciones, maremotos, remolinos, tormentas, vendavales...) se torna aterrador al atribuirle una voluntad maligna, o quedar subordinado a ella.

19.5. Humano-animal.

> —Anda —le dice—, villano,
> que me dejas descubierta;
> que mi padre era pastor
> y mi madre fue una yegua;
> que mi padre comía pan
> y mi madre pacía yerba.
> (*Romance de la Serrana de la Vera*; Barcia Mendo 2002: 24).

Las ogresas capaces de metamorfosis tienden a tomar a menudo formas animales: se presentan así en forma de perro (→L§63.2, →E§28.5, →G§23.12), vaca (→E§28.3), mosca (→G§23.1), serpiente u otro tipo de reptil (→G§23.2, →G§23.3), cuadrúpedo (→G§23.4; cf.→M§9.2), ratón (→G§23.5), murciélago (→G§23.6; cf.→S§8.3), pez (→G§23.7), golondrina (→G§23.8), gorrión (→G§23.9; cf.→S§10.1) u osa (→§23.11). A otras se las concibe primariamente como enteramente animales, como a las estriges (→S§8) o a Lamia-Síbaris, dragón *avant la lettre* (→L§30). Las Empusas guardan tras su apariencia humana una serpiente (→E§28.2), la lamia neohelénica lleva a sus víctimas a un tronco hueco habitado por víboras (Πολίτης 1871: 196-7; →L§78), y Gelo aparece en una ocasión ceñida (como Hécate Soterraña) por sierpes (→G§19.10). Metafóricamente, se llama estrige al jabalí (→S§10.1) o lamias a ciertos tiburones voraces (→L§29). En sentido inverso, se nos dice que las lamias parecen leopardos (L48, L50).

Con no menor frecuencia, el cuerpo estático de la ogresa se hace emblema de la tensión entre lo humano y lo animal: conviven en un todo incongruente una mitad inferior animal y otra superior humana. Buena parte de los animales que sirven de epifanía metamórfica a ciertas ogresas o se asocian metafóricamente a ellas reaparecen en este otro rol: encontramos lamias con cuerpo y boca inferior (vaginal) de serpiente (→L§45.1); con cola y escamas de pez (→L§45.4) o con cuerpo y plumas de ave (→L§45.5). Otros animales, menos inquietantes *a priori*, prestan también su cuerpo y extremidades inferiores a las ogresas: hallamos así patas de burra (→L§45.2, →E§33.5), de caballo (→L§45.3), o incluso de cabra, pato o gallina (→L§45.6).

Los animales elegidos son a menudo de una gran riqueza connotativa, y van desde las alimañas peligrosas (serpientes venenosas: →L§45.1, aves de rapiña: →L§45.5, →S§8.1; cf. los tiburones: →L§29, jabalíes: →S§10.2 y leopardos: L48, L50) hasta los cuadrúpedos que sirven de montura, dan leche, acompañan al hombre o le sirven de alimento (burra: →L§45.2, →E§33.5, yegua: →L§45.3, cabra: →L§45.6; cf. vaca: →E§28.3 y perra: →L§63.2, →E§28.5, →E§29.2), pasando por las aves de corral (gallina: →L§45.6) y los animales comestibles que viven en el agua (peces: →L§45.4, pato: →L§45.6).

Si las fieras salvajes vienen a ser un doblete *real* de las ogresas (→§14), los animales domésticos, semintegrados en la comunidad humana, se constituyen a menudo en víctimas de las ogresas, que buscan quitarle al hombre su sustento: en un animal enfermo podía agazaparse en realidad una de estas *extrañas*, que había invadido el cuerpo de la res o la había suplantado, tomando transitoriamente su forma (→G§23.4).

Siendo, por otra parte, una presencia habitual en su entorno, burras, yeguas, cabras, vacas y gallinas constituyen un buen término de comparación para los humanos, que se complacen tanto en constatarse esencialmente distintos como en hallarse en ocasiones metafóricamente similares: si el poeta arcaico Semónides nos habla de la mujer-burra y de otras hembras animalísticas, aún hoy en castellano oímos decir de alguien que está *como una cabra* o es *una cabra loca*, que nos asombra su *burricie* o que es *más puta que las gallinas*. Estupidez, locura y lujuria son rasgos asociados de forma tópica a este tipo de animales: sátiros, hipo- y onocentauros, y el mismo Diablo concebido al modo de Pan, presentan, como también nuestras ogresas, rasgos que muestran a las claras *de qué pie cojean*. Estas patas chocantes sirven a menudo para desenmascarar a la seductora diabólica, que pretende pasar por humana ocultando bajo una larga falda las extremidades inferiores (motivo de «el Diablo descubierto por su rabo», G 303 en el *Index* de Stith Thompson).

19.6. Mujer-hombre.

Ya nos hemos detenido brevemente en la feminidad anómala de estos personajes, en especial de Lamia (→§16). Recuperemos ahora un aspecto concreto de esta anomalía: en parte, lo que hace monstruosas a las ogresas es que no se comportan como mujeres, sino como hombres: llevan la iniciativa de las relaciones sexuales que establecen, son más fuertes que sus parejas y las aventajan en edad y experiencia. Dotarlas de testículos, como parece hacer Aristófanes (L3A, L3C), es volver literal una metáfora (→L§41)[1046]. La agresión que llevan a cabo contra los niños es un eco distorsionado de la

[1046] Una consulta a Google, con fecha 10-7-2015, aporta por ejemplo 2.810 ejemplos de uso de la expresión "una mujer con cojones", aplicada por ejemplo (generalmente de forma laudatoria) a personajes de actualidad como Ada Colau, Marine Le Pen o Sarah Palin. El texto de Aristófanes nos invita a suponer que la misma metáfora habría tenido un contenido muy distinto, peyorativo, en el mundo antiguo. Cf. no obstante el nombre de mujer *Andrea*, literalmente 'viril', cuyo sentido (valiente, brava) no está muy lejano del que tiene hoy la metáfora en cuestión.

relación dominante-dominado de ἐραστής y ἐρώμενος, y en general de cualquier relación erótica en la que, según el modelo patriarcal, el hombre mayor imponga sus deseos a un joven, adolescente o niño de uno u otro sexo. La posibilidad de abuso implícita en ese desnivel de poder se hace explícita en la actitud de la ogresa: lo que es aceptable en un padre (literal o metafórico) es inaceptable en una mujer, que *ipso facto* se considera *mala madre*.

De ahí que a menudo se explique la depredación erótica de las ogresas como voluntad de desquite y en cierto modo de denuncia: la muchacha (por ejemplo, Lamia) cuya vida ha sido destrozada por su relación con un hombre más poderoso (v.g. Zeus) actúa en adelante siguiendo el mismo patrón, pero pasando de víctima a verdugo, de cazada a cazadora. Es notable en este sentido el paralelismo con otras leyendas, en este caso hispánicas, sobre mujeres burladas que tornan por venganza burladoras varoniles, como la Serrana de la Vera extremeña.

Esta androginia (en general más metafórica que literal) es solo un aspecto particular de un desarreglo más genérico: aquel que hace de las ogresas mujeres defectuosas y perversas: en vez de madres felices, infecundas y asesinas de niños. Aun así, puede considerarse también como una manifestación de liminaridad, de *contradictio in terminis*: su cuerpo es de mujer, sus actos de hombre; o bien, su cuerpo es en parte femenino, en parte masculino.

19.7. Luz-oscuridad.

Sintagmas del tipo *claridad tenebrosa*, *deslumbrante tiniebla* constituyen ejemplos de uno de los oxímoros más comunes, el que une la luz con su contrario. En el caso de las ogresas, no llegamos hasta la metáfora que considera idénticos los contrarios, pero sí hallamos la convivencia de ambos términos en un cuerpo híbrido, el de Gelo, que tiene rostro resplandeciente (→G§19.3) y ojos ardientes (→G§19.4), pero un cuerpo oscuro, prácticamente invisible (→G§19.9)[1047]. Un punto más allá, el cuerpo ha desaparecido por completo, engullido por las sombras, y solo queda una cabeza iluminada, como las de las calabazas de Halloween o la Setrilla catalana. Tal es el caso de la Empusa u Onoscélide (→E§33.1), a la que por otra parte se califica, bien es verdad que indirectamente, de σκυθρωπή, *sombría* (→E§34.3).

Tanto la oscuridad como la luz tienen en este contexto connotaciones fúnebres y funestas: si la primera sugiere la noche, tiempo de los muertos, la segunda no es en este caso el resplandor brillante del sol, sino la luz pálida y fría de la luna y las luciérnagas. Su labor no es dispersar las sombras, sino hacerlas, por contraste, aún más presentes: «luz que medra en la noche, más espesa / hace la sombra, y más durable acaso», como escribe Agustín García Calvo en sus *Sonetos teológicos* (García Calvo 1988: 15).

[1047] Como de costumbre, la mitad superior del cuerpo resulta simbólicamente privilegiada, frente a la parte inferior, digestiva y sexual. Recordemos que en otras ocasiones la primera es humana y hermosa (en este caso, luminosa), mientras la segunda es animal y repulsiva (aquí, sombría).

19.8. Grato – ingrato a los sentidos.

Aun cuando la apariencia adoptada por las ogresas sea siempre (o casi siempre) falaz (→§19.3), es capaz de impresionar vivamente los sentidos. La belleza o fealdad extremas constituye un aspecto (el visual) de estas impresiones (→§18.4), y, puesto que aparece generalmente dentro de un marco comparativo, en el que se pondera lo superiores o inferiores que son las ogresas a las mujeres comunes, las hemos ubicado dentro del estudio de la desmesura de estos personajes (→§18).

Restan, sin embargo, cuatro sentidos que nuestras damas son capaces de excitar, y, si el tacto está relativamente ausente de los relatos sobre ellas, los otros tres están bien representados.

Las impresiones acústicas son, sin contrapeso, gratas: la voz de la Novia de Corinto tiene un papel importante en la seducción de Menipo, que incluye la oferta de una bella canción (L31A = E12B: ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης). Estaba a disposición del narrador el convertir la voz argentina de la Novia en un desagradable graznido cuando se revela su verdadera naturaleza, pero Filóstrato, al menos, no encontró conveniente tal recurso, por lo demás común en otros relatos, populares o cultos, sobre bellas damas que resultan ser en realidad brujas horrendas.

En esa misma historia, el gusto aparece vinculado al oído: a la oferta de la canción más bonita del mundo la acompaña la de *un vino como nunca lo bebiste* (οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες). La oferta resulta en cierto modo irónica, teniendo en cuenta que al menos una de las versiones alternativas de la historia de Lamia hace de ella una borracha que busca en el alcohol un consuelo falaz a su desdicha (L10; →L§114.3). No se extiende solo a Menipo: todos los asistentes a la boda interrumpida de este son obsequiados por la novia con manjares tan falsos como sabrosos (→L§64, →E§36.3). También en este punto narraciones tipológicamente similares aprovechan el efecto truculento que supone convertir las viandas exquisitas en excremento o polvo con ocasión de la rotura del hechizo (Campbell 1900, cap. 1), o revelar a última hora que el vino estaba discretamente envenenado. Filóstrato, más elegante, se limita a hacerlas desaparecer como ilusiones sin sustancia.

En cuanto al olfato, la literatura decadentista nos ha acostumbrado a esperar en las *seductoras terribles* un perfume embriagador, animal, cargado de feromonas y cercano en intensidad al hedor. En los relatos griegos que conservamos sobre las ogresas no encontramos este *cliché*: cuando se habla del olor de las ogresas es siempre en términos negativos, bien se trate de las ventosidades de Lamia (→L§56, →L§69.1), del hedor de las madrigueras de las fieras libias (→L§56) o de la inmundicia que destila Gelo (→G§19.1).

En cualquier caso, el vaivén entre la gratificación de los sentidos y su tortura constituye una expresión más de las dos caras contradictorias y complementarias que forman el haz y el envés de nuestros personajes.

20. Inversión.

La inversión tanto literal como metafórica de aquello que es considerado como normal constituye un rasgo universal de lo demoníaco y del mundo de los muertos[1048]: en nuestra cultura, por ejemplo, hablar al revés es un síntoma de posesión diabólica, y el crucifijo y el pantáculo invertidos son utensilios indispensables en toda misa negra que se precie. Satán mismo es *Deus Inversus*. Las brujas medievales, según la imaginación inquisitorial, solían danzar dándose la espalda, en vez del rostro. De muchos seres sobrenaturales se cuenta que tienen los pies al revés, de modo que sus huellas engañan a quien pretende seguirlas.

En la caracterización de las ogresas encontramos recurrentemente el tema de la inversión, que se manifiesta especialmente en cinco campos: la inversión literal que pone lo de arriba abajo y viceversa (→§20.1), el trastrueque del ciclo diurno-nocturno de actividad y reposo (→§20.2), el intercambio de funciones entre la boca y la vagina (→§20.3), la conversión del sexo de actividad fecunda en mortífera (→§20.4) y la perversión del rol materno, al convertirse la madre en infanticida que en vez de nutrir envenena o devora (→§20.5)[1049].

20.1. Todo patas arriba.

La inversión tiene un protagonismo especial en la caracterización de las estriges (→S§14.1), a las que se imagina, tomando este rasgo prestado del murciélago, como seres que duermen *con la cabeza abajo y los pies arriba* (Ant. Lib. 21: τὴν κεφαλὴν ἴσχουσα κάτω, τοὺς δὲ πόδας ἄκρους ἄνω)[1050]. Esta disposición anómala de su cuerpo se extiende naturalmente a sus acciones: Trimalción las describe como seres que «lo que está boca arriba lo vuelven boca abajo» (*quod sursum est, deorsum faciunt*) (S9A).

[1048] Sobre la inversión como rasgo demoníaco, v. Lisón Tolosana 1992: 186-9. Sobre la misma como característica del mundo de los muertos, v. Lévy-Bruhl 1985: 293-4.

[1049] A la inversión del comportamiento de las ogresas corresponde otra análoga en quienes desean acabar con ellas: así, se nos dice que para matar a una lamia hay que disparar con la *mano mala*, con la izquierda (→L§126.5). Ya en el *Satiricón* de Petronio, el forzudo capadocio que hace frente a las estriges toma la precaución (inútil) de hacerlo con la mano zurda (S9A).

[1050] Cf. lo que J. Warneck escribe sobre los muertos en las creencias populares de los Batak: «Cuando los muertos descienden la escalera, es siempre la cabeza la que avanza primero» (cit. en Lévy-Bruhl 1985: 293). La inversión de lo superior y lo inferior puede solaparse con la de delante y detrás: de la demonesa Μονοποδάρενα o Patasola, asociada a Gelo, se nos dice que tiene ojos en el cogote (→G§19.5).

20.2. *Andad de día, que la noche es mía.*

Estas palabras, que la tradición popular asturiana atribuye a la Huestia o compañía de los difuntos[1051], resumen bien el reparto de turnos o funciones entre vivos y muertos: los primeros laboran de día y duermen de noche; los segundos entran en acción a partir de la medianoche y desaparecen con el amanecer. Los fallecidos actúan, pues, al revés que los hombres comunes, reposando cuando ellos trabajan y viceversa. «Lo que para nosotros es el día, para los muertos es la noche», como escribe Lévy-Bruhl (1985: 294). Esta inversión de la conducta aparece también en la caracterización de las ogresas, que, como espíritus de la infertilidad que son, están en territorio cercano al de los muertos y comparten con ellos no pocos rasgos.

Prácticamente todas las ogresas aparecen marcadas como nocturnas: explícitamente en el caso de lamias (→L§143.3), Empusa-Onoscélide (→E§38.2), Gelo (→G§32) y estriges (→S§23). Las referencias en este sentido son muchas, desde la Antigüedad hasta el folklore más reciente, pasando por las fuentes medievales.

Así, la lamia o Empusa de la *Vida de Apolonio* cita a su amante al caer la tarde (L31A = E12B). También los marineros de los *Relatos verídicos* lucianescos llegan a la isla de las Onoscélides al atardecer (E11B). *Nocturnas* era un nombre metonímico de las estriges (→S§6.1), *nocte gaudentes*, como nos dice Servio (S16), pájaros de la noche que, según Ovidio, vuelan y chillan en la oscuridad (S5C), y cuya fisionomía fantástica se inspiraba en animales reales de hábitos nocturnos (las rapaces nocherniegas: →S§13 y el murciélago: →S§14). Un biógrafo de Esquines nos dice explícitamente que la Empusa era un νυκτερινὸν φάντασμα (E45A), y la propia Onoscélide confiesa al rey Salomón que las más de las veces camina bajo la luna llena (→E§38.2). No nos sorprende, pues, leer que Apolonio y su séquito topan de noche con un φάσμα ἐμπούσης mientras caminan bajo la luz del astro por tierras despobladas (E12A). La demonesa Obizuz se define, de hecho, como «la que no duerme de noche» (G20).

Ya en la Edad Media, los conjuros contra Gelo nos cuentan que la demonesa dio muerte al hijo de Meletine a medianoche (G10, G11, G12, G15). No en vano tres de sus nombres secretos son *la Sombra de la Noche* (→G§11.25), *La que camina de noche* (→G§11.40) y Selene (→G§11.46). Juan Damasceno nos dice que las Yeludes, forma plural de la demonesa, atacan en la oscuridad de la noche (G5). Por su parte, el *Policraticus* de Juan de Salisbury (siglo XII) nos cuenta cómo, en el curso de las celebraciones nocturnas de la diosa Noctícula o Herodías, se ofrecía o exponía a las lamias un grupo de niños indefensos (L70). Unos años más tarde, Gervasio de Tilbury cuenta que una asamblea de lamias recorre volando el mundo mientras el común de las gentes duerme (L74C), y que ciertas lamias se introducen de noche en los hogares de los hombres para hacer el mal (L74A, L74B). Guillermo de Auvergne, también en el siglo

[1051] Cabal 1993: 70. Cf. la copla andaluza: «Entre las doce y la una/ anda la mala fortuna» (Cabal 1983: 54-5, que recoge expresiones semejantes sicilianas y bretonas).

XIII, se hace eco de la misma creencia, identificando a las lamias con las estriges que, según se dice, roban de noche los bebés de las cunas y los despedazan o asan al fuego (→L§143.3). Los enciclopedistas de la misma época nos hablan de una fiera llamada lamia que al ponerse el sol abandona el bosque en el que vive e invade los huertos, causando en ellos grandes destrozos (L76, L77A y L78B).

Los testimonios continúan en las grandes recopilaciones de material tradicional de los siglos XIX y XX. Según el folklore neohelénico, de noche las lamias entran en las casas de las madres descuidadas en busca de sus bebés (Πολίτης 1904: nº 816), salen de sus madrigueras en ciertas fuentes y árboles (Πολίτης 1904: nº 808, 814, 815) y atacan a los viajeros que andan por los caminos (Πολίτης 1891: 197). Las tradiciones vascas nos hablan, por su parte, de lamias que lavan de noche en los ríos (Erkoreka 1978b: 83), construyen puentes (Erkoreka 1978a: 472-4) o dan sustos a los insomnes (Erkoreka 1978b: 69).

Tras la variedad abrumadora de testimonios tenemos una directriz clara: mientras los seres humanos, en su mayoría, duermen, las ogresas salen de sus cubiles e invaden los espacios abiertos, llegando a adentrarse en ocasiones en las propias casas, pasajeramente tranquilas, de los mortales. Viajan, vuelan, cazan, construyen, lavan. *La noche es suya*. Su insomnio las hace semejantes a los trasnochadores voluntarios o involuntarios, que se convierten en sus compañeros y víctimas naturales. Quebrar el ciclo del sueño supone desafiar la ley que rige el trabajo entre los hombres, y por tanto quien vela, salvo causa mayor disculpable, es objeto inmediato de sospecha. Al disponerlo como víctima propicia de unas ogresas que, como él, tienen el sueño cambiado, el *saber popular* arroja sobre él una recriminación y amenaza apenas cifradas.

20.3. Sexualidad oral.

La doble naturaleza, sexual y digestiva, del vientre humano se presta fácilmente en los mitos y creencias populares (al igual que en las infantiles[1052]) a una superposición de ambos circuitos: hallamos así, por un lado, personajes o animales que conciben, copulan o paren por vía oral (lo oral reutilizado como sexual)[1053], y por otro sexos femeninos

[1052] «El niño se representa el vientre como una cavidad que contiene, tal cual, los alimentos ingeridos[,] como [en] los cuentos y mitos en que el niño devorado por un lobo, una ballena o un dios irritado, reaparece vivo tras la muerte de la bestia o del tragahombres, o bien es devuelto mediante vómito» (Ferenczi 1913: 111).

[1053] La concepción y el parto por vía oral son temas bien atestiguados en la tradición popular. Los encontramos ya en la mitología y los cuentos tradicionales egipcios: según un mito cosmogónico, el dios creador, Atum, se masturba e ingiere su propio semen, para a continuación escupirlo, dando así nacimiento a Shu y Tefnut (*CT* 245 III 334j-335a, SC/S1C; *CT* 76 II 3f-4a, B1C; tr. y comentario en Bickel 1994: 74, 76-7); de la diosa celeste Nut se dice en *El libro de la noche* que cada noche recibe al sol en su boca y al amanecer lo pare, regenerado, por la vagina (Roulin 1996: 341-3). El motivo aparece también en la mitología azteca, atribuido a la diosa Tierra Tlaltecuhtli (con la diferencia de que, en este caso, se vomita al sol —parto oral—, como en el caso de las víctimas de Lamia): «it is believed that Tlaltecuhtli devours the sun at night and disgorges it before morning» (Ann y Myers 1993 s.v. Tlaltecuhtli). En un célebre relato egipcio, el *Cuento de los dos hermanos*, uno de los protagonistas, tras varias metamorfosis previas, se convierte en persea (un árbol); cuando su esposa (que actúa como su antagonista) manda cortarlo, traga sin querer una viruta y queda embarazada del héroe (texto jeroglífico: Gardiner 1981: 28, 5-10; tr.: Lefebvre 1982: 157;

dotados de dientes (*vagina dentata*), que devoran el falo o beben de él (lo sexual reutilizado como oral)[1054].

Como nota Maurizio Bettini (1998: 163-4), entre los griegos era frecuente que las narices, la boca y la vagina se interpretaran como orificios de un único *tubo*, de modo que, por ejemplo, para averiguar la fertilidad de una mujer, se introducía en su sexo ajo: si el olor fuerte de esta sustancia llegaba a las narices, la paciente era fértil. Por el mismo razonamiento, se establecían relaciones estrechas entre el flujo menstrual, la pérdida de sangre por las fosas nasales y el vómito de sangre. En la medicina hipocrática no es extraño el uso de la misma palabra, στόμα, para la boca y la vagina, del mismo modo

estudio folklorístico y psicoanalítico del texto: Dundes 2002: 33-54, con bibliografía). Dentro del imaginario griego, temas de este tipo aparecen en el mito sobre Crono, que devora a sus hijos y después los arroja por la boca. En la teogonía hetita, emparentada con la griega, el dios Kumarbi ingiere «la virilidad» del rey Anu, queda embarazado de este y da a luz a varios hijos, escupiendo a algunos de ellos y expulsando a otro por «el buen lugar», probablemente su propio pene (Bernabé 1979: 147-53; Kirk 1973: 252-8). Son numerosas las historias tradicionales celtas en las que, como en el cuento egipcio de *Los dos hermanos*, un personaje, transformado previamente en una forma no humana, animal en este caso (insecto, salmón), es devorado, y quien lo come queda embarazada de él (así en la leyenda sobre el héroe Tuan Mac Cairill: Markale 1975: 24; sobre los porqueros Friuch y Rucht: Markale 1975: 39; sobre la bella Etaine: Markale 1975: 50). El motivo es recogido por Thompson en su *Index*: «Motif E 607.2, Person transforms self, is swallowed and reborn in new form». En los cuentos populares europeos encontramos la figura familiar del lobo que devora a varias criaturas, las cuales son después extraídas de su vientre, abierto con tijeras (así en la versión de los Grimm de *Caperucita*: Grimm 1976: 115, y en *El lobo y los siete cabritos*: Grimm 1976: 100-3). La secuencia tiene un precedente en las farsas cómicas romanas en que, según nos cuenta Horacio, ofendiendo el principio de verosimilitud, se sacaba indemne de la tripa de Lamia al niño que la ogresa había tomado como almuerzo (L13; →L§126.2). La figura del monstruo que engulle al héroe (por ejemplo, la ballena de Jonás) y del que después este sale victorioso, en una suerte de parto forzado, es común en muchas tradiciones, y en general admite bien una lectura ritual-iniciática (Propp 1987: 329-356, La Fontaine 1987: 140-3, 196) o psicológica (Neumann 1991: 27-8). Cuando el parto oral se entiende literalmente siempre es visto con reticencia e incomodidad. En el mundo grecorromano, significativamente, hubo quien consideraba animal impuro al tiburón porque, según se creía, concebía y paría por la boca (Eliano 9. 65); el parto oral se atribuía también en ocasiones a la comadreja y a otros animales (Bettini 1998: 54, 162-72, 187). En una tradición vasca se asigna esta anomalía a las lamias: «En Yurre, aldea del valle vizcaíno de Arratia, se dice que (las lamias) alumbran por la boca» (Caro Baroja 1974: 49; →L§56). Para cerrar el círculo de ideas, recordemos que los animales citados aparecen asociados a las ogresas o su entorno: se llamaba lamia o lamna a un tipo de tiburón (→L§29), y la comadreja, además de estar vinculada a Hécate (Ant. Lib. 29; Ovid. *Met.* 9. 306 ss.; Paus. 9. 11. 3; Ael. *NA* 12.5, 15.11; Borthwick 1968: 202-3), aparece citada en las *Ranas* en relación, incongruente solo en apariencia, con Empusa (→E§28.10). En el cine de terror de finales del siglo XX, la película *Alien, el octavo pasajero* (20th Century Fox, 1979), de Ridley Scott, ha establecido una relectura muy influyente de algunos de los temas que nos ocupan: es ya clásico su tratamiento del motivo del parásito que introduce por la fuerza su simiente en la boca de sus víctimas, violándolas oralmente, de modo que se desarrolle impropiamente en el estómago o los pulmones del organismo receptor y después fuerce su propio parto, ocasionando la muerte de su *nodriza*. Merece la pena señalar que los antiguos establecieron ya una relación entre las ogresas y los parásitos intestinales, dando a estos el nombre de lamias (→L§15.1).

[1054] El tabú que en muchas culturas afecta a las relaciones sexuales orales (felación y *cunnilingus*), concebidas como pecaminosas (judeocristianismo) o como degradantes para el *partenaire* oral de la relación (Roma), tal vez tenga su origen en la sensación de que este cruce produce una confusión o *impureza*, en el sentido que Mary Douglas da al término como disposición de algo fuera del espacio que le es propio o a caballo entre dos categorías que se pretenden distintas y estancas (en este caso, lo sexual y lo digestivo). Una consideración parecida puede hacerse sobre el sexo anal, asociado históricamente en la cultura occidental a los conceptos del sodomita como *invertido* y a la cópula con el Diablo, *Deus Inversus*.

que γαστήρ designa tanto al útero como al estómago (Bettini 1998: 188 n. 123[10.55]) — ambigüedad que también presentan el latín *venter* y el castellano *vientre*[10.56].

A pesar de esta continuidad y simetría, se establece una jerarquía y distinción de funciones clara entre los hemisferios superior (boca) e inferior (vagina), que la inversión de funciones transgrede. Al utilizar *la boca de arriba* como si fuera *la de abajo* y viceversa, se produce un trastrueque de funciones, una superposición de dos figuras humanas inversas, como la que ejemplifica la postura sexual del 69. Dado que una formulación directa de este tipo de fantasía resulta obscena, la caracterización de las ogresas opta por un uso oblicuo, pero pródigo, de este tipo de imágenes. Así, aquellas que son caracterizadas como *seductoras diabólicas* (Lamia y Empusa) son descritas como *devoradoras de hombres* tanto el sentido metafórico como en el inmediato del término[10.57]: al hacer el amor con su pareja masculina, se alimentan (a través del semen y/o la sangre) de su vitalidad, y cuando han concluido este proceso de drenaje, vaciando por así decir el envase, proceden a dar cuenta a mordiscos de la carne o envoltorio, pasando del canibalismo figurado (sexo = boca) al literal[10.58]. El acto sexual es entendido, pues, como alimenticio.

En el caso de las fieras libias descritas por Dión de Prusa (L17B), ni siquiera hay en su cuerpo un orificio propiamente sexual: su lugar lo ocupan unas escamas impenetrables y una boca devoradora de serpiente [fantasmas de la *mujer taponada* y la *vagina dentata*, analizados por Devereux (1984: 180-5); →L§45.1]. Cuando la presa está a tiro, esta boca inferior, oculta hasta entonces, procede a morderla, inoculando en ella un veneno mortal. A continuación, ambas bocas, la de la serpiente, que forma la parte inferior del cuerpo, y la superior, humana, devoran al alimón el cadáver (τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὁ ὄφις καὶ τὸ ἄλλο θηρίον).

La extraña rutina alimenticia de las lamias invierte también, en un sentido más profundo, la humana: mientras que nosotros elaboramos en nuestro interior los fluidos vitales a partir de la digestión de nutrientes minerales, vegetales y animales que proceden del exterior, las ogresas vampíricas son incapaces de digerir vianda común alguna, como lo son de producir por sí mismas estos líquidos preciosos: por eso tienen que tomarlos directamente de sus víctimas humanas. Más obviamente aún: mientras que al ser humano le está prohibido el canibalismo, las ogresas tienen al *homo sapiens* como plato único. Su uso desplazado, perverso, del acto sexual como nutritivo hace de este, en vez de generador de nueva vida, destructor de una ya existente (→§20.4).

[10.55] Como observa Onians (1994: 88), «not only desire for food and drink, but also sexual appetite is the concern of the γαστήρ».

[10.56] Tanto boca como vagina tienen, por otra parte, *labios*, y es moneda común la visión metafórica del sexo femenino como *sonrisa vertical*.

[10.57] El nombre mismo de Lamia sonaba en griego como la *Devoradora* o *Tragona*, con connotaciones a un tiempo digestivas y sexuales (→L§9.2, L§9.3).

[10.58] Para un examen más detallado de cada uno de los aspectos implicados, v. los apartados del estudio de Lamia dedicados a la seducción (→L§117.3; cf. E§40.3), la mordedura (→L§120.3), la antropofagia (→L§120.7) y el vampirismo (L§120.8; cf. E§46).

20.4. Sexo infecundo.

Aun a sabiendas de que utilizamos términos de hoy para realidades de ayer, no faltamos en lo esencial a la verdad si señalamos que la cultura grecolatina, como la nuestra, consideraba la sexualidad en dos vertientes diferentes, la reproductiva y la recreativa. Las mismas se corresponden a dos ámbitos también claramente delimitados: el familiar, en el que la fertilidad se consideraba en general como una bendición, y el extrafamiliar (relaciones con esclavas, mujeres adúlteras o prostitutas), en el que el varón prefería que sus relaciones sexuales no produjeran descendencia, y en todo caso tendía a despreocuparse de la misma (pues, si llegaba a producirse, la progenie ilegítima carecía de derecho alguno al patrimonio paterno).

En particular, la prostituta, para quien un embarazo indeseado suponía quedarse durante varios meses sin su medio de vida, constituía un negativo de la matrona deseosa de descendencia. Las ogresas al modo de Lamia ofrecen, en este sentido, un curioso compromiso entre ambas posiciones: son infértiles (como procuran serlo las prostitutas, con las que tanto tienen en común: →§13.3), pero no porque interesada y hábilmente procuren evitar el estorbo de un embarazo no deseado, sino porque, pese a haber aspirado en el pasado a ser fértiles (→L§94.4), han constatado su incapacidad para cumplir esta vocación[1059] y, resentidas por ello, han convertido el acto sexual no ya en un mero goce infértil, sino en una forma de extraer energía vital del macho en su propio beneficio (→§20.3), parasitándolo y provocando (en último extremo) su muerte.

La Novia de Corinto, de la *Vida de Apolonio de Tiana* (L31A = E12B), es el modelo más logrado de esta *lasciva infértil*: ceba a su víctima, Menipo, halagando sus sentidos y disfrutando de la relación sexual que mantiene con él, pero su objetivo último es ir extrayéndole la energía vital y finalmente devorarlo. Cada orgasmo del joven no solo no genera en la Novia un posible heredero, una nueva vida, sino que supone una *pequeña muerte* que va tornándolo pálido y demacrado y anticipa la defunción final, cuando, agotado su semen, la Empusa proceda a devorar a dentelladas su cuerpo. Dión de Prusa (L17B) va más allá al hacer que las *fieras libias* prometan sexo a sus víctimas, pero en realidad procedan a envenenarlas y devorarlas tan pronto como las tienen al alcance de sus dientes.

Al penalizar figuradamente el sexo recreativo, infértil, con la muerte, las historias de este tipo sirven como propaganda moralizadora a favor de la castidad o la restricción de las relaciones sexuales al marco seguro del matrimonio. La Novia del cuento es un doble negativo: muestra el tipo de mujer que una joven honesta debe desear

[1059] Incapacidad debida a la enemistad de Hera, diosa del matrimonio: es decir, a la naturaleza adúltera e irregular de sus amores (→L§111). El relato de Duris (L3A-1, L3C-1) se aparta decididamente del patrón de las historias sobre amoríos de Zeus al hacer que Hera se salga por una vez con la suya, logrando castigar el adulterio de su esposo con la muerte de los hijos adúlteros (→L§111.1) y la conversión de su rival en un monstruo atormentado por su fracaso como madre (→L§112).

no llegar a ser jamás, y la mujer que un joven sensato no debería aceptar como compañía, ni siquiera temporal.

La flexibilidad de las costumbres griegas respecto a las relaciones extramatrimoniales del varón en comparación con las de sus vecinos judíos queda de manifiesto si comparamos la relativa marginalidad de estos relatos sobre Lamia, correspondientes a tres autores (Duris, Filóstrato y Dión) de tendencia moralista y puritana, con el amplio desarrollo de leyendas hebreas sobre Lilith, la demonesa de la infertilidad hebrea, que reclama como suya cualquier gota de esperma derramada fuera del matrimonio (sea en poluciones nocturnas, masturbación, adulterio o fornicación con prostitutas) y llega a generar con ella unos *contra-hijos*, espíritus infértiles como ella misma, que disputan a los hijos carnales del muerto su herencia y comprometen su salvación espiritual, constituyendo una suerte de *debe* pecaminoso o prueba invisible (pero perdurable) del delito (Levi 1989: 24; →E§39.3)[1060].

20.5. Antimaternidad.

Repasemos los logros de los que podría enorgullecerse una buena madre griega o romana: quedarse embarazada (probando así su fertilidad), dar a luz un niño sano, nutrirlo, enseñarle pautas de conducta saludables y prudentes y educarlo hasta que pueda valerse por sí mismo y formar un nuevo hogar. La ogresa ideal (figura en la que concentramos, por una vez, la caracterización dispersa entre todas ellas) invierte todos y cada uno de estos parámetros: no es capaz de quedarse embarazada, o si lo es, es incapaz de dar a luz (→L§70, →E§39.3) o pierde sus hijos en el parto (→L§94.4, →G§36); en consecuencia, procura, envidiosa, que también los hijos de las demás mujeres mueran en el vientre de sus madres, al dar a luz o en las primeras semanas de vida (→L§117.2, →E§40.4, →G§27.3, →S§25.1); en vez de alimentarlos, se acerca a los niños para matarlos (→M§6.1), amamantándolos con veneno (→S§26.2; cf. la mordedura venenosa de Lamia: →L§120.2 y la lengua llena de veneno de Gelo: →G§19.7) o nutriéndose de ellos, devorándolos (→L§120.7, →E§45.2, →S§26.1, →S§26.2); predica con el ejemplo todo lo que el niño no debe hacer (velar a deshora: →L§87, →E§38, →G§32, →S§23, →Ma§10; rondar por lugares peligrosos o insalubres: →L§71, →E§37, →G§28, →S§17, →Ma§11); y, una vez que los mozos tienen edad de amores, se dirige contra los que, por su edad, podrían ser sus hijos (→L§117.3, →E§40.3, →S§25.2) para sorber su fuerza vital (es decir, nutrirse una vez más de ellos: →L§120.8, →E§46, →S§26.2), dejándoles estériles, muertos en plena juventud y sin descendencia.

[1060] Para entender esta fertilidad paradójica de Lilith es preciso tener en cuenta que los demonios del folklore semítico son concebidos como la compensación invisible de la vida humana: donde hay hombres, no hay demonios: estos, en cambio, pululan en multitud en los lugares deshabitados. Prácticamente podría decirse que son como *seres humanos negativos*: una casa que se ha quedado sin los cinco habitantes que tenía no queda *a cero*, sino a *menos cinco*: poblada por cinco demonios que se corresponden con las cinco ausencias. Del mismo modo, cada efusión de esperma que pudo, de haberse producido en las circunstancias propicias, haber provocado el nacimiento de un ser humano, produce *un hijo de Lilith*: un número rojo, por así decir, en la contabilidad de la providencia.

21. Vestiduras, afeites y útiles femeninos de belleza y costura.

21.1. Desnudez y vestido.

Como ya hemos visto, frente a una mayoría de ogresas de apariencia inequívocamente aterradora, tenemos a dos de ellas (Lamia y Empusa) que entran dentro del tipo de la *seductora diabólica*.

En la descripción de las ogresas que se limitan a espeluznar nunca se mencionan ropajes: solo el vello animal cubre el cuerpo de un ser que, por su condición salvaje, carece o prescinde de todo aquello que es propio de la civilización: las vestiduras, las leyes e incluso la palabra misma. En contacto con las alimañas, las ogresas aparecen a veces literalmente envueltas en ellas: un conjuro contra Gelo nos dice que «hay sierpes alrededor de su cuerpo» (G33, G34; →§G19.10).

La verdadera faz de las *seductoras diabólicas* puede también muy bien ser la de un animal desnudo: para Apolonio de Tiana, la Novia de Corinto no es sino una serpiente (L31A = E12B); en el Hades, Jantias ve primero a Empusa como una fiera terrible (E2B). La capacidad metamófica de estas ogresas les permite, sin embargo, ocultar su verdadero ser tras un velo de apariencia. La forma humana que adoptan es una suerte de vestido o máscara que oculta la verdad, y es preciso por tanto arrancarla sin miramientos[1061].

Esta idea de un *cuerpo falso*, aparente, tras el que se oculta la alimaña, convive con otra de gran repercusión en el folklore: a los seres malignos no se les permite adoptar un cuerpo cabalmente humano, sino que, como la falsa moneda, tienen siempre una marca delatora que el ojo avezado puede detectar. La ropa sirve entonces para tapar ese rabo, pierna o pie anómalos que la desnudez haría escandalosamente presente[1062].

La ropa no es el único procedimiento de engaño o disimulo: el maquillaje del rostro (→§21.4) y el concienzudo acicalado del pelo (→§21.5) obedecen también a esta necesidad de tapar o domar provisionalmente la naturaleza feroz de la seductora.

[1061] No es casual que en la literatura eclesiástica medieval los herejes reciban ocasionalmente el nombre de *lamias* por la hipocresía con que se presentan como ángeles de luz cuando son en realidad apóstoles de las tinieblas (→L§14.6).

[1062] Esta función del vestido como anulador provisional de la naturaleza sobrenatural es inversa a la que ejerce el traje de plumas o escamas que permite a la mujer-pájaro o sirena volar o vivir bajo las aguas. Recordemos que, para conseguir desposarla, el hombre que pretende a una de estas damas debe primero sorprenderla mientras se baña desnuda y robarle su vestido. Solo entonces podrá convencerla para que se convierta en su compañera. Es común en estas historias que, una vez ya casada e instalada en la sociedad de los hombres como esposa y madre ejemplar, la mujer que fue sobrenatural sienta una aguda nostalgia de su condición anterior y de algún modo consiga hacerse de nuevo con su traje y escapar con sus hermanas lejos del mundo humano (Cansinos Asséns 1961: I 337-40; González Terriza 2002: 179; cf. Pedrosa 2002b: 43-60).

21.2. Vestidos propios de heteras.

Puesto que desean la fuerza vital que anida en la sangre, el semen y la carne de los adolescentes, las *seductoras diabólicas* se presentan con atavíos escuetos, que realzan sus encantos ofrecidos sin pudor y esconden sus posibles fallas. Su necesidad de ofrecerse las hace similares a las prostitutas: la similitud entre unas y otras es tanta que, como ya hemos visto, las mortales reciben a menudo en apodo el nombre de las ogresas (→L§11.2;→E§12), mientras estas últimas pasan desapercidas como simples busconas. Haciendo memoria de la *Vida de Apolonio*, Focio nos dice que la Empusa se presentó a Menipo «en el papel de una hetera» (E28A). Dión de Prusa nos dice que las lamias se apostaban sobre las dunas, vestidas de cuero y enseñando procazmente los senos. Unos viajeros que contemplaron a una de ellas creyeron «que alguna de las mujeres heteras de algún poblado había venido allí en pos de la tropa» (L17B). En los *Relatos verídicos* de Luciano (E11B), las Onoscélides se presentan igualmente adornadas al modo de las prostitutas, arrastrando largas túnicas que cubren sus delatoras pezuñas (ποδήρεις τοὺς χιτῶνας ἐπισυρόμεναι)[1063].

21.3. Vestidos propios de almas en pena.

En ocasiones, son los vestidos mismos los que, lejos de ocultar la condición sobrenatural de las ogresas, la insinúan. Como la belleza demasiado perfecta, las ropas brillantes que llevan las lamias (*λάμιες λαμπροφορεμένες*) en algunas tradiciones neohelénicas denuncian su *status* superior: no es coincidencia que quien las ve así ataviadas prefiera esconderse y tema por su vida (Πολίτης 1904: nº 807). La gama de colores que presentan los vestidos de estas ogresas es reducida, pero rica en simbolismo: blanco, rojo, negro.

El ropaje blanco es común entre las ánimas en pena: sugiere pureza inmaculada y luminosa, pero también palidez y muerte, ausencia de color y por tanto de vida. Por su parte, el rojo y el negro comparten connotaciones pecaminosas u oscuras: los opone, sin embargo, el fuerte componente pasional del rojo (fuego, sangre, sexo), del que el negro (pura negatividad: oscuridad, noche, muerte) carece.

21.4. Cosméticos.

No era raro entre los griegos el discurso misógino que, al modo de Quevedo, ve en los cosméticos femeninos un instrumento que pretende disfrazar la natural fealdad de las mujeres y supone un atentado contra la virtud femenina por excelencia, el pudor[1064]. De uso frecuente entre las heteras, sustancias como el albayalde o cerusa, que ayuda a

[1063] En la famosa parábola del sofista Pródico (fr. B2) sobre la elección de Heracles entre la Virtud y el Vicio (ἡ Κακία), esta última se presenta también con las ropas propias de una prostituta.

[1064] Resulta muy significativa en este sentido la anécdota que cuenta Galeno sobre Frine, la hermosa cortesana ateniense: habiendo recaído en ella la responsabilidad de dar órdenes en el simposio, mandó que todas las mujeres se aclarasen el rostro con agua, apareciendo así con su verdadero semblante. Su belleza genuina quedó entonces realzada frente a la ruindad de los muchos adefesios *embellecidos* por los cosméticos que pretendían hacerle sombra (M21A).

emblanquecer el rostro, aparecían asociadas a una sexualidad extraconyugal infértil y mercenaria, atractiva de entrada para muchos hombres, pero potencialmente repulsiva para quienes se habían asomado a su lado menos amable. Tras la feminidad hipercaracterizada por los cosméticos acechaban demasiado a menudo los estragos y malos hábitos de una forma de vida poco recomendable: el envejecimiento prematuro, las enfermedades de trasmisión sexual, la voluntad de *sangrar* en todo lo posible al cliente ocasional y, si fuera posible, convertirlo en un cliente fijo, adicto y sumiso, a quien parasitar sin remordimientos hasta dejarle sin la última dracma.

Nada tiene, pues, de extraño que, al igual que las prostitutas, las ogresas que ejercen como seductoras diabólicas, verdaderas profesionales de la simulación, procuren sepultar cualquier vestigio de su naturaleza demónica bajo una gruesa capa de maquillaje, al tiempo que enfatizan con la ropa y los cosméticos los encantos de su cuerpo, él mismo un vestido o máscara adoptado con la pretensión de engañar a los sentidos. Como dice Filóstrato de los muchos encantos de la Empusa corintia, ni uno solo de ellos había libre de artificio, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν (L31A = E12B). Las mujeres marinas u Onoscélides de los *Relatos verídicos* de Luciano, aun siendo de por sí bellas y jóvenes, καλαὶ πᾶσαι καὶ νεάνιδες, sobreactúan (diríamos) al presentarse ante los marineros sañudamente embellecidas, cual heteras: πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι (E11B), procurando así que la vista de los hombres quede fija en su rostro y su busto, sin reparar en las larguísimas túnicas que ocultan sus delatoras patas de burra.

21.5. Útiles de belleza (espejo, peine).

Como las sirenas del folklore europeo, con las que tanto tienen en común, las lamias neogriegas aparecen a menudo subidas a una piedra o junto a un árbol mientras se peinan el cabello, guiándose para ello de su imagen en un brillante espejo (→L§51.1). Al estudiar este motivo, hemos destacado ya que ese cabello suelto, hermoso cuando está recién peinado, pero necesitado una y otra vez de paciente acicalado, expresa a la perfección la tensión entre lo que la ogresa es y lo que desea aparentar: sin un cuidado escrupuloso, los brillantes rizos de las lamias se convertirían rápidamente en las inmundas greñas de Gelo (→L§48, →G§19.2).

El peine es generalmente de materiales nobles que relumbran al sol: oro o plata. En ocasiones, se desdobla en una pareja: peine de oro y cepillo de plata, pareja complementaria que trae a la memoria otras análogas (día / noche, sol / luna...). En un caso, sin embargo, se nos dice que las lamias utilizan para peinarse los cardos: una planta silvestre que sugiere inequívocamente la condición salvaje de quienes la utilizan como peine (→L§51.1).

El desdoblamiento del espejo ofrece también, codificada, la oposición entre lo que la ogresa es y la imagen grata que se afana por proyectar. En el espejo, la lamia se ve como los mortales la ven y puede pulir y perfeccionar su apariencia, aunque sin poder jamás dar por concluida su tarea. En cierto sentido, nada hay más lejos de la torpeza de

Aco (aquel personaje de la Comedia Antigua que, sin comprender el funcionamiento del espejo, hablaba con su reflejo como si se tratase de una comadre inexplicablemente afín en todo a ella: →A§3.1) que el refinamiento con que estas ogresas analizan y manipulan su apariencia. Sin embargo, no parece aventurado suponerlas también frustradas con su prodigioso juguete, que nunca les da un resultado final digno de confianza. Hay algo en esa imagen de eterno acicalamiento que nos evoca fantasmas de frustración dolorosamente actuales: muchachas que odian su pelo indómito y lo fatigan incansablemente en busca del tinte o el peinado correctos, o que trasladan la misma preocupación a su cuerpo, intentando en vano fijar su peso y su esbeltez en una forma perfecta y exacta.

21.6. Rueca y huso.

Las tradiciones vascas y neohelénicas nos presentan con cierta frecuencia lamias sentadas sobre una roca, que generalmente aparecen peinándose (→§21.5). Ocasionalmente, en vez de acicalarse, las lamias hilan y cardan con una rueca y un huso de oro (→L§51.3). Este tipo de instrumentos y tareas enfatiza la feminidad de las ogresas, que, a modo de super-mujeres, realizan con esmero las labores que se consideran tradicionalmente propias de su sexo. El material precioso hace de estos aperos verdaderos tesoros, que las mujeres comunes envidian y ocasionalmente roban, siendo objeto por ello de la ira de las ogresas (Erkoreka 1978b: 73-83; →L§120.9).

22. Antología de lo peor.

Como ya hemos señalado, la imaginación de las ogresas supone, en buena medida, un modelo negativo que reúne todo aquello que se considera indeseable, tanto en el nivel de los sentidos como en el moral. Esta tendencia a la acumulación de rasgos negativos, balanceada en el caso de las *seductoras diabólicas* por una cara luminosa aunque falaz (→§18.4, →§19.8), se vuelve particularmente abrumadora en el caso de Gelo, que, por ser objeto de un temor muy real por parte de muchas mujeres en trance de parto, ha sido objeto de una descripción muy detenida (→G§19)[1065].

22.1. Fetidez, suciedad e impureza.

Fétido e *impuro* son palabras muy comunes en la descripción de cuantos monstruos ha imaginado el hombre. En ocasiones, la onomástica de estos contiene de hecho referencias explícitas a estas cualidades: es el caso, como señala Pellizer (1998), de la demonesa hindú Putana, ogresa que intenta envenenar al niño Krishnah y cuyo nombre significa «la maloliente»[1066].

Aunque entre las ogresas grecolatinas no encontramos ningún nombre parlante similar, sí son constantes en su caracterización las referencias al hedor (→L§56, →E§33.4, →G§19.1, →G§27.1, →S§14.2): así, se nos dice de Lamia que es un δύσοσμον ζῷον (L3C-1), y que las madrigueras de las fieras libias eran fáciles de

[1065] El adjetivo ἐβδελυγμένον, «repugnante», «aborrecible» en todos los sentidos, resume bien la visión de la ogresa (G33, G34).
[1066] Sobre el hedor como característica de los monstruos v. la breve monografía de Mastromarco (1988).

localizar por el olor terrible (ὀσμή δεινή) que desprendían (L17B). Aún en el folklore vasco encontramos la referencia a un barranco habitado por lamias, al pasar junto al cual los niños se tapan la nariz (Erkoreka 1978b: 66). A la estrige se la describe como *uirosa* (S15), rasgo que toma tal vez del murciélago, que, como la mofeta, utiliza el hedor como arma defensiva (Oliphant 1913: 136), pero que en todo caso le es propio como monstruo infanticida.

El tema del hedor se relaciona con la condición animal de las ogresas (el escoliasta que habla de Lamia como δύσοσμον ζῷον asocia este término con los de silvestre y salvaje: ἄγριον... καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον: →L§118.2) y también con el trastrueque de las relaciones de poder entre hombre y mujer: se contaba que, por haber descuidado el culto a Afrodita, la diosa volvió malolientes a las habitantes de Lemnos, por lo que sus maridos se apartaron de ellas y se unieron con esclavas tracias. Las mujeres reaccionaron dando muerte a los hombres de la isla y estableciendo en ella una ginecocracia (Apolodoro 1. 9. 17). Si en este caso las mujeres fétidas terminan gobernando como si fueran hombres, en la historia de Lamia, reina de Libia, encontramos una mujer que gobierna como un hombre (→L§25) y termina convertida en un monstruo fétido (→L§112). Recordemos que la referencia aristofánica al hedor de Lamia va unida, precisamente, a la de sus ὄρχεις, es decir, a su presunta androginia (L3A, L3C).

La visión más superficial de la suciedad de las ogresas es que estas hieden porque son fieras carentes de hábitos de limpieza: así, Gelo tiene unas greñas larguísimas y sucias (→G§19.2), y el poeta cómico atribuye a Cleón los «cojones sin lavar» de una Lamia (L3A, L3C) o nos habla de una Lamia desconsiderada que se pedorrea en el ágora (L3B). El folklore neohelénico sigue insistiendo en la falta de aseo, como una característica de estas criaturas (*uncleanliness*: Lawson 1964: 174).

Una mirada más atenta descubre, sin embargo, que no se trata simplemente de una suciedad exterior que ha ido acumulándose en la piel de las ogresas, sino de una impureza o podredumbre interior que se vierte a través de todos los orificios corporales. En las *Asambleístas* de Aristófanes la vieja que recuerda una Empusa es tachada repetidamente de σαπρά, «podrida» (*Ec.* 884, 926, 1097): ¿cómo sorprendernos entonces de que la Empusa que Jantias ve o dice ver en el Hades (lo mismo que la Baba Yaga eslava o el Patetarro colombiano) tenga toda una pierna formada de materia descompuesta, de estiércol (→E§33.4)? Por su parte, si Gelo es *fangosa* (→G§11.17), y *cenagosa* (→G§12.8) es porque ella misma arroja sustancias repulsivas desde su interior: excremento y hedor por sus ojos (→G§19.4), pez por sus narices (→G§19.6), veneno por su lengua y humo por su boca (→G§19.7), que huele «como una tumba abierta» (G33). La fetidez del verdugo anuncia en este caso la podredumbre del cadáver de las víctimas, y se asocia con el color negro de la pez, que a su vez evoca la oscuridad (→§19.7).

El vocabulario griego conecta de modo natural las ideas de suciedad e impureza[1067]. No en vano se nos describe el exterminio de las fieras libias como una *limpieza* o *purificación* (καθαίρειν) mediante el fuego (L17B). La suciedad visible tiene su correlato invisible en una naturaleza híbrida, impura, que se manifiesta especialmente en

[1067] Sobre la noción de impureza en el pensamiento griego, v. Vernant 1954, Douglas 1991, Parker 1983 (con amplia bibliografía).

la contaminación de funciones entre lo sexual y lo digestivo (concepción o parto oral: →§20.3) y en la superposición de τάξα incompatibles (→§19). La impureza se manifiesta también en la conducta, en las prácticas contrarias al decoro o a las leyes divinas y humanas: un escolio nos dice que la razón por la que se llamaba Empusa a la madre de Esquines, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (E3), vale tanto como decir que lo era ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι Ἔμπουσα (E3-1) o bien (ἐκ τοῦ) πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια (ποιεῖν) (E3-2). De Gelo se nos dice que es un espíritu impuro, ἀκάθαρτον πνεῦμα (→G§19.1, →G§27.1): lo que en ἀνοσίως o ἀκάθαρτον es aún negación privativa de una cualidad positiva deviene afirmación directa de lo turbio y repulsivo en los adjetivos relacionados con la idea de una mancha indeleble, un *miasma*[1068]: μιαρά (uno de los nombres secretos de Gelo: →G§11.37), sus superlativos παμμίαρον (G33, G34, G41; en G13 los nombres de la ogresa son παμμίαρα: G13) y μιαρωτάτη (G17, G18) y el participio μιαινομένη (G31)[1069].

Si una de las paradojas de las ogresas es que se trata, en cierto modo, de máscaras sin rostro (→§19.3), podríamos formular la que ahora nos ocupa diciendo que si eliminá ramos la suciedad que recubre a las ogresas descubriríamos que no había *nada* firme, sólido o limpio que recubrir: todo su cuerpo estaba formado de hecho de un sedimento impuro[1070], como afirma explícitamente sobre Lilith la tradición judía[1071].

22.2. Sangre y fuego.

La idea de mancha presente en la familia de palabras a la que pertenece el adjetivo μιαρά, con el que, como hemos visto, se describe repetidamente a una de las ogresas, Gelo (→§22.1), tiene con enorme frecuencia en el pensamiento griego la tonalidad rojiza de la sangre: la impureza se entiende derivada del derramamiento injustificado e impropio de la sangre ajena, que deja en el asesino una marca persistente (Chantraine 1968-80 s.v. μιαίνω). Dada su disposición homicida, que además se ceba con

---

[1068] Sobre esta familia de palabras, v. Chantraine 1968-80 s.v. μιαίνω.

[1069] En un par de los conjuros contra Gelo el adjetivo μυσαρά (G10, G11) sustituye a μιαρά, funcionando como su sinónimo.

[1070] El cine de terror contemporáneo ha sabido desarrollar de forma turbadoramente obscena esta posibilidad. «En *Eraserhead* (Cabeza borradora), 1976, David Lynch nos muestra un bebé con una cabeza que parece un embrión y una masa-tronco, sin extremidades, envuelto en unas vendas. Sin embargo, cuando Henry corta los vendajes para averiguar qué le ocurre, **nos damos cuenta [de] que estos conformaban el cuerpo** y que al cortarlos lo ha viviseccionado, quedando al descubierto un amasijo de órganos y un espeso líquido que fluye sin cesar» (Cortés 1997: 186-7). En *El final de la historia*, uno de sus muchos relatos inspirados en la Novia de Corinto, el escritor estadounidense Clark Ashton Smith acierta a sugerir de forma más sutil el horror de un cuerpo aparentemente armónico, pero en realidad amorfo: el narrador-protagonista dice de Nycea, la lamia que le concede sus favores, «que ella era increíblemente suave entre mis brazos, y parecía casi lo completo de su entrega no estuviera frenado por la presencia de un esqueleto en el interior de su hermoso cuerpo» (Smith 2003: 192).

[1071] El *Alfabeto de Ben Sirá* se limita a afirmar que tanto Adán como Lilith fueron hechos de *adamah*, tierra o polvo, pero un comentario cabalístico al Pentateuco, incluido en la colección *Yalqut Reubeni* (Praga, 1681), indica que para hacer a Lilith Dios utilizó un sedimento impuro distinto a la tierra usada para Adán: «In the beginning the Holy One, blessed be He, created Eve, and she was not flesh but the scum of the earth and its impure sediments, and she was a harmful spirit [i.e., Lilith]. And the Holy One, blessed be He, took her away from Adam and gave him another in her stead». (*Yalqut Reubeni*, B'reshit 34b, cit. en Patai 1981:453).

víctimas especialmente adecuadas para despertar nuestra compasión (niños, jovenzuelos ingenuos), no sorprende que la imagen de la ogresa *red handed*, empapada en la sangre de la presa que está devorando o acaba de devorar, constituya su epifanía más reveladora, la que mejor denuncia su natural aborrecible y desmiente su rostro eventualmente amable y seductor. Así lo entiende el joven que es arrastrado en las *Asambleístas* aristofánicas por una vieja que pretende sacar ventaja de la ley recién aprobada por la asamblea de mujeres (según la cual, recordemos, todo mozo que pretenda acostarse con una muchacha debe antes satisfacer a cualquier mujer de edad necesitada). Ante la pretensión de la anciana de que es la ley quien lo *arrastra*, el joven replica que, por lo que a él respecta, no es la ley quien le lleva, sino «una Empusa que viste una ampolla de sangre» (E2A):

ΓΡ. Β᾽ Ἀλλ᾽ οὐκ ἐγώ,
ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἕλκει σ᾽.
Ν. Οὐκ ἐμὲ γ᾽, ἀλλ᾽ Ἔμπουσα τις
ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.

El miedo dota en este caso al asustado zagal de una visión alucinada, pero verídica en último extremo: el vestido azafranado que la dama se ha puesto para exteriorizar su lascivia se transfigura en una pústula de sangre que (hipérbole mediante) envuelve por entero a la ogresa[1072]. Después de todo, si la demonesa puede dotarse de una forma exterior humana es gracias a que manipula (¿amasa y moldea hasta darle apariencia de carne?) la sangre cargada de energía vital que va acumulando, como un odre, en su interior (→L§120.8, →E§46, →G§11.4, →G§38.2, →S§26.1)[1073]. Esta naturaleza sanguinolenta de la materia (prestada, parasitada) que forma su apariencia lábil se pone también de manifiesto de forma elocuente en el pasaje de los *Relatos verídicos* de Luciano en que el narrador, tras *probar* con su espada (πειρώμενος) el charco de agua en que se ha convertido la Onoscélide, observa cómo este se transforma en sangre (E11B):

ἡ δὲ αὐτικὰ ὕδωρ ἐγένετο καὶ ἀφανὴς ἦν. ὅμως δὲ τὸ ξίφος εἰς τὸ ὕδωρ καθῆκα πειρώμενος· τὸ δὲ αἷμα ἐγένετο.

Mas esta de repente se volvió agua y se hizo invisible. Sin embargo, dejé caer la espada en el agua por hacer la prueba, y se volvió sangre[1074].

[1072] Sobre este pasaje, v. González Terriza 1996b: 267. Lamia aparece también con vestiduras rojas en una tradición neohelénica, donde se la llama Κουτσοχεριά, «Manca» (Πολίτης 1904: nº 810). Sobre las vestiduras provocativas de las ogresas →§21.2.

[1073] La figura de Empusa ahíta recuerda poderosamente a del mosquito henchido de la sangre que acaba de chupar, con cuyo nombre (ἐμπίς) tal vez esté etimológicamente relacionada (→E§11.4, E§11.5).

[1074] Este motivo de la espada arrojada al agua que torna esta en sangre tiene un inesperado paralelo en una leyenda narta, en la que el héroe Batraz «pide a los nartos que lancen su espada al mar y estos [...] le engañan, hasta que por fin obedecen y entonces contemplan el extraño prodigio: se levantan grandes olas y toda el agua se vuelve de color rojo de sangre» (Grisward 1969; cit. en Cirlot 1997: 31). Más intrigante resulta el paralelismo con la costumbre vasca para liberar un río de las lamias que viven en él, que consiste en ararlo con novillos especialmente escogidos: tras pasar el arado, las aguas quedan llenas de sangre (→L§126.9). Como en Luciano, la conversión en sangre sirve a la vez para confirmar la presencia de los seres sobrenaturales y anunciar su muerte.

La Novia de Corinto confiesa preferir a los jóvenes porque su sangre es *pura* (ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα: L31A = E12B). Sin embargo, esta sangre sin mancha ni mezcla arrebatada a sus víctimas se torna, en el cuerpo de la ogresa, *mala sangre*, impura, mortífera, estéril como ella misma. El folklorista griego Politis nos cuenta la historia ejemplar de una lamia (*lamna*) «que hería a los seres vivos y sorbía su sangre», y a la que un campesino da muerte, disparando con la mano izquierda. «Su cuerpo», escribe, «medía tres cuartas de grande[1075]. La arrojaron fuera del pueblo, a un campo desierto, y donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba» (Πολίτης 1904: nº 817).

En ocasiones, el rostro sangriento del monstruo se transfigura en una faz de fuego, deslizándose así a través del eje de la analogía (→E§33.1). La sangre, crudamente animal, queda sublimada en fuego sobrenatural. Así, cuando Dioniso ha identificado, por la descripción de su siervo, a la Empusa, Jantias replica (E2B):

> Πυρὶ γοῦν λάμπεται
> ἅπαν τὸ πρόσωπον.
>
> *Desde luego, todo el rostro le brilla con fuego.*

Este resplandor infernal, que lejos de disolver la tiniebla «más espesa / hace la sombra y más durable acaso» (García Calvo 1988: 15), acompaña a menudo a los seres de pesadilla infernal (Laistner 1889: I 63)[1076]. Su fuente se concreta a veces: dos ojos que brillan como carbones encendidos, como los de la demonesa Gelo (→G§19.4). Gregorio de Nacianzo, que se dirige metafóricamente a su alma como una Ménade o Empusa, se pregunta por este fuego demoníaco, que, a modo de *mala sangre*, simboliza en sus versos la concupiscencia pecaminosa[1077]:

> Ἔμπουσα, μαινὰς, ὦ τάλαινα καρδία.
> Ἔμπουσα, μαινὰς, ποῖ φέρῃ ταῖς ἡδοναῖς,

[1075] La cuarta (ὀργυιά) mide 1,83 metros. El cuerpo de la Lamna medía, pues, algo más de cuatro metros y medio (4,32 m.)

[1076] Empusa tiene un rostro que brilla, lleno de fuego (E2B), y Hécate/Perséfone es πυριδρακοντόζωνε παῖ, «niña que te ciñes con serpientes de fuego» (*PGM* 4. 1405). Hécuba, tras arrancar los ojos a Poliméstor, es convertida por Hécate en una perra de ojos de fuego (Lyc. *A.* 1174-80). La asociación con el fuego aparece también en el personaje, tipológicamente similar, de la Mulánima: «MULÁNIMA. Fantasma de una mujer que por sus pecados es condenada y convertida en mula. Con esta forma recorre los caminos a toda velocidad, cargada de cadenas y echando fuego por la boca, atacando y dando muerte a cuantos encuentra a su paso. Busca de esta manera un valiente que la haga frente y logre sacar el freno que lleva en la boca, liberándola del castigo» (Barretto y Barrio 1997, s.v. Mulánima). La referencia al *ardor* sexual de la mujer, que se exacerba con el calor de la canícula, aparece ya en la literatura arcaica (Detienne 1982: 220). La Empusa se asocia con los períodos más cálidos del día y del año (el mediodía y la canícula): →E§38.1.

[1077] Este valor del color rojo como ardiente y apasionado aparece también en la creencia de que las mujeres pelirrojas son inusitadamente fogosas. No falta quien asocie el rojo del cabello con el de la vulva y el glande, lo que, mientras no se pretenda explicación última del simbolismo, constituye un movimiento acertado por el mismo círculo de ideas (→L§48.2).

περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;
Οὐ σωφρονήσεις; οὐ κατεργάση τὸ πῦρ
ἐκκαῖον ἐν σοὶ τὰς ὀρέξεις τὰς νόθους;

Vituperio de la parte irracional del alma.

Empusa, ménade, oh corazón desdichado.
Empusa, ménade, ¿adónde te ves llevada por los placeres,
buscando por todas partes las cosas cercanas[1078]*?*
¿No entrarás en razón? ¿No destruirás el fuego
que hace arder en ti los apetitos ilegítimos?

Cruentas, animadas por un fuego sobrenatural que se identifica con sus anhelos insatisfechos (envidia, avidez), las ogresas constituyen una visión aterradora: no es extraño que aquellas que pueden permitírselo (Lamia y Empusa) elijan presentarse con una apariencia muy distinta ante los hombres.

22.3. Tenebrosidad.

De dos maneras principales aparecen relacionados los personajes que nos ocupan con la negrura: por el hecho de ser nocturnos o noctívagos, criaturas que actúan en la noche, mientras los seres humanos reposan; y por el color negro que a veces se asigna a su propio cuerpo (→L§52, →G§19.9, →S§16.1)[1079]. Dado que examinaremos más tarde en detalle la vinculación con la noche, centrémonos ahora en el segundo aspecto.

A la Lamia de la mar se la describe en una canción popular del Epiro como negra (μαύρη: Πολίτης 1871: 196). También uno de los nombres secretos de Gelo es «la Negra» (Μελάνι ο, más bien, Μελανή: →G§11.33)[1080], y se nos dice que, salvo el rostro, todo su cuerpo tiene este color (σκότος τὸ σῶμα * αὐτῆς ὑπῆρχε: G20; μελανή: G31; μέλη σκοτεινά: G40A; →G§19.9). Por sus narices vierte pez, referente antonomásico de la negrura[1081]. La estrige es descrita por Quinto Sereno Samónico (S15) como *atra*, adjetivo que sirve para referirse tanto a la cualidad visible de lo sombrío, oscuro, como a las connotaciones abstractas asociadas a la sombra: cruel, aciaga, triste,

[1078] Se trata, muy probablemente, de un reproche por la curiosidad (prototípica también de Lamia: →L§14.3, L§114.4) que, como en la parábola evangélica de la paja en el ojo ajeno, le lleva a buscar en los demás las faltas que podría hallar en sí mismo.

[1079] Añadamos, al menos en el caso de Empusa, la costumbre de asustar a sus víctimas saliendo de repente de la oscuridad, ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων (E4; →E§13).

[1080] Otro de sus nombres, Ἀσβλητούς (→E§12.12), alude quizás al hollín (ἀσβόλη). Cf. la descripción que hace Amades de los asustaniños catalanes En Pardinot y En Pelut, *negro<s> como el hollín* (Amades 1957: 266, 275).

[1081] La expresión μελάντερον ἠύτε πίσσα, «más negro que la pez» aparece en la *Ilíada* 4: 277. En un conjuro rumano, se compara el rostro de la demonesa (Avestita) con la pez, igualmente para enfatizar su negrura (Winkler 1931: 116, nº 40).

maligna (→S§16.1). De Empusa no se nos dice directamente que sea oscura, pero sí se la asocia con lo terrible y sombrío (σκυθρωπή: E8B; →E§34.3).

Dado que se concibe a las ogresas como negras, por el principio de atracción y repulsión entre materias similares propio de la magia homeopática (*like produces like*), se cree que las criaturas y objetos negros son especialmente aptos para atraerlas o alejarlas.

Examinemos el primer extremo: a Hécate, patrona de las apariciones, se la llama en un conjuro «perra negra» (κύων μέλαινα: *PGM* 4. 1432), y se le sacrifican en las *Argonáuticas órficas* tres cachorros de perro igualmente negros (Orph. *A.* 959-61). En una recreación paródica de temas tradicionales, Luciano (*Philops.* 24) nos presenta una aparición de la diosa, a la que precede una jauría de sabuesos negros y peludos (μέλανες καὶ λάσιοι). Con sangre de un perro negro deben escribirse los signos mágicos que, según el conjuro llamado *Anciana servidora de Apolonio de Tiana* (*PGM* XIA), sirven para invocar y esclavizar un espíritu del tipo de la Empusa (→E§53.1). En general, las víctimas destinadas a sacrificios ctónicos, cuya sangre debía beber «la negra tierra», solían ser negras a su vez (Espejo Muriel 1995: 43).

Aún más elocuentes son los testimonios del principio *similia similibus curentur* o *like bans like*[1082]: así, los marineros griegos se protegen del poder de la Lamia negra del mar clavando un cuchillo con el mango de idéntico color en el mástil (Lawson 1964: 172). También uno de los conjuros contra Gelo trae la indicación de que para que resulte eficaz es preciso «clava<r> un cuchillo de mango negro» (G25). Por su parte, los campesinos vascos, para alejar a las lamias euskaldunes, hacen cantar a deshora a un gallo hijo de «la gallina negra de marzo» (Erkoreka 1978b: 473). A las Empusas, en fin, se las alejaba mediante una variedad de jaspe que Eustacio describe como oscuro, σκοτείνη (E33B).

La vinculación con la negrura es rasgo muy común de los demonios y asustachicos. Séneca se refiere en uno de sus ensayos al poder aterrador de la sombra, que amedrenta a los niños (*De constantia sapientiae* 4); también Lucrecio da fe de este miedo ancestral a la oscuridad (*De rerum natura* 2.58). Dentro de Grecia, Barb (1966: 16 n. 23) señala que los demonios femeninos, en especial el útero personificado, son con frecuencia invocados como μελαίνη μελανομένη, que podríamos verter como *negra renegría*. En el folklore hispánico, de la Guajona cántabra (a la que, al decir de Pólux Hernúñez, «en otros sitios llaman lamia») se dice que va «tapada de la cabeza a los pies con un manto negro. Lo único que se le ve son las manos, renegridas y sarmentosas». En su boca «se ve un único diente, negro y enorme como un puñal, pues le llega hasta por debajo de la barbilla» (Hernúñez 1994: 104). La Pesanta catalana, sabueso infernal similar a la Empusa, es descrita por Amades como «un perrazo negro» (Amades 1957: 262). El Gambutzi y la Cucala, asustaniños del valle del Ebro «son intensamente negros, impalpables e imperceptibles; actúan únicamente en la más profunda espesura de la

[1082] Sobre esta idea de «combatir el fuego con fuego» en la magia griega v. Faraone 1992: 36-53.

noche, y su intensidad espantadora entre niños, e incluso entre mayores, es muy acusada. Se dice que zurra fuerte a cuantos halla por la calle de noche, en especial a los chicos y a las mujeres, a cuyas ropas se agarra con fuerza, resultando laborioso desasirse de ellos. Se los confunde con la propia noche» (Amades 1957: 261). La propia Noche, utilizada como coco en algunas zonas de Cataluña, es imaginada como una «viejuca negra, arrugada, sucia y desgreñada» (Amades 1957: 261-2). En Pardinot y En Pelut son «negro<s> como el hollín» (Amades 1957: 266, 275), mientras que En Peladits es «negro como el carbón» (Amades 1957: 265). La Mulánima argentina tiene el aspecto «de una mula negra o castaño oscuro» (*Cocoweb* s.v. *Mulánima*). Algunos espantos llevan el color en el nombre mismo, como la Mano Negra (*Cocoweb* s.v. *Mano Negra*) y la Bubota Negra o Bubú de las islas Baleares (Amades 1957: 256). Cabal (1983: 167) recoge una nana portuguesa en la que se habla del *Papao negro*. En el folklore maya se llama Ekuneil, «Cola Negra», a una serpiente que se introduce en las casas de las recién paridas para introducir su cola venenosa en la boca del niño y usurpar su puesto, chupando de los pechos de la madre (*Leyendas yucatecas* 2009).

El negro, ausencia de todo color, se asocia con la ausencia de visión, con la ceguera, la privación, la desgracia y la muerte: en la *Eneida*, por ejemplo, se nos dice que en el umbral de los Infiernos lloran los niños que murieron prematuramente, arrebatados por «el negro día», *atra dies* (*Aen.* 6: 429). Es también el color ctónico por excelencia: γαῖα μέλαινα, la «negra tierra», es una fórmula épica común en Homero (p. ej. *Od.* 11. 364) y Hesíodo (p. ej. *Sc.* 152-53).

Al hacer tenebrosas a las ogresas se remarcan algunas de sus características más notables: tienen el color de la desdicha, la muerte, lo terráqueo y subterráneo, aquello que no tiene contornos definidos ni puede, por tanto, verse con claridad.

22.4. Voracidad.

Oquedad, voracidad y *lujuria* son, como vimos en su momento (→L§9), las ideas prevalentes en la palabra Lamia y en cuantas, como ella, derivan de una raíz *lam-. En definitiva, los tres conceptos convergen en una sola imagen: una oscuridad informe que, carente de vida propia, se apresta a extraer, a través de la carne y los fluidos vitales, la de sus víctimas. Si es cierto que todo ser vivo necesita tomar de su entorno nutrientes que le proporcionen energía, en las criaturas que nos ocupan (lo mismo que en el vampiro del folklore eslavo y la literatura que en él se inspira) esta necesidad toma matices extremos, pesadillescos. Incapacitadas para la generación, lo están también para conservar dentro de sí por mucho tiempo la materia viva que absorben. Aunque los textos nunca nos explican en detalle el metabolismo de estos seres, da la sensación de que, al carecer de un cuerpo propiamente dicho, crear la apariencia de uno (especialmente una apariencia capaz de engañar al tacto, además de la vista y el oído) es un proceso costoso, que consume velozmente cuanta energía vital logran parasitar. Dado que no son sino lo que toman de otros (una oquedad, un saldo negativo), y tales préstamos apenas les duran, es lógico que se

trate de seres perpetuamente ansiosos, que apenas concluido un banquete de sangre humana experimentan de nuevo una sed insaciable.

En el caso de Lamia, vemos cómo esta cadena de ideas, al tiempo que anima y caracteriza a un personaje sobrenatural (→L§59), se materializa en espacios reales, cotidianos: así, λάμια o λάμιον es un hueco, un χάσμα (→L§8.5); λαιμός es la garganta, hueco voraz por excelencia (→L§8.3); *lama* es un hueco en el suelo, un charco en el que se acumula la lluvia, o un torbellino que devora a los nadadores (→L§8.10); se llama *lamium* a una ortiga cuyas flores presentan una corola semejante a una boca, con labios dentados (→L§8.9).

El tipo humano del devorador compulsivo, del tragón insaciable, tiende a resultar cómico. ¿Qué vuelve, entonces, inquietante la avidez y glotonería de nuestras ogresas? No es difícil apuntarlo: en primer lugar, su apetito se dirige contra una presa muy particular: nosotros mismos. Una lamia hambrienta supone un ser humano en peligro, poco propenso a la hilaridad. En segundo lugar, al ser ellas mismas humanoides (si no humanas), entran dentro de la tipología inquietante del caníbal, que se complace en un hambre anómala y viciosa, παρὰ φύσιν (L5A). Contribuye a reforzar su carácter repulsivo el hecho de que su agresividad se dirija sobre todo contra fetos, gestantes y bebés, miembros de la comunidad especialmente frágiles e indefensos. Dado que nuestras ogresas son féminas, al desear ávidamente alimentarse de los niños están además invirtiendo la conducta propia de una buena madre. Por si todo lo dicho fuera poco, la voracidad digestiva evoca, por analogía, la voracidad del *bajo* vientre: el miedo masculino a una mujer que nunca queda sexualmente satisfecha y pide siempre más, hasta dejar a su *partenaire* exhausto o muerto, como en la notoria película japonesa *El imperio de los sentidos* (→§22.5).

Esta conexión entre voracidad y lujuria se traslada a las heteras con las que, tan a menudo, las ogresas procuran confundirse. Además de ponerse motes metafóricos que las identifican con monstruos y fieras (leona, esfinge, Lamia), adoptan también nombres de guerra que aluden a su apetito voraz:

> *Los griegos son muy hábiles para encontrar sobrenombres burlones o pintorescos...: el nombre de la célebre Gnathaenea significa «Mandíbula», alusión a su voracidad legendaria; y su nieta, cuya reputación iguala a la de su abuela, se llama Gnathaenion, «Mandibulilla»* (Salles 1983: 93).

Entramos por este camino en el terreno de la caricatura y la humorada. Precisamente porque imaginarse en serio un cuerpo humano (que podría ser el nuestro) siendo despedazado y devorado por unas potentes mandíbulas tiene, en realidad, poco o nada de gracioso, resulta conveniente minimizar y ridiculizar ese horror para poder, así, defenderse de la angustia que provoca. De ahí que la Comedia y el drama satírico se hayan complacido en presentar monstruos antropófagos (como el Cíclope o «La Tragona»: Lamia) que terminan siendo víctima de su propia voracidad. No es raro que los espectadores puedan reírse de un monstruo del que se sienten completamente a salvo (parapetados tras el muro insalvable que aísla la ilusión escénica) y al que, desde el

momento mismo en que aparece rugiendo en el escenario, saben condenado a terminar, según las convenciones del género, apaleado e inerme.

Desactivada como pura ficción, la avidez de las ogresas queda a disposición de los hacedores de tropos cotidianos: a los tragaldabas[1083] se les llamará, metafóricamente, *lamias* (→L§14.1), o se dirá que tienen por dentro alguno de estos bichos insaciables (identificados a veces con los parásitos intestinales, como la tenia o las lombrices: →L§15.1). Paronimia mediante, comer como una lamia, *lamiear* (→L§8.15), viene a ser lo mismo que comer como una lima: una comparación tan pintoresca como inofensiva.

En sentido contrario, se llamará *tragonas* o lamias a peligros de existencia real, que se cobraban (y aún se cobran) con frecuencia vidas humanas: las simas en que un caminante o escalador podía despeñarse (→L§8.5); los remolinos o vorágines que arrebataban a los nadadores al fondo del río (→L§8.10); y cierto tipo de tiburones propensos a acercarse a las playas (→L§29). Incluso la mar, cementerio de marinos y buques, es λαμυρά (→L§72). La voracidad de los seres vivos se traslada metafóricamente a cuantos huecos peligrosos (simas, remolinos) parecen estar esperando víctimas: el resultado, en este caso, es todo menos tranquilizador.

22.5. Lujuria y desvergüenza.

Uno de los principios recurrentes en la caracterización de las ogresas es la desmesura, que por exceso o defecto vuelve anómalos e inhumanos sus rasgos. En el campo de la sexualidad, esto produce una paradoja: por una parte, se tiende a presentar a las ogresas como mujeres asexuadas, sin atractivo sexual e incluso sin órganos sexuales; por otra, aparecen como mujeres lujuriosas, hipersexuadas, de atributos generosos y llamativos, que se ofrecen sin pudor a cualquier hombre.

Como ya hemos señalado en otro momento, la mayor parte de los personajes que nos ocupan (Gelo, Mormo, estriges, Mania), aunque femeninos, no buscan seducir a los hombres: su apariencia es espantosa y solo les interesa devorar la carne y la sangre de sus víctimas. Los dos restantes, Lamia y Empusa (y el *doble* de esta, Onoscélide) tienen una caracterización más compleja, en la que las dos tendencias señaladas (exceso y defecto) se articulan dialécticamente en diversas oposiciones binarias: una topológica (arriba / abajo), otra cronológica (antes / después) y otra, secundaria, de carácter más abstracto (apariencia / realidad)[1084].

[1083] De hecho, el Tragaldabas es un asustachico infantil, bien conocido en Castilla-León (Espinosa 1988: 435-8). Como la propia Lamia, la Paparesolla y otros espantos, tiene un nombre parlante alusivo a la idea de tragar, devorar o papar. ¿Qué puede haber más natural que recurrir al uso traslaticio del nombre de un coco de este tipo para reírse de los humanos comilones?

[1084] En el caso de Lamia, su propio nombre tenía resonancias eróticas, directas e indirectas: el adjetivo λαμυρός significa «voraz, tragón», pero también «lascivo, licencioso». Pensemos en el sentido procaz de términos como *comehombres*. En cuanto a Empusa, el hecho de atribuirle la pata de un animal proverbialmente rijoso como el burro no es, seguramente, inocente (Johnston 1995a: 379).

En la descripción que Dión Crisóstomo hace de las lamiescas *fieras libias* (L17B) vemos cómo las tres oposiciones se refuerzan mutuamente, correspondiéndose lo superior con lo anterior y aparente; lo inferior, con lo posterior y real. Las taimadas criaturas atraen a los hombres moviendo con garbo su bellísima cabeza y sus senos opulentos, dando la impresión de ser bellísimas heteras; pero cuando tienen a tiro a sus víctimas, se descubre su naturaleza monstruosa: en lugar de sexo tienen durísimas escamas, coronadas por una cabeza de serpiente que inmediatamente pica y envenena a sus pretendientes.

Hipersexuadas en apariencia, en las distancias cortas las fieras se revelan asexuadas, tan desinteresadas por el sexo como Gelo o las estriges. Este contraste súbito deja paso, en la historia de la Novia de Corinto (L31A = E12B), a una estudiada gradación, menos efectista pero más inquietante: la Empusa enamora a Menipo y, como una verdadera mujer, disfruta con él de los placeres de Afrodita (ἐρῶσι δ᾽ αὗται καὶ ἀφροδισίων); sin embargo, su intención última es ir debilitando y cebando al joven, para finalmente beberse su sangre y devorar su carne. La proximidad entre el deseo sexual y el hambre, sancionada en expresiones metafóricas tan cotidianas como *comerse a besos* a alguien, se vuelve aquí literal, y por tanto siniestra[1085].

En cierta lectura, de la que autores moralistas como Dión y Filóstrato eran muy conscientes, las ogresas seductoras de estos relatos son un trasunto apenas velado de las heteras: pues también estas atraen a los hombres con un cebo sexual y se muestran como amantes apasionadas, cuando su objetivo prioritario no es disfrutar del encuentro, sino lograr desplumar a sus clientes[1086]. La carne y la sangre de la víctima se corresponden así, en el plano real, con su dinero; la muerte, con su ruina (que, suponemos, pudo producir más de un suicidio, o al menos la *muerte social* del individuo arruinado).

[1085] De hecho, la relación sexual es para las ogresas una forma de alimentación: el semen, como la sangre, porta la energía vital que codician. Se cree que la ogresa hebrea Lilith recoge cada gota de esperma que un hombre derrama fuera del sexo de su legítima esposa (Levi 1989: 24). Propp (1987: 368-70) ofrece ejemplos sobre una creencia análoga de los indígenas de Nueva Irlanda (isla de Nueva Guinea): los *geges*, espíritus de mujeres que murieron durante el parto o de niños que no han nacido, buscan seducir a los seres humanos y mantener relaciones sexuales con ellos. Como indica el sabio ruso, el impulso sexual y el apetito son los dos únicos impulsos que estos muertos conservan: sin duda porque a través de ambos buscan participar de la vitalidad que ya no tienen. Idéntico deseo se atribuye a menudo a las ancianas que persiguen a los jóvenes, que tan mal paradas salen en comedias como el *Pluto* aristofánico: según se cree en Marruecos, «el mozo joven pierde su juventud al dormir con una mujer vieja, ya que esta le roba la sustancia» (Ibn Azzuz Hakim 1958: 33). En *Las Asambleístas*, los tres viejas reviejas que acosan sexualmente a un mozalbete son identificadas metafóricamente con Empusas (E2A, González Terriza 1996b).

[1086] Recordemos que las heteras tomaban a menudo como apodo nombres de ogresas. El parecido, no solo nominal, entre Lamia, la favorita de Demetrio Poliorcetes, y la *otra* Lamia dio lugar a muchos chistes y murmuraciones, de los que alguno ha llegado hasta nosotros: según Plutarco, a Demetrio le llamaban *Mythos*, porque, como el cuento, también él tenía su *lamia*; en una ocasión, los enviados del monarca ateniense dialogaban con el rey de Tracia Lisímaco, y este les enseñó las cicatrices de su lucha con un león; ni cortos ni perezosos, ellos respondieron riendo que en el cuello de su rey se podían ver las marcas de una fiera no menos peligrosa: su favorita Lamia (L18C).

La hipersexualidad de las ogresas va unida, en cualquier caso, a una deficiencia básica: son criaturas estériles, incapaces de gestar. Para ellas, lascivas infecundas, el sexo es solo un señuelo, el camino para despojar a sus amantes de los líquidos y recursos vitales que precisan (semen, sangre, carne —correlatos, acaso, del dinero). Si son capaces de fingir, llegado el caso, inocencia y pudor, bajando la mirada como si las avergonzara ser contempladas con deseo (así nos lo dice Dión, L17B: κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν), es solo como una herramienta, la más sofisticada, de seducción. En realidad, carecen de todo escrúpulo moral y de toda inhibición: si a la madre de Esquines (como, presumiblemente, a otras mujeres) se la llamaba *Empusa* no era solo por su participación en ritos soterraños y oscuros, sino porque estaba a dispuesta a cumplir las fantasías de sus clientes por cualquier vía. Hacer y dejarse hacer: πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (E3). ¿No era precisamente esta disponibilidad completa lo que los hombres de Atenas (y sin duda no solo ellos) buscaban en una prostituta, por oposición a una esposa o incluso a una concubina (→E§12)?

Esta falta de pudor hace que las ogresas (o heteras) muestren abiertamente sus atributos sexuales (reales o fingidos) y tomen la iniciativa en el proceso de la seducción; pero eso mismo las vuelve hombrunas, poco femeninas. Solo teniendo en cuenta esta paradoja podemos entender que Eustacio explique la referencia de Aristófanes a los «cojones de Lamia» diciendo que el autor ha querido resaltar con ellos la lujuria o rijosidad (λαγνεία) del personaje (L68C)[1087].

El desvío de la norma sexual supone también un desvío de la autoridad religiosa que contribuye crucialmente a sostenerla. Así, la lujuria de las ogresas no solo linda con la inversión sexual, sino también con la impiedad: cuando Demóstenes dice que la madre de Esquines se prestaba a πάντα ποιεῖν, «hacer cualquier cosa» (E3), se refiere a su disponibilidad inescrupulosa como hetera, pero el escoliasta no yerra al glosar, algo melindrosamente, ese *cualquier cosa* como πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια, «todo lo vergonzoso e impío» (→E§12). La imperfección o mancha moral, la religiosa y la física se remiten mutuamente: si las ogresas son sucias, también hacen *cosas sucias*, que las degradan y tornan impuras.

22.6. Ferocidad.

Es tentador pensar que al llamar *fiero* o *feroz* a un ser humano le estamos sencillamente equiparando con una bestia, destacando su falta de humanidad. La cuestión, sin embargo, no es tan sencilla. Como *ferocissima bestia* describen a Lamia el

[1087] La inversión de los roles sexuales se observa también en el hecho de que, mientras en la sociedad real los hombres se casaban a menudo con mujeres a las que doblaban la edad, en la ficción son las ogresas las que buscan mozos inexpertos de los que aprovecharse. En las *Asambleístas* y *Pluto* Aristófanes es singularmente cruel con las ancianas que compran los favores sexuales de un joven o intentan obtenerlos por la fuerza, haciéndose semejantes a Empusas. En el episodio de La Novia de Corinto (L31A=E12B), Filóstrato pone también interés en destacar la diferencia de edad y experiencia entre la extranjera y el ingenuo Menipo.

Mitógrafo Vaticano primero (L41), Tomás de Cantimpré (L76) y y Vincent de Beauvais (L77A). Dado que la animalidad del personaje ya va explícita en el sustantivo *bestia*, ¿qué información añade el adjetivo? ¿Por qué se califica a ciertos animales de *fieras* o *feroces*?

Quizá las fuentes griegas puedan ayudarnos. Describiendo a las criaturas lamiescas que infestan Libia, Dión de Prusa las presenta como un tipo de fiera (γένος) χαλεπὸν καὶ ἄγριον, «difícil (de tratar) y salvaje» (L17B). También la esposa de la que se queja un honesto ciudadano ateniense en la obra de Menandro *El collar* constituye un asunto χαλεπώτατον, pues es dura, ἀργαλέα, con toda su familia (L6).

Llamar *feroces* a las ogresas es, pues, una forma de señalar que son agresivas, intratables, hostiles (→L§60). Atacar a los seres humanos es en ellas un instinto, un fin en sí mismo, con independencia de que obtengan o no un beneficio directo: solo así podemos comprender que, además de atacarlos para alimentarse de su carne y fluidos vitales, con la conducta propia de un depredador, arruinen también sus huertos y árboles frutales, lo que supone poner en peligro la subsistencia de su fuente de energía. Por encima del deseo de aprovecharse del ser humano, domina en nuestras criaturas el impulso de destruirle a él y a todo cuanto le sustenta.

Metafóricamente, un ser humano se vuelve semejante a una lamia cuando se torna *saeuus*, agresivo y violento por efecto de la ira (→L§60). Toda piedad o compasión por el enemigo desaparece entonces de su corazón. La ogresa, definida a veces como *saeua uel ferox* (L49, L50, L52), es también *crudelissima*, la más cruel de todas las fieras (L58, L76, L77A, L78B), pues incluso a sus crías las trata con dureza (L58, L77B). La falta casi absoluta (aunque no total) de instinto maternal revela el carácter monstruoso de esta criatura que no solo se aparta (παρὰ φύσιν) de lo que es natural entre las mujeres, sino también entre las hembras de cualquier especie. En la *Vulgata*, el profeta de *Lamentaciones*, que desea afear a sus paisanos su impiedad, les dice que son peores que las lamias, pues ellas, pese a ser el más cruel de los animales, no dejan por ello de amamantar a sus crías, mientras que ellos dejan que sus hijos se mueran de hambre (L38B).

Irracionalmente hostiles contra el ser humano y carentes casi por completo de todo sentimiento de amor y compasión, las ogresas son, así, el paradigma de la ferocidad y crueldad absolutas. Solo los propios seres humanos pueden, ocasionalmente, aventajarlas en este terreno.

22.7. Irracionalidad.

En su famoso *Discurso líbico*, en el que describe con detalle unas fieras interpretadas desde antiguo como lamias, Dión Crisóstomo (L17B) explica que la historia que va a contarnos se refiere, metafóricamente, a cierto tipo de pasiones «irracionales y bestiales» (ἄλογοι οὖσαι καὶ θηριώδεις) que terminan destruyendo a quien se deja arrastrar por ellas. Los adjetivos son válidos tanto para las pasiones en sí como para las

criaturas monstruosas que las representan: todavía en el siglo XVII, hablando de las lamias vascas (concebidas como sirenas), constata Lope Martínez de Isasti que, aunque tienen apariencia humana de cintura para arriba, «no son racionales» (cit. en Caro Baroja 1974: 48).

En el *Discurso líbico* (L17B), Dión subraya esta irracionalidad de las fieras que nos describe haciéndolas incapaces de articular palabra:

> τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες –οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὡς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἱέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα–,
>
> *Y estas fieras, aladas no se dice que sean, como las esfinges –ni que conversen, como aquellas, ni emitan otro sonido, sino que solo silban, como las serpientes, agudísimamente–.*

Para dar a entender el único mensaje que les interesa trasmitir a los hombres («ven y verás lo que es bueno»), tienen otros recursos, sobradamente eficaces: la exhibición impúdica de los pechos y la mirada incitante, que a veces desvían para fingir turbación y recato (→L§61).

Las lamias vascas, aunque no enteramente mudas, tienden a ser de pocas palabras, lo que se presta a un tratamiento narrativo interesante: abundan los testimonios sobre criaturas de esta especie que son capturadas por los hombres y permanecen días enteros sin decir nada, hasta que un día asisten a alguna maniobra característicamente civilizada que les es desconocida (por ejemplo, hervir la leche) y gritan, sorprendidas (Erkoreka 1978a: 486-8).

Como en otros casos, en lo referente a la verbalidad la caracterización de las ogresas está dominada por el vaivén de la desmesura: tan pronto se las imagina incapaces de articular palabra como verdaderas sofistas capaces de embriagar con el verbo. Tras la disparidad, un único argumento de fondo: las ogresas no convencen mediante argumentos racionales, sino que *seducen* y aturden mediante miradas, gestos y (llegado el caso) palabras ambiguas.

La irracionalidad es tan característica de las ogresas que estas pueden fácilmente convertirse no solo en metáfora de las pasiones bestiales que aquejan a los hombres (como sucede en el *Discurso* de Dión), sino en personificación de cuanto de irracional hay en nuestra alma, τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς. *Empusa* y *Ménade* llama Gregorio Nacianceno a la parte de sí mismo que se complace, recalcitrante, en el pecado y la curiosidad malsana (E20; →E§15).

22.8. Curiosidad malsana.

En el texto de Gregorio Nacianceno al que acabamos de referirnos (E20), el santo interroga así a la parte irracional de su alma:

Ἔμπουσα, μαινὰς, ὦ τάλαινα καρδία.
Ἔμπουσα, μαινὰς, ποῖ φέρῃ ταῖς ἡδοναῖς,
περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;

Empusa, ménade, corazón desdichado.
Empusa, ménade, ¿adónde te ves llevada por los placeres,
buscando por todas partes las cosas cercanas?

La parábola evangélica de *la paja en el ojo ajeno* constituye en nuestra cultura el vituperio canónico de quienes, sin ver sus propios defectos, se interesan vehementemente por conocer y juzgar los ajenos. Una persona de excelente formación clásica como nuestro santo no dejaría, sin embargo, de recordar que también los griegos tenían su propio apólogo sobre la curiosidad inoportuna, protagonizado por la ogresa Lamia. Escribe Plutarco (L18):

> Νῦν δ᾽ ὥσπερ ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ἄδειν[1088] τυφλήν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσαν ἀποκειμένους, ἔξω δὲ προϊδοῦσαν ἐντίθεσθαι καὶ βλέπειν, οὕτως ἡμῶν ἕκαστος ἔξω καὶ πρὸς ἑτέρους τῇ κακονοίᾳ τὴν περιεργίαν ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἐντίθησι, τοῖς δ᾽ ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι καὶ κακοῖς πολλάκις περιπταίομεν ὑπ᾽ ἀγνοίας, ὄψιν ἐπ᾽ αὐτὰ καὶ φῶς οὐ ποριζόμενοι.
>
> *Ahora bien, tal como dicen en el mito que Lamia en casa canta ciega, teniendo guardados los ojos en un recipiente, pero mirando afuera se los coloca y ve, así cada uno de nosotros afuera y hacia los otros la curiosidad con mala intención se coloca como un ojo, y en cambio alrededor de nuestros propios fallos y malas acciones querríamos pasar por alto a consecuencia de la ignorancia, sin procuramos visión ni luz para estas cosas*[1089].

Juan Tzetzes, autor bizantino del siglo XII, vuelve a formular la parábola diciendo que Lamia y Momo (la personificación del sarcasmo) «viendo lo de los demás, no ven lo suyo propio» (τὰ τῶν ἑτέρων βλέποντας, τὰ ἑαυτῶν μὴ βλέπειν) (L69).

[1088] No hay razón para alterar la lectura unánime de los códices, ἄδειν. La enmienda de Xylander εὕδειν, aceptada por los editores más recientes del texto, reposa en una interpretación equivocada de los ojos de quita y pon: estos no tienen por objeto permitir que Lamia duerma, sino darle una alternativa prodigiosa al reposo natural, que le ha sido irrevocablemente negado. No hay mención alguna en los textos al presunto sueño de Lamia. Sobre este punto v. González Terriza 1997a: 229-34.

[1089] Ya Diodoro (L10) había observado que al quitarse los ojos (lo que él interpreta como una metáfora de la borrachera) Lamia dejaba de mostrar curiosidad por lo que sucedía a su alrededor (μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα). Aunque el motivo de los ojos extraíbles se introdujera originariamente en la narración con un sentido muy distinto (posibilitar que Lamia, condenada por Hera a no dormir jamás, pudiera a pesar de todo quedar temporalmente libre de la imagen obsesiva de sus hijos muertos), el uso alegórico que de él hizo Plutarco tuvo tanto éxito que convirtió a Lamia en la cotilla prototípica. Para los detalles del proceso, v. González Terriza 1997a.

Dado que los curiosos actúan como Lamia, es posible dar un paso más y llamarles directamente *lamias*: así lo hace el humanista del siglo XV Poliziano, que ve o finge ver en las comadres florentinas que murmuran sobre él auténticas lamias disfrazadas de mujeres comunes (L80).

Paulatinamente, como vemos, se produce un giro en la tradición: de hacer los curiosos con su maledicencia «como Lamia con sus ojos» (un simple símil mítico, que no pretende dar el verdadero significado del mito, sino usar auxiliarmente de él), la propia Lamia pasa a ser la curiosa prototípica (L§14.3, →L§114.4)

Aunque el uso alegórico da un sentido novedoso al motivo de los ojos extraíbles, al hacer de Lamia la cotilla por antonomasia no hace sino acentuar algo que estaba ya en la caracterización original, y que es lo que más nos interesa: las ogresas, aunque odian a los seres humanos, viven permanentemente pendientes de ellos. Su interés no es solo el de un depredador por su presa, sino un verdadero odio obsesivo (→§22.6). Excluidas de los hogares humanos, no hacen sino maquinar estratagemas para volver allí, intentando a menudo pasar desapercibidas (→§33). Dicho de otro modo: el hombre las ha imaginado, y desea situarlas lejos; pero no dejan de ser *criaturas* suyas, *his relatives,* que de él dependen y solo en relación con él tienen sentido. Un verdadero *boomerang* imaginario.

22.9. Envidia.

La imaginación de las ogresas hace de ellas, antes que nada, seres defectuosos, faltos de algo: carentes de verdadera sustancia, incapaces de ser madres, de vivir entre los hombres, de adoptar una forma humana convincente y duradera. Es lógico, pues, que ante el espectáculo de los seres humanos plenos experimenten ante todo una mezcla de celos (ζῆλος) y envidia (φθόνος): deseo de tener lo que no tienen; deseo de que lo pierdan los que sí lo disfrutan.

En el caso de Lamia, se nos dice que el amor con que Zeus distinguía a la joven princesa libia así llamada (→L§25) provocó los celos de Hera (ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην), que se vengó haciendo morir todos los hijos de su rival (→L§111.1) y negándole el don del sueño (→L§111.2)[1090]. Víctima de un horrible sufrimiento, Lamia se convirtió en una grotesca caricatura de la que una vez fue, y le llegó el turno de sentir envidia: si la diosa había tenido celos de su juventud y belleza, ella los tenía ahora de las madres a las que les había sido dado concebir y dar a luz felizmente (L3A-1, L3C-1). Diodoro (L10) nos dice que llegó a utilizar su autoridad como reina para cometer un crimen a gran escala:

> τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἁπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων

[1090] También otra amante llamada Lamia, esta de carne y hueso, provocó celos y envidia por las atenciones escandalosas que le dispensaba su amante, un antojadizo monarca: según nos cuenta Plutarco (*Vida de Demetrio*, XXVII) , la hetera Lamia, favorita de Demetrio Poliorcetes, «no solo entre las esposas, sino también entre los amigos de Demetrio, provocaba celos y envidia al ser feliz y amada» (οὐ μόνον δὲ ταῖς γαμεταῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τοῦ Δημητρίου ζῆλον καὶ φθόνον εὐημεροῦσα καὶ στεργομένη παρεῖχεν). Sin embargo, no hubo Hera capaz de amargarle la vida a esta mujer animosa.

γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν.

Pues tras haber muerto todos los hijos que le nacieron, apesadumbrada por el dolor y sintiendo envidia por la felicidad de las otras mujeres con sus hijos, ordenó que de sus brazos les fuesen arrebatados los bebés y al instante los matasen.

Algo de arquetípico ha de haber en semejante escenario, pues lo encontramos también en un imaginario tan remoto del griego como el de los indígenas del atolón de Nukuoro o Monteverde, en Ponapé o Ponhpei:

Cuando Kauna, reina de Nukuoro, perdió a su hijo poco después de su nacimiento, ordenó primero que matasen a todos los niños pequeños y, a continuación, obligó a todas las mujeres embarazadas a abortar, para que su luto fuese mejor comprendido por sus súbditos (Devereux 1984: 165)[1091].

Observemos que en las órdenes de esta lejana reina de la Micronesia la envidia aparece tamizada por una refinada crueldad que Diodoro no parece haber sido capaz de imaginar.

La envidia, esta vez sin antifaz, es también el motor que mueve a la demonesa acadia Lamashtu, que, como Lamia, ataca a las madres y a sus bebés porque se sabe incapaz de tener hijos y no soporta que otras los tengan (→L§7). En el folklore neohelénico se dice que la νυφίτσα, la comadreja (lit. «noviecilla») intenta hacer mal a las novias porque les tiene envidia (probablemente porque antaño ella misma fue una de ellas, a la que el novio plantó ante el altar). Su visión en una boda puede provocar el pánico, y existen abundancia de canciones y dulces destinados a aplacarla (Rodd 1892: 163, Lawson 1964: 328).

El tipo de la ogresa que, tras fracasar como mujer (y especialmente como madre) se convierte en envidiosa infanticida es tan recurrente que la investigadora estadounidense Sarah I. Johnston cree haber encontrado en la *demonesa reproductora*, como la ha bautizado, la clave última de esta peculiar casta de fieras. Que ni Empusa ni las estriges ni Mania aparezcan jamás como madres frustradas en las historias que de ellas se nos cuentan es argumento suficiente para desechar la pretensión de Johnston de simplificar de este modo una caracterización más compleja; pero no por ello podemos dejar de reconocer que, efectivamente, en el deseo de arruinar la fertilidad que a ellas les ha sido negada hay una clave importante para entender el comportamiento de, al menos, Lamashtu, Lamia, Gelo y Mormo.[1092]

[1091] La noticia procede del trabajo etnográfico de Eilers sobre Micronesia (Eilers 1934).

[1092] Complica las cosas el hecho de que Johnston considera a las demonesas reproductoras como un tipo peculiar dentro de los muertos prematuros (ἄωροι) —lo cual, por ejemplo, deja fuera a Lamia, cuya transformación en fiera o monstruo no pasa por la muerte (y que, sin embargo, sí es una madre frustrada que deviene por ello ogresa). Coinciden en rechazar la adscripción que hace Johnston de todas las ogresas griegas a la categoría de las madres frustradas, muertas prematuramente, Cusumano (2006: 219 n. 19) y Patera (2015: 92-6). Como escribe Patera (2015: 96), ogresas y fantasmas eran en Grecia (como lo son también hoy) dos categorías relacionadas, pero distintas: *Les Grecs disposaient à la fois de croque-mitaines*

Sobre el carácter envidioso de Gelo, recuérdese lo que expusimos en su momento (→G§27.3). Uno de sus nombres secretos es Ἀφθονου (→G§11.13), forma que con toda probabilidad debe entenderse como antifrástica o como uno de los casos, nada infrecuentes, en que la α inicial, no privativa, constituye un mero refuerzo fónico, expletivo. La interpretación como antífrasis tiene un paralelo convincente en la fórmula ὁ ποτὲ φθονερός, «el nunca envidioso», aplicada al Diablo en G39, precisamente cuando se va a narrar la atrocidad que, azuzado por la *pelusa*, comete contra san Mamas. De un modo u otro, parece claro que Ἀφθονου alude a la envidia de la demonesa, aunque no se nos especifique por qué o quién la siente. Por si tuviéramos alguna duda, otro de los nombres secretos de la criatura es Βασκανία, es decir, *Aojamiento*, *Envidia, Mal de ojo*, y hay conjuros en que la misma demonesa es denominada en unos momentos Gelo y en otros Βασκανοσύνη, variante de Βασκανία (→G§11.15).

En cuanto a Mormo, en las fuentes de que disponemos, la exposición de sus *motivos* no pasa de un rudimentario apunte: se nos dice que mata a sus hijos κατά τινα πρόνοιαν, «en virtud de cierto propósito» (que queda sin aclarar) y a partir de ese momento abandona la sociedad de los hombres y se dedica a atacar a los niños (M23). No parece aventurado afirmar que los ataques posteriores contra los hijos de los demás han de entenderse como un eco de la primera matanza, cometida contra sus propias crías.

Si del fracaso como madres pasamos a la ausencia de una verdadera sustancia y la incapacidad para parecer por mucho tiempo realmente humanas, podemos sumar a la lista de envidiosas a Empusa, la cual aparece vinculada de forma significativa, aunque indirecta, con la envidia de la que eran objeto las madres afortunadas. Al jaspe, que se utilizaba para combatir el mal de ojo (que en griego era femenino y a menudo se concebía, personificado, como una ogresa o demonesa más: ἡ Βασκανία: →G§11.15[1093]), se le creía también capaz de alejar a las Empusas y de ayudar a producir leche a las madres (→E§52).

El comportamiento de las estriges y de Mania, menos humanizadas, queda libre de esta prospección psicológica. Su actividad contra los seres humanos no parece necesitar motivación subjetiva alguna.

22.10. Falsedad.

---

et de morts dangereux, des êtres parfois associés mais non de même nature

[1093] Perdrizet (1922: 27) analiza dos ejemplos (un fresco egipcio del siglo IV y una medalla talismánica sin datar) que resultan muy reveladores sobre la relación entre este tipo de ogresas y el *ojo maligno* o mal de ojo. Hallamos en ambos a una demonesa anónima, enemiga de la fertilidad humana, alanceada por un caballero sagrado. Si bien se trata de un motivo iconográfico muy común (cuya variante más conocida hoy probablemente sea la de San Jorge dando muerte al dragón), estos dos casos tienen un rasgo singular: sobre el cuerpo de la criatura tendida en el suelo flota, a modo de emanación suya, un *oculus inuidiosus*, el cual es a su vez atacado por varios animales (escorpiones, serpientes, ibis, leones), auxiliares del hombre santo.

¿Dijiste media verdad?
Dirán que mientes dos veces
si dices la otra mitad.
(Antonio Machado)

Vivimos en una época en la que los medios de comunicación y la experiencia diaria no hacen sino arrojar combustible a una de nuestras obsesiones más características: la sospecha de que nada es lo que parece. Tras la superficie más o menos rosada de los productos de consumo y el intercambio social de palabras que se quieren elocuentes, agazapada en la letra pequeña de los contratos o tras las siglas indiscifrables que codifican los aditivos y conservantes de un yogurt, asomando por unos instantes la cabeza en los ocasionales lapsus y titubeos en el discurso de un hombre público que presume de promover el orden y la justicia, se oculta una verdad que nos inquieta, pero que no estamos seguros de querer conocer.

Nadie, pues, mejor preparado que nosotros para comprender y reconocer, como algo familiar, la conducta y el discurso falaz de las ogresas. Es cierto que algunos de nuestros personajes (Gelo, Mormo, las estriges, Mania) no se molestan en ocultar que no desean otra cosa que devorar nuestra carne y sangre o, simplemente, arruinar nuestras vidas. Otras, sin embargo, son conscientes de su vulnerabilidad: han sufrido en el pasado la ira y la burla de los mortales, y han aprendido a ocultar su verdadero rostro hasta el momento de la verdad. Lamia y Empusa son, así, profesionales de la simulación, de la media verdad: enseñan su hermoso rostro y senos mientras ocultan de qué pie de estiércol, bronce o burra cojean; prometen a sus amantes una experiencia definitiva e inolvidable y les ofrecen un amor fiel hasta que la muerte (inminente) los separe...

Dado que estas mentiras entran dentro del campo de la publicidad engañosa, se hace preciso que surja un defensor de los derechos de los consumidores, alguien que con la cabeza fría coteje dichos y hechos y exponga ante la concurrencia el cuerpo desnudo del Emperador. Tal es el papel de Apolonio de Tiana en la historia de la Novia de Corinto (L31A = E12B; →L§130, →E§53.1): se presenta en las bodas del joven Menipo con la enigmática extranjera y va dando la vuelta a cada uno de los señuelos generados por esta, hasta acorralarla finalmente y exigirle que muestre su verdadero código o *kernel*. Hasta el final, la Empusa miente, en lo que podría considerarse legítima defensa; y aplica (algo también muy moderno) la estrategia del ventilador: ¿qué derecho tiene el sofista a reprocharle a nada si todos saben que los filósofos no hacen otra cosa que desbarrar (ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας), si la Filosofía no es otra cosa (como asegura un famoso *graffiti*) que decir lo que todo el mundo sabe con palabras que nadie entiende?

Apolonio no se deja acobardar por las palabras de la Novia, y mantiene su presa hasta que esta acepta mostrarse ante todos como lo que es: una vampiresa que ha cebado a Menipo con mimos y arrumacos con la intención de devorarlo y degustar su sangre pura (→E§40.3, →E§45.2). Aunque la inquisición se detiene ahí, el narrador nos ha mostrado

suficiente para hacernos sospechar que el engaño de Empusa va más allá: si los encantos que despliega ante Menipo son mera superchería, ¿son acaso más reales las galas terroríficas que despliega cuando se aparece de noche en los despoblados para helar la sangre de los viandantes? Otro encuentro entre ogresa y sofista, este de noche en las tierras del Indo (E12A), nos confirma lo que ya sospechábamos: para quien mantiene los ojos bien abiertos, tanto el oropel como las amenazas del φάσμα son igualmente inoperantes. Como una superstición, Empusa solo es capaz de afectar la vida de quien cree en ella, de quien se toma en serio sus despliegues de falsa materia (→E§36.3).

Solo quien afronta el miedo aprende que no hay nada que temer: la conseja aparece en suficientes variantes y contextos como para garantizarnos que quienes la acuñaron y expandieron la consideraron una de esas verdades que conviene recordar periódicamente, preferiblemente con el tono que corresponde a un misterio. Si Empusa, como parecen sugerir algunos textos, tenía algún papel en los ritos eleusinos o en otros cortados por el mismo patrón iniciático, apenas pudo ser otro que ese: el susto que precede a la revelación beatífica definitiva, como las náuseas y temblores que acometen al consumidor de un agente enteógeno o psicodélico antes de la *subida* definitiva (→E§37.3; →§26.). En los relatos de κατάβασις, que detallan el descenso al Hades de un héroe, encontramos, con distinta letra, la misma música, en variaciones de progresiva concreción: si Odiseo abandona su charla con los muertos acuciado por la idea súbita de que en cualquier momento Perséfone podría enviarle la cabeza de la Gorgona (*Od.* 11: 627-40), sabemos que Heracles, menos prudente que osado, hizo frente a tal monstruo (Apolod. *Bib.* II, 5, 12). En idéntica situación, Dioniso, en *Las Ranas*, casi se muere de miedo ante la perspectiva de hacer frente a la Empusa; pero al final, tras unas cuantas fórmulas apotropaicas, prosigue su viaje sin más problema (E2B; →E§37.3; v. González Terriza 1996a).

Las apariencias falaces, pero relativamente inofensivas para quien sabe reconocerlas como tales, de Empusa contrastan con el terror muy real que tenían los usuarios de los conjuros contra Gelo. En este caso, la mentira desempeña también un papel importante, pero distinto: para que los conjuros fueran eficaces, la lista de nombres de Gelo que contienen (que tienden a corresponderse con las diversas formas que tiene de manifestarse) debía ser exhaustiva y exacta. Es, pues, lógico que Gelo intente boicotearlos esparciendo información errónea y escamoteando la realmente útil: así, en cinco de los textos que conocemos (G21, G22, G26, G28, G29), se identifica con un nombre que, como comprobamos después, no aparece en la lista genuina, y ha de ser considerado falso[1094]. Algunos de los nombres *verdaderos* de la demonesa aluden de hecho a esta condición falaz: es indigna de confianza (Ἄπιστη; →G§11.7), palabrera (Λογιτόν, Λογική; →G§11.29) y, en resumidas cuentas, mentirosa (Ψευδομένη; →§11.53).

[1094] La demonesa intenta engañar a san Miguel sobre su nombre: dice, en efecto, ser Παταξαρώ (G21, G28), Παζαρέα (G22), Παταξαραῖα (G29) o Παταξαρέα (G26). Sobre este nombre, considerado falso en estos textos, pero admitido como genuino en otros, y las variantes del mismo, →G§10.4.

Gelo no solo miente de palabra: también con sus hechos. En G13 se narra cómo adopta varias formas intentando escapar al acoso de Sisinio y Sinodoro, y el narrador declara que el objetivo de tanta metamorfosis es extraviar (πλανῆσαι) a los santos. En otros conjuros, la demonesa admite que intentó engañar a la Virgen María, pero fue ella quien acabó burlada: ἀπῆλθον αὐτὴν πλανῆσαι καὶ εὑρέθην πλανημένη (G22; aparecen fórmulas análogas en G26, G29 y G37).

22.11. Maldad.

Eso no tiene nombre, decimos en español de una acción tan vil y malintencionada que encajarla dentro de cualquiera de las categorías disponibles parece rebajarla. El origen expresivo de κακός y otros términos que designan el mal, señalado por Chantraine (1968-80 s.v. κακός), sugiere que, en efecto, estos vocablos, que acaban siendo abstractos, más que nombrar o adjetivar, son en origen una fórmula elemental de rechazo, como aquella con que las madres enseñan a los niños a distinguir aquello cuyo contacto, dañino e impuro, deben rehuir: «¡eso, no! ¡Caca!», y que tanto recuerda a las palabras con que una madre se dirige a su hijo en un idilio de Teócrito (M12): Μορμώ, δάκνει ἵππος (una posible traducción idiomática sería «¡Pupa! El caballo muerde»). Como vimos, no es el único ejemplo que tenemos del uso expresivo del nombre de esta ogresa: también Aristófanes (M6C) pone en boca de uno de sus personajes la expresión Μορμὼ τοῦ θράσους, que podríamos traducir por «¡Demontre de audacia!» (→M§1). Por lo que se refiere a Gelo, hay quien ha querido buscar el origen de su nombre en la higa, un gesto apotropaico que no nombra a la ogresa, sino que pretende ahuyentarla (→G§4.4; Sittl 1890: 125).

Si el origen de κακός es el que sugerimos, el sentido de base es «aquello que se rechaza» (por dañino), lo que ciertamente cuadra a las ogresas. El adjetivo aparece desde luego con este valor, vinculado a un imperativo exorcístico, en fórmulas como φύε κακὸ Γελλουϊκὸ, νέϊκο τσ᾽ ἀντρίστικο, «Huye, Geluikó malo, hembra y macho», con la que se pretende ahuyentar a Gelo en un conjuro neohelénico contra el mal de ojo (G42). Por el daño o mal causado por la demonesa le corresponde, en justicia, sufrir otro tanto: en dos de los conjuros medievales contra Gelo (G13 y G34), los santos y el arcángel que, respectivamente, la persiguen amenazan con atormentarla «malamente» (κακῶς), como corresponde a la naturaleza maligna de la demonesa (μὴ σε κακὴν κακῶς βασανίσω: G13); en otro texto del mismo tipo, G41 la misma idea se recoge en el compuesto κακοβασανίζω.

Las ogresas, pues, son malas por lo que hacen: dañar al hombre. Politis (1871: 193) presenta a las lamias neohelénicas como «demonios femeninos que hacen el mal» (θήλεα δαιμόνια κακοποιά)[1095]. En el *Testamento de Salomón* (E16), la demonesa

[1095] En justa correspondencia, el nombre de Lamia se utiliza como insulto para referirse a las mujeres

Onoscélide afirma que quienes la adoran la animan, sin saberlo, a ser dañina (με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν). Exagerando quizá, en algunos conjuros contra Gelo, esta, tras repasar en detalle sus crímenes, presume de realizar, en resumidas cuentas, cuanto de malo acontece en el mundo: καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐργασίαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον (G33; cf. G34: καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐνέργειαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον y G41: πᾶν κακὸν ποιῶ).

El adjetivo πονηρός, en origen «penoso, que causa penas», sirve también para subrayar la maldad del personaje. En G20 el rey Salomón se dirige a la demonesa llamándola πονηρὸν πνεῦμα, «espíritu maligno». En G37 no se sabe si es san Miguel o el exorcista que lee el conjuro quien se dirige a Gelo diciendo: Ἐξορκίζω σε τὸ πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα. En G40A el lector del conjuro utiliza casi las mismas palabras: ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον.

Además de en este sentido («malignas, dañinas»), las ogresas son también malas en otros: son abominables, impuras (→§22.1), torpes en las labores que deberían serles propias (→§18.6) e incapaces de alcanzar la condición femenina plena, por su esterilidad o incapacidad para sacar adelante a sus hijos (→§20.5).

---

malvadas (→L§14.2). De modo similar, se llama *striges* a las «mujeres maléficas» (Festo, S12: Strigem (ut ait Verrius) Graeci στρίγγα appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant), es decir, que tienen tanto el conocimiento necesario para dañar a los miembros de la comunidad como el deseo irrefrenable de hacerlo (→S§16.6).

CAPÍTULO V
LOCALIZACIÓN.

23. Introducción: moradas y territorios.

¿Dónde situar a las ogresas? La repulsión y el miedo invitan, desde luego, a enviarlas muy lejos, traspasando a veces la última frontera para llegar a nuestra antípoda definitiva (el mundo de los muertos, el Más Allá y sus aledaños: →§24); quedándose, otras, en los límites del mundo conocido (países exóticos como Libia o Fenicia: →§25) o en un espacio consagrado al encuentro ritual entre ambas dimensiones (el recinto sagrado de Eleusis: →§26).

Sin embargo, no habría nada que temer si estas criaturas no se encontraran también *a la mano*: de ahí que se las sitúe a menudo a medio camino entre lo civilizado y lo inhóspito. En estos casos, no se trata tanto de una *morada* (que sugiere la idea de descanso, más bien impropia de estas criaturas), sino de un *territorio* de caza, que suele situarse en ciertos espacios que, a pesar de formar parte del mundo humano, lindan de algún modo con lo desconocido (encrucijadas, espejos, umbrales: →§27), en la naturaleza salvaje (en ámbitos de agua o tierra: →§28-31) o en lugares que los hombres habitaron pero han dejado atrás (ruinas, torres abandonadas: →§32).

Como escribe Patera (2015: 97) de Lamia, *Elle vient d'ailleurs mais nous menace ici.* Como un *boomerang* imaginario, las ogresas responden al impulso que las aleja del mundo de los hombres con un movimiento de signo contrario, que las lleva a penetrar siempre que pueden en la plaza pública, el hogar de los hombres e incluso sus cuerpos (→§33). Su recorrido, desde ese punto de vista, es contrario pero simétrico al del héroe que abandona la compañía de los hombres para adentrarse en lo desconocido, donde le aguarda su destino. En el caso de algunos de estos personajes, que fueron una vez humanos, la travesía tiene un valor especial vinculado al concepto de lo siniestro, tal como lo definió de forma memorable Freud (1919): la vuelta a casa de aquello que fue marcado como indeseable y arrojado lo más lejos posible.

24. El Más Allá y sus aledaños (el Hades y las islas fronterizas, el Infierno, las tumbas).

La muerte, según razonamiento epicúreo, no está donde estamos; tampoco nosotros estaremos cuando ella llegue (Epicur. *Ep. ad Menoeceum* 124). Aunque el argumento se dirige contra el miedo a la muerte, nos interesa ahora como constatación de la alteridad fundamental de la misma. Un muerto es un ausente, alguien que nos ha dejado, se ha ido.

Sin embargo, nuestra mente acepta con dificultad la idea de un personaje sin circunstancias. No solo pensamos en los difuntos, los recordamos y guardamos sus restos en un sepulcro o urna, sino que tendemos a *imaginarlos*, y esta operación, tenga lugar en el sueño o en la vigilia, implica situarlos en un escenario peculiar, propio. Surge así de forma

natural la idea de un *mundo de los muertos*, cuyos pormenores imaginarios son, en cada cultura, una descripción veraz de los deseos y temores de los vivos[1096].

El miedo a la muerte, el instinto de conservación, es un factor primario en la imaginación del Otro Mundo. Incluso en culturas como las mesopotámicas y la griega, que no parecen haber planteado en principio el destino de los difuntos en términos de recompensa y castigo, el Más Allá se presenta como un lugar inhóspito, indeseable, donde falta todo aquello que hace grata y posible la vida humana: el calor (en su justa medida)[1097], la fecundidad, la energía vital.

Por otra parte, si el temor a la muerte es el miedo básico del hombre, la persona capaz de domeñar este terror, el héroe, sobrepasa el umbral de lo humano[1098]. Al anteponer la consecución de su deseo a la propia vida, el héroe acepta la posibilidad de la muerte y pone, en cierto modo, un pie en ella. La imaginación hace el resto: no es ya que el héroe arriesgue su vida para vencer al enemigo y conseguir lo que anhela (gloria, tesoros, princesas), sino que tanto el monstruo a vencer como la recompensa se sitúan al Otro Lado, en territorio enemigo. El héroe debe morir (de forma ritual, reversible) para culminar su viaje, alcanzando el lugar más alejado de su punto de partida[1099].

La relación de algunas de las ogresas con el mundo de los muertos debe entenderse en estas coordenadas. Por una parte, al situarlas en el Más Allá se cumple el deseo de enviarlas lo más lejos posible (como al héroe al que se envía a cumplir una tarea imposible, con la esperanza de que no regrese). Por otra parte, la naturaleza de la muerte encaja con la de nuestras criaturas: aunque solo a una de ellas (Gelo) parece habérsela imaginado como una muerta prematura (→G§15), casi todas tienen razones para encontrarse en casa entre los difuntos. A las Manias se las identifica a menudo con las larvas, difuntos malignos (→MA§9). Empusa es una criatura de rasgos cadavéricos [1100], que vigila los umbrales del Hades (→E§37.1). Las Onoscélides de las que nos habla Luciano habitan una isla en los confines del reino de los muertos (→E§37.2). Las estriges, que frecuentan la laguna del Cócito y el árbol venenoso que allí crece (→S§18), se alimentan además de cadáveres

[1096] Los sueños en que aparecen personas difuntas han llevado desde antiguo a una asociación, que a veces deviene identidad, entre el mundo onírico y el de los muertos. Cf., desde una óptica psicoanalítica clásica, Róheim 1969; desde una junguiana, Hillman 1979.

[1097] Por contraste con el calor humano (que es más bien tibieza), el mundo de los muertos suele imaginarse como helado o ardiente, sin término medio.

[1098] Como escribe Campbell en su estudio clásico sobre el héroe, este «no sería héroe si la muerte lo aterrorizara» (Campbell 2006: 316).

[1099] Cf., también en Campbell: «El héroe en vez de conquistar o conciliar la fuerza del umbral es tragado por lo desconocido y parecería que hubiera muerto. (...) El paso del umbral [por parte del héroe] es una forma de autoaniquilación. (...) Una vez adentro, puede decirse que muere para el tiempo y regresa al Vientre del Mundo» (Campbell 2006: 88-90). En el esquema también clásico de Fontenrose, el motivo aparece como «8A. The Champion suffered temporary defeat or death» (Fontenrose 1980: 11, 582).

[1100] Aunque pueda aparentar lozanía y todos los encantos de una mujer fecunda (→E§32.2), detrás de la máscara de Empusa se esconde un ser marchito (→E§32.1), cuya decrepitud asoma en forma de hedor y podredumbre (→E§33.4) y se manifiesta a menudo como un miembro del cuerpo no humano (animal o inerte: →E§33.4, E§33.5) que, según las circunstancias, trata de esconder (→E§40.3) o saca de la manga para aterrar a los imprudentes (→E§40.1-2, E§40.8-9).

(→S§25.1), dejando en los cementerios huellas de su actividad (→S§20)[1101]. Mormólice es nodriza del dios infernal Aqueronte (→M§10.2)[1102].

La presencia de las ogresas en el Hades está también justificada como encarnación del miedo a la muerte. Cuando Sócrates afirma que la mayoría teme a la muerte como a un espantajo (μορμολυκεῖον) (M8A, M8C), nos pone en la pista del empleo que Empusa, especialmente, desempeña en la frontera entre vivos y muertos (→E§37.1): lo mismo que la cabeza medio podrida de un enemigo clavada en una pica, la ogresa multiforme que pasa de mujer en sazón a animal ctónico o pata de estiércol muestra al héroe que se adentra en el Hades las metamorfosis propias de la muerte, con intención disuasoria.

El movimiento de las ogresas, en fin, es de ida y vuelta: si buscan la compañía de los vivos, acercándose a su territorio, es solo para arrastrarlos consigo al mundo de los muertos. Su conexión con la muerte, además de metafórica (son cadavéricas e infértiles), es metonímica: son criaturas mortíferas (y, en algún caso, carroñeras).

Los textos medievales sobre Gelo merecen un comentario aparte, pues en ellos el Hades griego ha evolucionado hacia el Infierno cristiano, en el que no habitan todos los difuntos, sino únicamente los condenados. Si bien ya en el Hades había démones (como Empusa: →E§20), el Infierno cristiano es la morada definitiva de los ángeles caídos, los demonios: y aunque en ningún caso se presenta a Gelo como una criatura de origen angélico, se procura integrarla (lo mismo que a otra demonesa célebre, Lilith) lo mejor posible en esa compañía, presentándola como un δαίμων o πνεῦμα (→G§16) al que el ángel o exorcista envía, literalmente, al Infierno (→G§28.2).

25. Tierras bárbaras: Libia, Fenicia.

> ...ἀεὶ Λιβύη φέρει τι καινόν.
> (Aristóteles, *Historia animalium* 606b).

En el prólogo a su libro *Cuentos de lo grotesco y arabesco*, en respuesta a quienes le acusaban de plagiar al autor alemán E.T.A. Hoffmann, Edgar Allan Poe declara que el terror de sus cuentos no proviene «de Alemania, sino del alma» (Poe 1973: 42-3). Del mismo modo, constituye ya un lugar común constatar que cuando los griegos atribuyen a algunos de sus dioses (como Ares[1103] y Dioniso[1104]) un origen bárbaro, más que dejar constancia de un hecho histórico, establecen una distancia ontológica: reconocen su condición abismal, reacia a la domesticación. Tampoco ellos provienen necesariamente

[1101] Por esa razón, se las asocia con el buitre, ave carroñera por excelencia (→S§8.2).
[1102] La conexión más leve es la de Lamia, a la que, no obstante, se sitúa a menudo en una cueva (puerta de acceso al mundo subterráneo: →L§81).
[1103] Aunque los griegos consideraban a Ares de origen tracio, «en las tablillas micénicas hay menciones de culto a Ares, tanto bajo ese nombre como bajo el de Enialio» (Grupo Tempe 1998: 109).
[1104] Como escribe Marcel Detienne, «Dioniso se complace en jugar al juego del Extranjero» (Bonnefoy 2001: 276). Aunque el mito lo presenta como un dios que viene de fuera, su presencia en los archivos micénicos deja claro que se trata de un dios bien establecido en Grecia desde época muy antigua.

de tierras lejanas, sino de zonas poco iluminadas de la psique: del inconsciente, si nos avenimos a utilizar el término psicoanalítico[1105].

La observación se extiende también a las ogresas, y en general a los monstruos de la mitología griega: si suele situárseles en tierras lejanas, en las lindes del mundo conocido, es porque extrañeza y lejanía son términos cómplices: es extraño lo que se aleja de lo normal y conocido, y nos sentimos lejos cuando el terreno comienza a resultarnos extraño, desconocido.

En al menos un caso este carácter metafórico o simbólico de lo bárbaro se hace totalmente consciente. Dión Crisóstomo narra su *mito líbico* con la advertencia explícita de que debemos descifrar el cuento y aplicárnoslo: cada uno de nosotros debe ser un Heracles que aniquile las fieras (las pasiones) que anidan en su Libia particular (el alma)[1106].

Conviene señalar que incluso en tierras exóticas, las ogresas siguen siendo anomalías, extrañas en tierra extraña: aunque Dión llama *fieras* a las criaturas lamiescas de las que nos habla, se siente obligado a puntualizar que pertenecen a un orden distinto al de las fieras ordinarias, a las que devoran (L17B, 7) y aventajan en fuerza (L17B, 14); del mismo modo, tampoco cabe decir que viven sin más *en Libia*, sino en ciertas zonas especialmente inhóspitas de aquel país, ἐν τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης (L17B, 5). Solo cuando necesitan víctimas humanas se acercan a la costa (L17B, 7-8); una vez logradas, se retiran enseguida a sus fétidas madrigueras[1107].

Si Libia resultó escogida como patria de Lamia (→L§97) por ser un lugar fecundo en fieras y monstruos, la conexión de la Empusa de Filóstrato (E12B) con Fenicia

---

[1105] Recordemos las palabras de Tiresias sobre Edipo, también él un presunto extranjero que vive sin saberlo en su ciudad natal: οὗτός ἐστιν ἐνθάδε, / ξένος λόγῳ μέτοικος· εἶτα δ' ἐγγενὴς / φανήσεται Θηβαῖος (*OT* 451-3). «Ese está aquí mismo, y forastero / de nombre vive aquí, pero ha de hallarse luego / tebano de nacimiento», traduce García Calvo (1993: 30). Por el contrario, Apolo, el dios que juega de este modo con Edipo, es un ejemplo del fenómeno contrario: parece más griego que nadie y es en realidad una deidad importada de Oriente. «No deja de ser paradójico que este dios, que por su aspecto grácil y sereno parece encarnar el ideal griego de la pureza y la perfección juvenil fuera de origen oriental, un asiático adoptado y extraordinariamente bien adaptado» (García Gual 1992: 130-1).

[1106] ὁ μῦθος αἰνίττεται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν εἴ πού τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ὥσπερ ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπολέσας τι τῶν ἐπιθυμιῶν εἶδος, ἐλπίσαντας ἀπηλλάχθαι καὶ διαπεφευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δράσαντας, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λειπομένων ἐπιθυμιῶν ἀπολέσθαι καὶ διαφθαρῆναι. «El mito habla en enigma, diciendo que la mayoría de los hombres, si alguno de ellos echa mano a limpiar su alma como un lugar inaccesible e infestado de fieras crueles, devastando y destruyendo la sede de las pasiones, esperando salir libre y evadirse, no habiendo hecho esto con vigor, poco después por las pasiones que quedan perece y es aniquilado» (Dión Crisóstomo, L17B, 22).

[1107] Sobre la conexión de Lamia con Libia (→L§97), recordemos que no parece anterior a Eurípides (L4A); pero si fue una innovación del dramaturgo, no tardó en calar. Como indica Gómez Espelosín (1994:229), Libia era una región «abierta del todo a los excesos de la imaginación más desbordada y por ello un lugar apto para todas aquellas aberraciones fantásticas que desde muy temprano habían comenzado a desfilar por la poesía griega». Tanto el historiador Duris (L3A-1, L3C-1) como Diodoro (L10) y Dión (L17B) dan por cosa sabida su relación con aquel país, que además de recibir sin queja a cuantas fieras y monstruos quisieran atribuírsele, reunía dos méritos adicionales para convertirse en la patria de Lamia: estaba vinculado, como ella (→L§93.2), a Posidón (→L§97) y era vecino de Egipto, donde reinaba Busiris, hermano de la ogresa (→L§93.7).

(→E§37.4) se debe con toda probabilidad, como señala Stramaglia, a que esta tierra era famosa por sus prostitutas y embusteros[1108]. ¿Qué mejor denominación de origen para un espectro lúbrico y falaz?

Esta interpretación simbólica del carácter extranjero o exótico de las ogresas no excluye necesariamente una vinculación histórica externa a las narraciones: la comparación de algunos nombres (Lamashtu y Gallû, en Mesopotamia; Lamia y Gelo, en Grecia) y ciertos rasgos tipológicos comunes sugieren que el imaginario asiático pudo influir en la caracterización de las ogresas griegas, aunque la cuestión dista mucho de estar probada (→L§7, →G§4.8)[1109]. No parece, en cualquier caso, verosímil que al situar a Lamia o Empusa en Libia o Fenicia autores como Eurípides y Filóstrato tuvieran en mente reconocer los préstamos que Grecia pudo tomar de otros países en la época preclásica[1110].

Si interpretáramos literalmente esta vinculación de las ogresas con las tierras bárbaras, tendríamos que considerar seriamente la tesis de un origen libio de Lamia. Hemos visto, sin embargo, que se trata probablemente de una vinculación inventada por Eurípides. No tiene mucho más peso la argumentación de Burkert (1992: 83), que quiere ver una confirmación del origen asiático de Lamia en el hecho de que algunas tradiciones la hacen hija de Belo: adaptación griega, nos dice, del nombre del dios fenicio Baal[1111].

23. Espacios sagrados: el recinto eleusino.

Iniciación y terror forman una pareja consistente. El paso al que se refiere la expresión acuñada por Van Gennep en su libro clásico, *Rites de passage* (1909), es un cambio de *status* e identidad, pero también, literalmente, un paso o desfiladero angosto,

---

[1108] Fenicia «era terra di lussuria e cortigiane per lunga tradizione: non a caso il verbo φοινικίζω –propr. 'faccio il fenicio'- designava anche una specifica practica sessuale» (el *cunnilingus*) (Stramaglia 1999: 273); los fenicios tenían fama de embusteros desde Homero (*Od.* 14.287ss.).

[1109] Las especulaciones en este sentido comienzan con un artículo del asirólogo C. Frank (1910) sobre la posible relación entre Gallû y Gelo. Después, John Boardman sugirió que Lamia podría provenir de Lamashtu o Lamme (Boardman 1968). En 1984, Burkert retoma ambas sugerencias en un estudio sobre la época orientalizante (Burkert 1992: 82-7, 197-200). Las ideas de Boardman y Burkert fueron recogidas más tarde por David West (1991: 366-8 y 1995: 297); el propio Boardman volvió sobre ellas en la voz *Lamia* del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Boardman 1992). *Cf. contra* Johnston (1995a y 1999: 169-70), que formula objeciones muy sensatas, y ya antes Ebeling (1938). También Pellizer se muestra escéptico: «è chiaro che non ha molto senso cercare nel mondo semitico o altrove le "origini" di questo genere de demoni» (Pellizer 1998).

[1110] Detienne denuncia bien este tipo de error, a propósito de Dioniso: «Al intentar acreditar su reputación de divinidad extranjera, los historiadores de Dioniso cedieron a la tentación de traducir en acontecimientos reales el mito del «dios-que-viene»» (Bonnefoy 2001: 275). Otro tanto sucede con las ogresas, que también eran consideradas extranjeras en los países desde los que, supuestamente, llegaron a Grecia: así, Lamashtu «is called a "foreigner" and is said to dwell in the swamps or mountains, and Egyptian child-killing demons are believed to come out of Asia» (Johnston 1999: 183).

[1111] Cf. la oportuna observación de Johnston (1999: 182): «Burkert took this as an indication that the Greeks themselves recognized her Eastern origins, as "Belus" is a hellenized form of the Semitic "Baal". It seems likelier, however, that the name "Belus" functioned in Lamia's story as it does elsewhere in Greek myth —as a stopgap in foreign genealogies. In addition to Belus the father of Lamia, there was, for example, a mythological Belus who was the king of Tyre, a third of Lydia, a fourth of Persia and a fifth of Egypt. All that "Belus" tells us abot Lamia, in other words, is that the Greeks wanted to situate her outside their realm of "normal" civilization».

en el que monta guardia un guerrero temible[1112]. En su novela *El caballero de la carreta*, vs. 3007-3180, Chrétien de Troyes dio a este símbolo una de sus expresiones más afortunadas: el puente de la espada. Para llegar hasta Ginebra, Lanzarote debe cruzar un puente cuya pasarela es el filo de una espada. Suponiendo que no caiga al vacío, al otro lado le aguardan dos leones furiosos, dispuestos a devorarlo. Como los mozos que saltan sobre las brasas la noche de san Juan, el caballero funambulista pisa el acero con los pies desnudos, sin vacilación; llega al otro lado malherido, pero victorioso —y busca en vano con la mirada a los leones «que había creído ver cuando estaba al otro lado». Al no encontrarlos, comprende que se trataba de un encantamiento: «Allí no había ningún ser vivo»[1113].

Para nuestro propósito, los leones de Chrétien tienen tres características interesantes: son guardianes aterradores, tienen forma animal y al final resultan ilusorios. Al estudiar los relatos grecolatinos sobre el descenso de un héroe al otro mundo (κατάβασις), Lloyd-Jones descubrió que en muchos de ellos aparece una figura entre animal y humanoide que intenta, con o sin éxito, asustar al héroe (Lloyd-Jones 1967: 195).

Los leones de Lanzarote responden, pues, a un patrón tradicional de larga data[1114]. En la *Odisea*, Ulises da por terminada su consulta a los muertos cuando le entra el temor de que Perséfone envíe contra él la cabeza de la Gorgona (*Od.* 11: 627-40). Filodemo de Gadara afirma que «los órficos presentan a las Gorgonas viviendo en el Hades como encargadas de la vigilancia de los caminos» (Philodem. *De piet.* p. 5 Gomperz; tr. en Bernabé 2003: 80, fr. 63). El relato de la *katábasis* de Heracles recogió el tema de la Gorgona guardiana, pero le dio una vuelta de tuerca: al ver venir al monstruo, Heracles se dispone a golpearlo, pero Hermes le advierte que se trata de una imagen inofensiva (Apolod. *Bib.* 2.5.12)[1115]. Para cuando Virgilio compone el libro sexto de la *Eneida*, el motivo está tan asentado que resulta preciso multiplicar la amenaza para lograr inquietar

[1112] En el esquema de Van Gennep ese paso difícil está situado en la parte central del rito, tras la ceremonia de separación que despoja al iniciado de su condición anterior y antes del rito de agregación, que le permite incorporarse a su nuevo *status*. Esa fase, que denomina liminal, «se caracteriza por el peligro y la ambigüedad simbolizados, por ejemplo, por tener los ojos vendados o ser conducido al matorral o al bosque, lejos de la vida normal, o por tener que soportar diversas pruebas desagradables» (La Fontaine 1987: 32).

[1113] Cito la traducción de Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca (Labor, 1976).

[1114] En González Terriza 1996a pueden seguirse algunos de los desarrollos posteriores del tema, a los que cabría añadir muchos más: por ejemplo, en la *Divina Comedia* el poeta antes de entrar al Infierno topa con un leopardo amenazador, al que siguen un león y una loba (I 31-60). Además de la función que cumplen, tanto el número de animales como su rápida sucesión, que sugiere una metamorfosis, tienen claros paralelos en la tradición que venimos analizando. Es de notar que Dante, aunque presenta al leopardo y a la loba como animales reales, habla de «la imagen de un león» y afirma que «me pareció que contra mí viniese», sugiriendo el carácter ilusorio del ataque.

[1115] No conservamos la fuente que Apolodoro utilizó para esta parte de su obra. En su comentario al libro sexto de la *Eneida*, Norden sugirió que podría tratarse de un poema épico relacionado con los misterios eleusinos, que pudo servir también de fuente para las *Ranas*, el ditirambo quinto de Baquílides y el libro sexto de la *Eneida* (Norden 1926: 5). Lloyd-Jones señaló que se conservan al menos otros dos textos influidos por esta obra perdida: el fr. 364 S-M de Píndaro y los versos 610-3 del *Heracles* de Eurípides, y situó la composición de la epopeya hacia el año 550 a.C., en Atenas (Lloyd-Jones 1967). Se han hecho otras propuestas: Robertson piensa que la *katábasis* de Heracles figuraba en *Aegimio*, obra hesiódica atribuida a Cécrope de Mileto (Robertson 1980: 274-300). Graf (2008: 693-4) indica que Baquílides, Píndaro y Virgilio conocieron esta obra, pero duda que influyera en *Ranas*.

al héroe: como sacados de un manual de zoología fantástica, todo un tropel de monstruos sale al encuentro de Eneas, que, advertido por la Sibila, se sobrepone al miedo y prosigue su viaje (*Aen.* VI 285-94)[1116].

Estos enfrentamientos con una figura inquietante durante el viaje por el inframundo eran algo para lo que merecía la pena ir preparado. Dado que la iniciación en los misterios tenía por objeto preparar a los vivos para hallar la felicidad en el Más Allá, parece muy probable que la ceremonia iniciática incluyera un encuentro de este tipo, de evidente valor educativo, con «los terrores del Hades»[1117]. De hecho, sabemos por Píndaro (fr. 364 S-M), Diodoro (4. 25-6) y Apolodoro (*Bib.* 2.5.12) que Heracles se inició en los misterios antes de bajar a por Cerbero, y otros héroes, entre ellos Orfeo (otro héroe que desciende al Hades), eran también iniciados (Clark 2009: 199 n. 2 y 200-1, ns. 9 y 10).

Aunque las criaturas que trabajan en este peculiar pasaje del terror están, por su función, muy próximas a las ogresas que estudiamos, solo una de estas últimas aparece (y no sin dudas) en un contexto iniciático. Se trata de Empusa (→E§37.3). Las dudas derivan de que las dos fuentes que permiten establecer la conexión (las *Ranas* de Aristófanes y varias noticias sobre la madre de Esquines) no tienen como objetivo describir de manera fiel una ceremonia mistérica, sino (respectivamente) parodiar el descenso de Heracles al Hades y atacar la reputación de Esquines infamando a su madre.

En las *Ranas*, Empusa aparece ocupando el lugar que tenía la Gorgona en la *katábasis* de Heracles[1118]. Cuando este explica a Dioniso cómo es el viaje al Hades, le anuncia que verá allí «serpientes y mil bestias terribles» (143-4: ὄφεις καὶ θηρί᾽ ὄψει μυρία / δεινότατα). A la hora de la verdad, el dios no *ve* nada, pero tanto él como

[1116] Brown (1991: 46) añade a la serie *La travesía* de Luciano, en que dos difuntos, Micilo y Cinisco, que acaban de bajar de la barca de Caronte hablan de la semejanza entre los misterios de Eleusis y el viaje que están realizando. Como ejemplo de la correspondencia, el filósofo Cinisco señala a un personaje de aspecto aterrador que surge de las tinieblas y se acerca a ambos con una antorcha. Como aclara Hermes, se trata de la Erinis Tisífone (*Cat.* 22-3). Luciano utiliza material de *Ranas* en otros pasajes (*Philopatris* 25, *Contemplantes* 24, *Fugitivi* 28), uno de ellos de esta misma obra (*Cat.* 14) (Brown 1991: 46). Clark (2009: 195) piensa que hasta los nombres y profesiones de los personajes aluden a la Empusa de Aristófanes: el filósofo tiene nombre canino (Cinisco) y su interlocutor es un artesano del bronce (como broncínea es una de las patas de la criatura en *Ranas*).

[1117] Como señala Brioso Sánchez (1995: 16), «los relatos sobre *catábasis* o *descensus* y *ascensus* estaban especialmente ligados por lo general a los círculos mistéricos». Varios autores han estudiado la conexión de la *katábasis* de Heracles y otros héroes con los misterios: destacan las aportaciones de Lloyd-Jones (1967), Brown (1991), Bowie (1993: 25) y Clark (2009). Este último recuerda que ya en 1745 el obispo William Warburton propuso leer el descenso de Eneas al Averno como una representación de una iniciación a los misterios de Eleusis (Clark 2009: 190). Clark demuestra que el relato de Virgilio está lleno de resonancias eleusinas, aunque no puede utilizarse sin precaución para reconstruir, como proponía Warburton, las fases del ritual de los misterios, pues el poeta utiliza con libertad la tradición mítica, alterando la topografía del Hades para ajustarla a sus fines, al situar el palacio de Plutón y a la Gorgona y demás monstruos antes del lago de Caronte, y no después, como hacen las demás fuentes. «Because Virgil has rearranged what he has read to suit his poetry, it would be misleading to treat Aeneas' infernal journey, however deeply it is imbued with Eleusinian associations, as a poetic document from which to reconstruct the order of events in the mysteries» (Clark 2009: 199). También Aristófanes se desvía de su fuente al situar el encuentro con el monstruo después de que Dioniso y Jantias han visto a los condenados, y no antes de verlos, como les había anunciado Heracles (*Ra.* 273ss.), ajustándose a su propia experiencia (cf. Apolodoro 2.5.12) (Clark 2009: 196-7).

[1118] «L'incontro con Empusa constituisce evidentemente la parodia sulla scena comica de tale mitico quanto illusorio scontro» (Andrisano 2007). «Empousa in the *Frogs* is Aristophanes' substitute for the Gorgon encountered by the Eleusinianized Herakles in the sixth-century source» (Clark 2009: 195). Cf. Lloyd-Jones 1967: 219.

Jantias *oyen* un ruido que tan pronto parece estar ante ellos como detrás (285-7)[1119]. El esclavo entonces divisa (o finge divisar[1120]) a Empusa (288) y se la describe al dios, que parece incapaz de verla con sus propios ojos (¿quizá, muerto de miedo, se los ha cubierto con el brazo?). Si bien es una sola fiera y no las mil anunciadas por Heracles, adopta en poco tiempo apariencias múltiples (289: παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται): vaca, mulo, mujer hermosa (290-1) y perro (292). Los cambios de opinión de Dioniso son igualmente rápidos y extremos: si es una mujer de bandera, quiere ir a su encuentro (291: φέρ᾽ ἐπ᾽ αὐτὴν ἴω), pero cuando se confirma que se trata de Empusa (293), intenta huir del escenario y pide ayuda a su sacerdote, que asiste al espectáculo en primera fila (297). Jantias despide a Empusa con un seco «Sigue por donde vas» (301: ἴθ᾽ ἧπερ ἔρχει)[1121], y tras jurarle por tres veces a su amo que el monstruo ha desaparecido (305-6)[1122], prosiguen su camino, topando esta vez (el gozo tras la aflicción) con el coro de iniciados, que celebran sus santas orgías (316-459).

Además de adoptar formas animales desconcertantes (vaca, mulo, perro: tres animales domésticos, que no pueden considerarse θηρία; si la tercera no nos sorprende en un guardián, la primera tiene una connotación maternal, y la segunda sugiere en cambio infertilidad[1123]), el rostro de Empusa brilla con fuego (293-4) y (siempre según Jantias) la criatura tiene una pierna de bronce y la otra de «caca de vaca» (βολίτινον, 294-5).

Como parece fuera de duda que Aristófanes ha superpuesto en su relato (como sucedía también en su modelo, el descenso de Heracles) el viaje por el Hades y la ceremonia iniciática de los misterios eleusinos, es lógico preguntarse si hay testimonios de que en estos actuara alguna figura aterradora, ejerciendo una función análoga a la que tienen en la *katábasis* la Gorgona, la Erinis y Empusa; y, al revés, suponiendo que la hubiera, hasta qué punto la Empusa de Aristófanes la describe fielmente o la parodia, extremando ciertos rasgos y añadiendo otros incongruentes, y por tanto cómicos[1124].

[1119] En un fragmento del *Pirítoo* de Eurípides (o de Critias) (*P.Oxy.* 3531, fr. 4a en la reciente ed. de Collard y Cropp), Pirítoo habla de una mujer a la que puede oír pero no ver. Como sugiere Cockle, editor del fragmento, puede tratarse de Empusa, o de otro personaje (tal vez una Erinis) parodiado por Aristófanes en la escena de Empusa [Cockle 1983: 25, cit. en Clark 2009: 195; Collard y Cropp (2008: 649) sugieren en cambio que Pirítoo se refiere a la voz de Heracles]. Significativamente, el coro de *Pirítoo* estaba formado, como el de *Ranas*, por difuntos iniciados en Eleusis (Clark 2009: 195).

[1120] Con la información de que disponemos, no podemos estar seguros de si Jantias ve a la Empusa o finge verla, pero parece claro que ni Dioniso ni los espectadores la ven. Como observa Dover (1993: 229), «compared with the metamorphoses of 286-96 the problem which Goethe's dog/devil sets theatrical producers of *Faust* is child's play». Cf. Del Corno 1985: 170, Brown 1991: 41 n. 2 y García López 1993: 100. El hecho de que Dioniso no vea a la Empusa se ha puesto en relación con el hecho de que está actuando como el iniciando que, la primera vez que participa en los Misterios, lo hace con los ojos vendados, debiendo por ello ser guiado por alguien más experto (un papel que en este caso usurpa Jantias), que le comunica verbalmente lo que no puede ver. Así lo sugiere, por ejemplo, Andrisano (2007), quien sin embargo cree que los espectadores sí veían a Empusa: a su juicio, el papel de esta era interpretado por un hábil bailarín capaz de mimetizar en su danza a los animales cuya forma iba tomando la criatura.

[1121] Como indica Borthwick (1968: 201), se trata de una fórmula apotropaica bien conocida (→E§50.1). En *Lys.* 883ss. se aplica a Afrodita.

[1122] Sobre esta constatación enfática, →E§50.5.

[1123] V. los apartados correspondientes del estudio sobre Empusa: →E§28.3–E§28.5.

[1124] Sobre la conexión de *Ranas*, y en especial de la escena de Empusa, con otras *katábaseis* y con los misterios de Eleusis, v. Lloyd-Jones (1967: 219), Brown (1991), Bowie (1993: 25), Clark (2009: 193-7),

En este punto entra en escena el segundo testimonio, que es en realidad un grupo de ellos. En un pasaje del discurso *Sobre la corona* de Demóstenes (E3) este habla de la familia de su enemigo, Esquines, afirmando que a su madre la llamaban Empusa por hacer y dejarse hacer «de todo» (ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν), en clara alusión a su presunta actividad como hetera (Brown 1991: 43). Aunque el orador no establece ninguna conexión con los misterios, un breve fragmento del historiador helenístico Idomeneo de Lámpasaco (E4) sí lo hace: afirma que a Glaucótea la llamaban Empusa ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις, por aparecerse a los iniciados desde lugares oscuros (dándoles, sin duda, un buen susto)[1125]. Una vida anónima de Esquines (E45A), sin embargo, no nombra a los Misterios y nos dice que Glaucótea asustaba a mujeres y niños: ταύτην δὲ σκοτεινῶν ἐκ τόπων ὁρμωμένην καὶ φοβοῦσαν παῖδας καὶ γυναῖκας Ἔμπουσαν ὀνομασθῆναι[1126]. El retor Sópatro, en fin, afirma que tocaba el tímpano en las ceremonias: καὶ ἡ μήτηρ (Αἰσχίνου) ἐκαλεῖτο Ἔμπουσα καὶ τυμπανίστρια ἦν (E23).

Comenzamos señalando que el susto, la prueba del terror, es esencial en cualquier iniciación. No nos sorprende, pues, encontrarla en los misterios griegos, y específicamente en los de Eleusis. Hay varios testimonios que apuntan a la presencia de un elemento aterrador en la ceremonia, sin duda durante la fase de los misterios que Van Gennep, recogiendo la imagen de los misterios que ofrecían los helenistas de su época, describe así: «un viaje a través de una sala dividida en compartimientos sombríos, cada uno de los cuales representaba una región de los infiernos», travesía seguida por la ascensión de una escalera y «la llegada a regiones vivamente iluminadas» (Van Gennep 1986: 104).

Algunas fuentes se limitan a hablar, vagamente, de apariciones (φάσματα[1127]) o cosas terribles (τὰ δεινὰ πάντα[1128]), situaciones que causan horror[1129] y asombro[1130], pero

---

Bernabé (2014 y 2015) y Patera (2015: 271-8).

[1125] No está claro, por otra parte, que los misterios en los que participaba la madre de Esquines como ἱερεία (E45C) o τελούση (E45A) fueran los eleusinos. Como hace notar Graf (1974: 29-30 n.36, 43), cuando la palabra μυουμένοι se utiliza en Atenas sin más especificaciones indica siempre Eleusis. Sin embargo, la descripción que hace Demóstenes de las actividades de Esquines cuando colaboraba de niño con su madre (*De corona* 259-60) parece apuntar a los misterios de Sabacio, pues menciona el grito ritual εὐοῖ σαβοῖ, característico de estos (Lobeck 1829: I. 646-59; bibliografía en Brown 1991: 44, nota 13). Como razona Brown (1991: 44, nota 13), es probable que Demóstenes haya mezclado elementos de varios misterios e incluso haya añadido algunos de su cosecha, procurando dar la impresión de un culto ridículo y pintoresco. Cf. Patera 2015: 263-71.

[1126] Si no supiéramos que en Eleusis se admitía a las mujeres, resultaría tentador establecer un paralelismo con los ritos de los pueblos primitivos en que, como veremos, los niños y las mujeres creen en la existencia efectiva de monstruos que devoran a los niños, mientras que los iniciados saben que se trata de hombres disfrazados de tales monstruos con un propósito ritual.

[1127] Origen. *Cels.* 4.10 recoge una alusión peyorativa de Celso a aquellos que introducían φάσματα καὶ δείματα en los misterios de Baco. Hay bastantes referencias a φάσματα en los misterios eleusinos, recogidas con diligencia por Brown (1991: 42 n. 7) y Clark (2009: 201 n. 20), pero se trata de apariciones beatíficas: εὐδαίμονα φάσματα (Pl. *Phdr.* 250 b-c), φάσματα… γαλήνης μεστά (Procl. *Resp.* 2.185.4 Kroll).

[1128] Plutarco, fr. 178 Sandbach, cuya semejanza con un *viaje* psicodélico es realmente llamativa. Para el

otras, más concretas, nos permiten visualizar a un personaje femenino aterrador, con cabello serpentino y rasgos animales, que salía de la oscuridad portando una antorcha y cuya presencia venía anunciada tal vez, como en *Ranas*, por un ruido estruendoso (¿provocado quizá por el τύμπανον que, como hemos visto, una fuente atribuye a Glaucótea?)[1131].

La presencia de este personaje se corresponde con la creencia, común al orfismo y a los misterios eleusinos, de que, entre los castigos que recibían los malvados en el Hades figuraba

> *el ataque de seres hostiles, bien fieras y serpientes, bien Furias, Harpías o monstruos similares, que o los desgarraban o laceraban, o los quemaban con antorchas, aunque naturalmente ello no comportaba su destrucción.* (Bernabé 2002: 85; cf. Bernabé 2008b: 638).

Tras conjurar la aparición maligna que encarnaba estos «terrores del Hades», los iniciados experimentaban un anticipo de la felicidad extrema que alcanzarían tras la muerte, entre los bienaventurados: en términos de Van Gennep, a la fase liminar sigue el rito de integración o agregación (La Fontaine 1987: 32). «Los novicios, muertos ya para el mundo profano, recorren el Hades y renacen después, pero al mundo sagrado» (Van Gennep 1986: 105). Brown (1991: 49-50) concluye que durante el rito no se pronunciaba el nombre de la criatura, pero que los iniciados se referían *a posteriori* a ella identificándola con alguna de las figuras inquietantes que la tradición situaba en el Hades: Hécate, Erinis, Empusa, etc.[1132]

Cabe argumentar que al sustituir a Medusa, Hécate o Erinis por Empusa Aristófanes pasa la escena que pretende parodiar de un registro solemne a otro chocarrero: en vez de un ser terrible, nos presenta un espantajo grotesco, infantil, incapaz de provocar miedo en un adulto que se precie[1133].

---

pasaje completo, →E§37.3. Bowie (1993: 228-38) analiza el paralelismo entre este pasaje de Plutarco y el itinerario seguido por Dioniso y Jantias en *Ranas*, fortaleciendo la idea de que Aristófanes ha seguido el esquema ritual, aunque adaptándolo a su finalidad paródica.

[1129] Proclo, *Theol. Plat.* 3.18: Ὥσπερ ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς πρὸ τῶν μυστικῶν θεαμάτων ἔκπληξις τῶν μυουμένων, οὕτω… «Tal como en las iniciaciones más sagradas antes de las visiones místicas (se produce) el pánico de los iniciandos, así...».

[1130] Themist. *Or.* 20.235: ὁ μὲν ἄρτι προσιὼν τοῖς ἀδύτοις φρίκης τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου, «quien entra ahora en los lugares donde está prohibido el paso se llena de horror y perplejidad».

[1131] Como apunta Brown (1991: 49 n. 38) puede que algunos de los asistentes oyeran lo que pasaba pero no lo vieran, por llevar los ojos vendados. El hecho de que en *Ranas* Jantias vea a la Empusa pero Dioniso no pueda encajaría con esta interpretación.

[1132] «I suspect that Empousa was one of the names given to her by individual worshippers» (Brown 1991: 43). Parece claro que la aparición de este personaje formaría parte de τὰ δρώμενα (cf. el uso de δρωμένην en la *Vida de Esquines,* E45A), acciones dramáticas sin diálogo que complementaban el aspecto verbal (τὰ λεγόμενα) del rito. Sobre Hécate y su relación con Empusa, →E§26–E§29.

[1133] A mi juicio, la verdadera distorsión cómica, o al menos la más profunda, está en el hecho de que Dioniso no pasa la prueba: en vez de enfrentarse a la Empusa, muestra una cobardía abyecta; sin embargo, Aristófanes le deja proseguir su camino. Por otra parte, no está claro que Empusa fuera siempre risible. Eustacio escribe que Hécate enviaba a Empusa para aterrar, como Perséfone a la Gorgona (E33G); dado que Aristófanes no nombra a Hécate, cabe pensar que Eustacio conociera algún relato, no necesariamente cómico ni infantil, en que Empusa actuara como guardián del umbral o azote de pecadores a instancias de

Sin negar la verdad que pueda haber en esto, hay que señalar que la elección de Empusa como guardián del umbral puede tener también dos efectos destacables, que lejos de minar el valor iniciático del encuentro lo subrayan. Por una parte, se establece un paralelismo, del todo pertinente, entre el iniciando que no conoce los secretos de la ultratumba y el niño que ignora los de la vida (de hecho, en muchas sociedades de las llamadas primitivas el paso de la infancia a la condición adulta es una ceremonia iniciática, en la que no falta el monstruo aterrador, identificado con aquel que ha servido para asustar a los niños en años anteriores)[1134]. Por otra parte, a diferencia de Hécate o la Gorgona, Empusa es un monstruo marcadamente sexual, lo que encaja con la exaltación de la fertilidad propia de los misterios[1135]. Incluso la pata de caca de vaca, sin dejar de ser un chiste escatológico, puede relacionarse también con el valor simbólico del estiércol, que siendo materia podrida, muerta, propicia sin embargo la fertilidad, la renovación de la vida[1136].

La presencia, en fin, de la Empusa (o un personaje que recordaba a ella) en los misterios, que escenifican un paso ritual por la muerte, es coherente con la ubicación de las ogresas en otros lugares fronterizos entre la vida y la muerte (→§24), como la entrada del Hades (→E§37.1) y la isla de Cabalusa (→E§37.2). Como escribe Alberto Bernabé (2015: 90),

> *El espacio iniciático se torna en una especie de tierra de nadie entre la vida y la muerte o si se quiere, como un espacio de confluencia entre los dos mundos.*

---

la diosa.

[1134] Así en el ritual iniciático de los Yamana, de Tierra del Fuego: «The children are constantly being frightened by references to an evil spirit named Yetáita. They are told that Yetáita, who is represented as a kind of earth spirit, metes out tortures and punishment in the initiation hut, especially to bad children. In the ceremony itself, Yetáita appears in the form of a man in fantastic dress. Finally, the secret is revealed to the frightened candidate: in the supposed Yetáita he sees a man from among the circle of his intimates. He is then admonished: "You are frightened, but remember, the real Yetáita is much worse. And you must not speak, especially to children and the uninitiate, of what you have just learned about Yetáita"» (Koppers 1944: 42). Cf. la descripción del ritual de los indios Hopi, en que los iniciados son azotados por los Kachina, personajes enmascarados que representan a los espíritus del mundo de los muertos, y que al final del ritual dejan ver su rostro verdadero, de modo que el iniciado reconozca en ellos a sus parientes o vecinos (La Fontaine 1987: 120-34). De modo similar, entre los Mende, pueblo africano, «los no iniciados, mujeres y niños, son informados de que el espíritu Poro se traga a los iniciandos, los cuales permanecen en su vientre hasta que son dados a luz, ya como hombres. El espíritu, al tragárselos, marca a los muchachos con sus dientes, y la espalda del iniciado queda marcada con cicatrices como «prueba» de ello. El iniciado se entera de que esa historia no es cierta: las figuras enmascaradas son hombres, no espíritus, y su espalda queda marcada por cortes de cuchillo, no por los dientes de Gbende» (La Fontaine 1987: 140).

[1135] Por ello, las explicaciones que dan Demóstenes (E3) e Idomeneo (E4) sobre el sobrenombre de la madre de Esquines son complementarias: se la llamaba Empusa tanto por prestarse a todo tipo de manejos (sexuales) como por asustar (¿pero también provocar, como hace con Dioniso?) a los iniciados en los misterios. Van Gennep (1986: 127) señala que la licencia sexual aparece a menudo en los períodos de margen.

[1136] El estiércol y la materia descompuesta ocupan un lugar preeminente en el mundo de los muertos, y son susceptibles de una lectura esotérica. Así, Van Gennep (1986: 105) interpreta la referencia de Apuleyo al «paso por los elementos» del iniciando en los misterios de Isis (*Met.* 11. 23. 6: *Accesi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeaui*) como una descomposición ritual del cuerpo, paralela a la literal del cadáver: «se admitía incluso, al parecer, que [el neófito] se descomponía para a continuación recomponerse y formar un individuo nuevo».

27. Espacios liminares dentro de entornos civilizados.

En antropología se utiliza a menudo el adjetivo *liminar* o *liminal* para designar una situación próxima a un límite o que lo constituye.[1137] La palabra deriva del latín *limen*, que designa el umbral de una puerta. La ampliación del sentido a cualquier tipo de borde o frontera ha tenido lugar a partir de la propiedad ambigua, inquietante desde el punto de vista lógico, que tiene el umbral: puesto que delimita o cierra un espacio, puede entenderse que forma parte de él (al modo en que consideramos nuestra piel una parte de nuestro cuerpo), pero también que empieza donde este termina.

La caracterización de las ogresas explota ampliamente, como hemos visto, la liminaridad, al reunir en una misma criatura rasgos que corresponden a categorías (*taxa*) incompatibles. No puede extrañarnos que a la hora de otorgarles una morada o territorio de caza se recurra también a espacios que son liminares, marginales, en sentido más o menos literal (el umbral propiamente dicho, pero también las encrucijadas, los suburbios, los puentes y los espejos). Como indica Johnston (1991: 217-8), estos espacios eluden la categorización (no están ni dentro ni fuera de los espacios que delimitan) y, aunque evitan que el mundo sea un caos al ponerle límites, constituyen ellos mismos una suerte de caos permanente, fuente de temor e inquietud. Por utilizar el término del antropólogo francés Marc Augé, se trata (más en unos casos que en otros) de *no lugares*, que no están pensados para quedarse en ellos, sino para atravesarlos a buen paso.[1138]

27.1. Umbrales.

La evidencia sobre la relación entre las ogresas y el umbral es, en el caso del material griego, tenue: en su esquema sobre la disposición espacial de los espíritus malignos del folklore neogriego, los εξωτικά, Stewart (1991: 165) sitúa a las lamias, entre otros lugares, en los umbrales —pero su estudio no incluye testimonios sobre esta vinculación, que queda solo apuntada.

[1137] En psicología es común el derivado *subliminar* o *subliminal*, que sirve para caracterizar aquellos mensajes que percibimos sin ser conscientes de ello, y en especial los que se emiten con esa intención. Son ejemplos clásicos la interpolación de fotogramas en una secuencia cinematográfica y las palabras o frases que aparecen disimulados en una secuencia de audio, por estar emitidos con una velocidad anómala, al revés o en una frecuencia extremadamente aguda o grave. La psicofonía, por ejemplo, no es otra cosa que la búsqueda de este tipo de mensajes en una grabación, con la premisa viciada de que el emisor es un fantasma o alguna otra criatura sobrenatural. La exploración de este tipo de efectos condujo también a la profusión de guitarras, voces y otros instrumentos reproducidos al revés o a velocidad alterada que encontramos en la música pop de finales de los 60, explorando el camino abierto por los Beatles en *Rain*, *I'm only sleeping* y *Tomorrow Never Knows*. El *DRAE* (23ª ed.) recoge *liminar* y *subliminal*, pero no *liminal* ni *subliminar*.

[1138] Johnston los llama en un momento *nowheres* (1991: 220); en otra ocasión los describe como «a sort of permanent, chaotic Limbo» (1992: 26). Apuntemos tentativamente que hay una escala de adecuación de los lugares liminares que tratamos aquí a la categoría definida por Augé: en un extremo está el espejo, en el que (salvo en las leyendas sobre espectros atrapados en ellos o en la literatura fantástica inspirada por la *Alicia* de Lewis Carroll) es imposible entrar en sentido estricto, y mucho menos quedarse; en el otro, el suburbio, que a pesar de las dudas que presenta sobre su pertenencia o no a la población que prolonga o limita sí es un lugar de residencia que genera una identidad. El caso intermedio es el de la encrucijada, el umbral y el puente, en los que (a diferencia de lo que sucede con el espejo) sí es posible estar y detenerse, pero donde no se espera que nadie permanezca mucho tiempo.

En Roma, en cambio, la relación de Mania y sus hijas, las *Maniae*, con el umbral está bien testimoniada: sabemos que para evitar que esta diosa o los espíritus malignos que de ella emanan se llevaran a los niños de la casa, se colocaban en la hoja exterior de la puerta (es decir, en el umbral) unos muñecos deformes que funcionaban como sustitutos de las víctimas humanas, y que al mismo tiempo se identificaban con las atacantes, pues llevaban su nombre (se las llamaba también *Maniae* o *maniolae*) (→MA§4-6). El umbral se convertía así, en la práctica, en un espejo: las *Maniae* de verdad topaban con otras *Maniae* virtuales, hechas de harina, y las devoraban, en vez de devorar a los niños —del mismo modo que, según el folklore hebreo, cuando Lilith no lograba matar a los humanos se desquitaba dando muerte a sus propios hijos, los Lilim.[1139]

Esta sustitución, que hace que la ogresa u ogresas se devore o mate a sí misma (o devore o mate a sus hijas), tiene paralelos claros en el cuento popular. También Pulgarcito, en el relato que lleva su nombre (tipo 327B: *El niño pequeño derrota al ogro*), logra al cambiar el gorro de dormir de sus hermanos por el de las hijas del ogro que este, creyendo devorar a los pequeños, se coma a sus propias niñas. En un cuento similar, *El diablo (la bruja) lleva al héroe a la casa en un costal* (tipo 327C), la bruja deja al héroe preso en manos de su hija (tan malvada como ella, pero más estúpida) para que lo cocine. Utilizando su astucia, el prisionero logra que la chica le deje libre, la mata, se pone su piel y cocina su cuerpo; cuando llega la bruja, el héroe, travestido con la piel de la muchacha, le sirve la carne de esta. Recordemos, en fin, cómo la bruja de *Hänsel y Gretel* (otro relato de la misma familia: tipo 327A, *Los niños y la bruja*) acaba quemada en el horno donde pretendía asar a los niños.[1140]

En el ritual contra Gelo, la lista de sus nombres funciona como las figuras de las *Maniae*: al nombrarla en todos sus avatares, duplica a la ogresa, y su despliegue en el umbral (es decir, allí donde ella pueda leerlos, sin haber entrado en la casa), impide de algún modo su entrada. La vieja fórmula de Frazer, *like bans like*, *similia similibus curantur*, resume el sentido del procedimiento.

La escasez aparente (salvo en el caso de Mania) de vinculación con el umbral no debería sorprendernos: pues los espacios liminares que ocupan las ogresas como propios no son los que dan acceso a las moradas de los mortales, sino los que constituyen la entrada o vestíbulo del mundo de los muertos. Como hemos visto, sí tenemos evidencia abundante de cómo la ogresa intenta (y a veces consigue) entrar en las casas de sus víctimas, es decir, traspasar su umbral. La presencia de amuletos tiene precisamente como objetivo alejar a estas depredadoras, que a pesar de todo se sienten atraídas por la energía vital que husmean tras la puerta.[1141] En cambio, está bien documentada la

[1139] *Numeri Rabba*, cap. 16: «Cuando Lilith no encuentra recién nacidos a los que atacar, se lanza contra sus propios hijos» (cit. en Marcos Casquero 2009: 79).
[1140] Dentro de la clasificación de Aarne-Thompson-Uther, todos estos relatos pertenecen al tipo general 327, 'Los niños y el ogro' (Aarne y Thompson 1995: 64-6).
[1141] Sobre el simbolismo del umbral, cf. Chevalier y Gheerbrant 1993 *s.v. Umbral*, que señalan acertadamente la naturaleza ambivalente del mismo, en cuanto que espacio que recibe y acoge a quien

presencia en las puertas de las casas de Hécate, diosa que podía enviar como castigo a este tipo de criaturas, pero también proteger de ellas.[1142]

27.2. Encrucijadas.

En los cruces de nuestras calles, los contenedores de basura actualizan uno de los aspectos del simbolismo de la encrucijada: esta se ha concebido a menudo como el lugar idóneo para deshacerse de todo aquello que resulta peligroso, impuro, molesto, desde los desechos comunes y banales (*trivial* hace referencia en origen al *trivio*, la encrucijada de tres caminos) a los extraordinarios, como los objetos que se han utilizado en un ritual de purificación y han quedado por ello cargados de energía negativa.[1143] La lista de enseres expuestos incluye los cuerpos de aquellos que, vivos o muertos, se desea excluir de la comunidad: niños de paternidad dudosa, cadáveres de criminales.[1144]

Si la encrucijada es un enclave *trivial*, apto para dejar aquello cuyo olvido y destrucción se desea, es también un punto *crucial*, adecuado para encontrarse con algo o alguien que no se busca, pero cuya presencia no es posible ignorar. Como una oficina de objetos perdidos (intencionadamente perdidos, en este caso, y que no se desea recuperar), permanece abierta a cualquier hora —especialmente activa, de hecho, en las horas intempestivas en que el calor del mediodía o la oscuridad de la noche aconsejan mantenerse lejos de sus recovecos. Una piedra encontrada en un cruce de caminos, por ejemplo, podía resultar una auténtica teofanía para ciertas personas especialmente sensibles o crédulas.[1145]

---

llega, pero también barrera que pone a prueba el derecho del visitante a traspasarla. La parábola de Kafka *Ante la Ley* desarrolla de forma brillante esta ambigüedad. Chevalier y Gheerbrant aportan también ejemplos de la vinculación con el umbral de criaturas sobrenaturales; no las ogresas, pero sí los espíritus de los difuntos: «Entre los bambaras del Malí el umbral es uno de los lugares sagrados de la casa ligado al culto de los ancestros. Se los llama golpeando el umbral con un bastoncillo que los representa. Cada año se les ofrecen sacrificios sobre el altar familiar, situado sobre el pilar central de la casa, y sobre el umbral».

[1142] Cf. por ejemplo Hesiquio, s.v. ἑκάταια, a las que define como τὰ πρὸ τῶν θυρῶν Ἑκάτης ἀγάλματα. Aristófanes asegura en las *Avispas* (v. 804) que en Atenas había una estatua de Hécate en cada puerta. El escolio a ese verso afirma que los atenienses eran dados a levantar estatuas de esta deidad por todas partes (πανταχοῦ) en calidad de vigilante y nodriza universal (ἔφορον πάντων καὶ κουροτρόφον). Cf. tb. *Lys.* 64, con su escolio. Varios epítetos de la diosa aluden a su presencia en puertas o umbrales: προπυλαία, λιμενοσκόπος, προθυραία (Johnston 1991: 218; cf. Rabinowitz 1998: 59-60). El dios de origen africano Legba, similar en varios aspectos a Hécate (vinculado a las encrucijadas, al nacimiento y en general a la comunicación entre espacios o mundos), también aparece representado ante las puertas de las casas en África y Haití (Rabinowitz 1998: 26).

[1143] Sobre las encrucijadas y las creencias y rituales relacionados con ella, v. el artículo monográfico de Johnston (Johnston 1991). Cf. Rabinowitz 1998: 37-8.

[1144] La misma diosa Hécate fue abandonada de niña en una encrucijada, según Esteban de Bizancio, y por eso se la llamaba Enodia, dado que Ínaco la encontró en un camino (Steph. Biz. s.v. τρίοδος). La misma historia se narraba sobre Ferea, definida por el *Schol. Lyc.* 1180 como 'otra Hécate' (Ἑκάτη ἑτέρα). En las *Leyes* platónicas, 873b-c, se ordena arrojar en estos parajes, sin enterrarlos, los cuerpos de los parricidas ejecutados.

[1145] Johnston (1991: 220) recoge un par de ejemplos sustanciosos de la actitud reverente con que algunas personas afrontaban los objetos encontrados en este lugar: Teofrasto (*Char.* XVI) nos dice que el hombre supersticioso trata con exagerada reverencia las piedras relucientes que suele haber en las encrucijadas, vertiendo sobre ellas aceite y arrodillándose para adorarlas; Tibulo (I 1. 11-2) promete venerar una vieja piedra coronada de flores que ha encontrado en una encrucijada.

Las criaturas con las que cabe cruzarse de forma imprevista o, en cualquier caso, nefasta en las encrucijadas incluyen, en el mundo grecolatino, a Hécate (dos de cuyos epítetos son Trioditis y Enodia) y a los muertos prematuros que forman su cortejo, así como al demonio meridiano.[1146] En la Grecia moderna, el mismo espacio es frecuentado por el Diablo y por la Mala Hora.[1147] Fuera de Grecia, pero sin salirnos del ámbito mediterráneo, se asocia a las encrucijadas a la demonesa Lilith e (incluso hoy en día) al Diablo, a la Santa Compaña, a las Meigas gallegas y a las brujas portuguesas.[1148] Algunas tradiciones sitúan en ciertos cruces la celebración del Aquelarre.[1149] En otras culturas más lejanas encontramos personajes similares vinculados a los cruces de caminos: entre los aztecas, los fantasmas de las mujeres muertas de parto, que toman la forma de esqueletos (*tzitzimime*); en la cultura afroamericana, el dios Exú, Legba o Elegbá, también conocido como El Hombre Negro o El Hombre de las Encrucijadas [1150]; en Japón, los Marebito, espíritus que visitan a los hombres para traerles sabiduría y felicidad.[1151]

No nos sorprende, pues, encontrar también ocasionalmente a las ogresas en este enclave de resonancias sobrenaturales, aunque la evidencia no es muy abundante: en el caso de Empusa, un texto mágico tardío (E55; →E§28.11 y→E§37.5) incluye a su *alter ego* Onoscélide en un grupo de demonios de los cruces de caminos (οἱ δαίμονες τῶν τριόδων); entre los nombres secretos de Gelo figura Διαβολοτριοδοῦσα, «la de la triple encrucijada del Diablo» (G35; →G§13.6). Como en el caso del umbral, la evidencia más sólida es la relativa a Mania y las Manias: según Macrobio (MA7), en la época monárquica se sacrificaban niños a Mania en las encrucijadas. En cuanto a las

---

[1146] Estatuas de Hécate en los trivios: Plut. *Apotheg. Reg.* 193 ss.; Harp. s.v. ὀξυθύμια; Hsch. s.v. ἑκάταια; Ovidio, *Fasti* I 141-2. En *Las cortadores de raíces* de Sófocles (fr. 535) el coro afirma que la diosa «se encamina a las sacras encrucijadas de la tierra», γῆς ἀνιοῦσ' ἱερὰς τριόδους. En el segundo idilio de Teócrito, Simeta escucha ladrar a los perros y deduce que la diosa está ya en los cruces de caminos: ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι (Theocr. 2: 36). En la *Eneida*, Dido invoca a la diosa llamándola *nocturnisque Hecate triuiis ululata per urbes*, «Hécate a quien se llama a alaridos en las encrucijadas a través de las ciudades». Johnston (1991: 218) argumenta convincentemente que la asociación de la diosa a este espacio se debe al carácter liminar de ambos, y no a que Hécate fuera una divinidad siniestra. La presencia de espectros errantes en las encrucijadas no está directamente atestiguada en la Antigüedad grecolatina, pero parece muy probable que se creyera en ella (Johnston 1991: 223). El demonio meridiano en las encrucijadas: *An. Athen.* p. 94, 6.

[1147] Pacto con el Diablo en las encrucijadas: Stewart 1991: 39, 172, 263 n. 11. La Mala Hora solía aparecer antaño allí: Blum y Blum 1970: 97.

[1148] Lilith se adorna como una prostituta y acude a las encrucijadas para seducir a los viajeros: *Zohar* I 1481-b, *Sitre Torah*; Patai 1990: 233. Apariciones demoníacas en las encrucijadas en el folklore gallego: Llinares 1990: 194. Una de cada cuatro apariciones de la Santa Compaña tiene lugar en las encrucijadas: Lisón 1998: 51-3. Las brujas portuguesas bailan de noche en las encrucijadas, vestidas de blanco: Pedroso 1988: 106.

[1149] Aquelarre en ciertas encrucijadas: Caro Baroja 1966: 207.

[1150] *Tzitzimime* en las encrucijadas al caer la noche: Graulich 1990: 271. Legba, asociado a las encrucijadas y a la brujería en Haití: Rabinowitz 1998: 39. Se llama al Hombre Negro de la tradición afroamericana 'el hombre de las encrucijadas' y se dejan en ellas ofrendas para propiciarlo: Jofre Barroso 1966: 89. Tradiciones sobre actividad mágica y diabólica en las encrucijadas en el folklore del Delta del Mississippi: Hyatt 1970-8, entradas 333, 340-1, 347, 349, 354, 356, 363.

[1151] Los rituales de bienvenida a los Marebito, origen del teatro *Nō*, tenían lugar en un principio en encrucijadas: Rabinowitz 1998: 38.

estriges, en el *Satiricón* de Petronio, buscando una causa a la impotencia de Encolpio le pregunta la vieja Proselenos (S9B):

> Proselenos anus ad Encolpium 'quae striges comederunt nervos tuos, aut quod purgamentum [in] nocte calcasti in trivio aut cadaver? '
>
> *(La vieja Proselenos a Encolpio:)*
>
> *—¿Qué estriges te devoraron los nervios? ¿Sobre qué basura de encrucijada o sobre qué cadáver has caminado de noche?*

Las estriges no aparecen directamente vinculadas a las encrucijadas, pero unas y otras aparecen asociadas como posibles fuentes sobrenaturales de la enfermedad que sufre Encolpio. No nos sorprende que las estriges, enemigas de la fertilidad, provoquen una dolencia que impide el coito, y con él la renovación de la vida. Es menos obvio que una basura (*purgamentum*) abandonada en un cruce de caminos pueda tener el mismo efecto: probablemente se debe a la asociación de esos desechos con la muerte (notemos que inmediatamente después se sugiere que lo que puede haber pisado el personaje es un cadáver).

27.3. Suburbios.

...beneath the blue
surbuban skies.
(Beatles, *Penny Lane*)

Una de nuestras ogresas, la protagonista del episodio de la Novia de Corinto (Lamia al decir de los más, pero Empusa según el experto taumaturgo) aparece como ocupante (y constructora: pues se trata de una ilusión generada por ella) de un mansión lujosa situada en un barrio periférico (προάστειον o προάστιον) de la ciudad de Corinto. Como recordamos, la Novia se aparece a Menipo cuando este pasea por las afueras de la ciudad, por el camino que lleva a Cencrea, y le invita a acompañarle a su casa. Los corintios perciben que, aunque viva en la ciudad, se trata de una «mujerzuela extranjera» (γυναίον ξένον). El establecimiento de las relaciones entre ambos supone la residencia provisional de Lamia en Corinto: abandona el desierto que le es propio, y vive felizmente allí hasta que se entromete en sus vidas Apolonio. Cuando el sabio la desenmascara, suponemos (aunque el narrador no nos lo dice) que torna a los espacios inhóspitos que son su morada habitual.

Para comprender mejor este episodio, conviene señalar que la de la Empusa no es la única mansión lujosa construida en las afueras de la ciudad. Al comienzo de su biografía del taumaturgo, Filóstrato nos habla de otra: cuando Apolonio terminó su instrucción con su maestro Éuxeno de Heraclea, docto en doctrinas pitagóricas pero epicúreo en la práctica, como prueba de gratitud hizo construir para él un προάστειον,

«una villa en las afueras en la que había suaves jardines y fuentes», animándole a disfrutar allí su estilo hedonista de vida (*VA* 1.7: ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός ἐν ᾧ κῆποί τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαὶ).[1152]

El contraste entre los dos personajes es instructivo: Éuxeno, «el buen extraño», vive como Empusa, extraña mala, «mujerzuela extranjera», en un nido de placer situado a las afueras de la ciudad, y aislado de la vida pública. La tolerancia que Apolonio muestra respecto a su maestro, fuerte en la teoría pero débil en los hechos, se vuelve mano dura con Menipo, cuya conducta repite la dualidad inconsecuente de Éuxeno: en vez de dejar que entregue su vida al placer en ese falso paraíso de privacidad, Apolonio le obliga a renunciar ante testigos a las tentaciones engañosas que encarna Empusa.

La naturaleza ambigua del suburbio, en cualquier época, se debe a un doble movimiento. De un lado, la fuerza centrífuga que lleva a los económicamente favorecidos a huir del centro de la ciudad, identificado con el trabajo y la actividad pública, cansinos y alienantes, en busca de un espacio más natural, un jardín o finca que ofrezca domesticado el lado menos peligroso del bosque o la selva, y a la vez retenga las comodidades de la civilización. El carácter lujoso (por más que ilusorio: →E§36.3) de la vivienda creada por Empusa testimonia que Filóstrato nos está hablando de este tipo de barrio residencial, cómodo y alejado del bullicio.

Por otra parte, hay un movimiento centrípeto que atrae a la ciudad a quienes no tienen mucho que perder en su lugar de origen y quizás sí algo que ganar en las cercanías del ágora, del mercado, donde se intercambian a diario grandes sumas de dinero y toneladas de mercancías. Trabajadores inmigrantes fijos o eventuales, por cuenta propia o ajena, legales o ilegales, se acercan a la ciudad: los menos afortunados se amontonan en el espacio exterior de la ciudad. Son, literalmente, marginales, habitantes del margen: también ellos son corintios (o atenienses) «pero menos».

Aunque Empusa actúa como una rica viuda que hubiera buscado un lugar agradable lejos del ajetreo del centro, en realidad se trata de un ser atraído, como todo inmigrante, por la actividad de la ciudad (para ella, riqueza de sangre, de potenciales víctimas), pero que es consciente de la imposibilidad de integrarse realmente en ella y sabe que debe guardar la mayor distancia posible respecto a aquellos que pueden reconocerla como lo que realmente es y obligarla a regresar a lo inhóspito.[1153]

[1152] Προάστειον o προάστιον (derivado de ἄστυ, «ciudad») significa generalmente 'suburbio', pero toma en Filóstrato el valor metonímico de «casa construida en las afueras de una ciudad» (*LSJ* s.v.).

[1153] Apolonio cumple estos temores: la prudencia de Empusa se revela insuficiente, y su exposición o integración en terreno peligroso para ella le pasa en breve una terrible factura. Este sino adverso de Empusa recuerda el de la Lamia de la Comedia antigua, que también pagó caro sus paseos por el ágora de Atenas u otros espacios habitados por los hombres (→L§69), o el de la reina homónima que terminó sus días lejos del palacio donde había reinada, refugiada en una cueva como una fiera (→L§81). Mormo también abandonó Corinto, y con la ciudad su condición humana (→M§10.1).

La historia ejemplifica un quiebro de la paradoja de las ogresas que desean penetrar en el mundo de los hombres, pero no pueden lograrlo sin ser descubiertas (o sin destruir, si tienen éxito, aquello que buscan): en este caso, Empusa genera su propia casa a imagen de las de los hombres, sin reparar en gastos (de energía) a la hora de hacerla confortable y lujosa. Pero del mismo modo que las ogresas, por mucho que adopten una apariencia humana ejemplar (mejorando de hecho aquello que imitan), tienen siempre algún rasgo anómalo que las delata, la casa se revela finalmente inconsistente: se viene abajo cuando Apolonio interroga y tortura a la dama y esta se queda sin fuerzas para sostener la ilusión (→E§36.3).

En el folklore vasco, encontramos una interesante manifestación de la asociación entre ogresas y partes de la ciudad en el hecho de que un un barrio de la la localidad vizcaína de Dima se llama Lamindau, Lamindao o Lamindano, «lugar de lamias». El barrio en cuestión está también asociado al Diablo y a las brujas: según la tradición, en las landas o campas de Petralandas, sitas allí, se celebraban aquellarres.

27.4. Puentes.

En su esquema sobre los εξωτικά, Stewart (1991: 165) señala los puentes como uno de los espacios asociados a las Lamias. Por desgracia, no desarrolla este punto en su estudio. Sí encontramos tradiciones sobre Lamias que viven debajo de los puentes (o los construyen) en el folklore vasco: bajo el puente de Utsalea, en St-Pée, se creía que vivían también lamias (Erkoreka 1978: 468). Se atribuía a las lamias la construcción de varios puentes, levantados por medios sobrenaturales en una sola noche y, en el caso del puente de Licq, a cambio de una víctima humana (la muchacha más hermosa del lugar) (Erkoreka 1978: 472-4).

En la Antigüedad grecolatina no encontramos testimonios en los que las ogresas vivan en los puentes o se acerquen allí para asaltar a los viajeros que los atraviesan. En *El asno de oro*, no obstante, sí encontramos un pasaje (I 5-20) en el que se hace patente el carácter liminar no del puente, pero sí del río, en relación con una historia de Lamias.

El puente funciona, lo mismo que el río que ayuda a cruzar, como un espacio liminar: por lo que es esperable que si en algunos relatos o tradiciones las ogresas o brujas no pueden cruzarlos, en otras ocasiones sean ellas las que los levanten (como hemos visto en el caso vasco) o habiten. En este último caso, es de esperar que la ogresa actúe (como la Empusa en el Hades) como una guardiana que no deja pasar a quien no lo merece, y a quien solo el héroe elegido para ello por el destino puede derrotar.

27.5. Espejos.

Un texto medieval, que recoge supuestamente las decisiones de un sínodo celebrado en Irlanda bajo la dirección de san Patricio, Auxilio e Isernino en el siglo V (L42 = S18), condena la creencia supersticiosa en una lamia o estrige que aparece en los espejos:

> Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.
>
> El cristiano que creyere que hay una lamia en el espejo (es decir, una striga) debe ser excomulgado, quien quiera que haya impuesto esta reputación sobre un alma.

En la parte de este trabajo consagrada a las estriges hemos examinado detenidamente este texto y su contexto (en especial, las creencias sobre el espejo como lugar de manifestación de espíritus) (→S§21): digamos solo aquí que el espejo está en relación con la inversión: invierte la imagen, del mismo modo que las lamias invierten las costumbres al trabajar a mediodía y a medianoche. El mundo invertido del espejo resulta adecuado para criaturas que invierten los patrones de conducta humanos y se asocia e identifica en las creencias populares con el mundo de los muertos, negativo del nuestro (González Terriza 2002b: 135-7). «Al ser el alma la imagen-espejo, el espejo representa el reino de las almas, los espíritus y los muertos» (Ziolkowski 1980: 141). Como escribe Howard Schwartz (1988: 120-1), resumiendo las creencias del folklore judío, «todos los espejos son una vía de entrada al Otro Mundo». De ahí que se crea que conducen a la cueva de la demonesa Lilith, la cual «ha hecho su hogar en todos los espejos».

28. Agua salada: mares, costas, playas.

El mar es para el ser humano un espacio que puede recorrer, pero en el que no puede vivir (a no ser en el interior de un barco, un intruso que el mar acepta a regañadientes y del que a menudo se deshace mediante una tormenta o un escollo). Esa masa inhóspita es un buen lugar al que enviar, mediante un conjuro o a través de una narración (en la que el narrador tiene el poder de hacer con sus personajes lo que desee) aquello que se desea perder de vista; pero, por eso mismo, puede ser el enclave en que lo indeseable espera su momento. Lilith, según la leyenda hebrea, se refugió en el Mar Rojo tras ser expulsada del Paraíso; y Antaura, espíritu de la enfermedad análogo a nuestras ogresas, surge del mar para atacar a los hombres (Wójcik-Owczarek 2015: 42 n. 128).

Dos de las ogresas que nos ocupan, Lamia y Gelo, tienen un fuerte vínculo con el mar. En menor medida, también Empusa y las estriges aparecen relacionadas con él.

Lamia y su forma plural, las lamias, aparecen repetidamente vinculadas al mar y a sus fronteras (la playa, la costa) tanto en los textos antiguos como en el folklore neohelénico. Como nombre común, *lamia* designaba a un tipo de tiburón (→L§8.7,

→L§29); a un pez por identificar se le llamaba también 'caballo de Lamia' (→L§35). Lamia, imaginada a veces como mujer-pez (→L§45.4) o dotada de cabellos de agua (→L§48.3), es un numen marino (→L§17) que vive en el mar (→L§72) y frecuenta la playa en busca de víctimas (→L§73). Cuando se dota al personaje de una genealogía, se la hace descendiente del dios marítimo por excelencia, Posidón (→L§93.2), y madre del monstruo marino Escila (→L§94.1). Además, se la vincula a una tierra costera, el Ponto (→L§98). Como topónimo, designa (en plural) a un grupo de islas (→L§12.3). Entre sus víctimas, ocupan un lugar especial los marineros (→L§117.7), contra los que dirige tormentas y torbellinos (→L§120.13). En un acto característico de inversión y reciprocidad, ella, que es responsable de tantos ahogamientos (→L§120.4), resulta ahogada a su vez (→L§126.1).

En cuanto a Gelo, su propio nombre se ha interpretado en ocasiones (paretimológicamente) como *la de la costa* (→G§4.3). Entre las muchas formas animales que adopta, destaca la de pez (→G§23.7) y su morada, según varios testimonios, se encuentra en el mar en general, o en el Mar Rojo en concreto (→G§11.43, →G§28.3), lo que nos recuerda la vinculación de Lilith con ese mismo enclave. Entre sus víctimas, como en el caso de Lamia, se cuentan los marineros (→G§38.12).

Por lo que se refiere a Empusa, en los *Relatos verídicos* Luciano nos presenta a unas Onoscélides modeladas paródicamente sobre el modelo de esta ogresa: viven en unas islas fronterizas del reino de los muertos (→E§37.2) y el autor se refiere a ellas como *mujeres marinas*. Como escribe Goosens (1953: 219-20): «las γυναῖκες θαλάττοι de Luciano están tan cercanas a las Empusas que se las puede tener por una variedad de la misma especie».

Por su parte, a las estriges se las envía en un conjuro griego trasmitido por Festo (S12) «en rápidas naves», «lejos del pueblo» (→S§19)

29. Agua dulce.

La vinculación de las ogresas con el elemento líquido no se limita al agua salada del mar: también las aguas dulces de ríos arroyos, fuentes, pozos, aljibes y estanques aparecen en descripciones de dos de estos personajes, Lamia y Gelo, así como en relatos protagonizados por ellos. La asociación es recurrente en las tradiciones sobre Lamia; solo ocasional, en cambio, en el caso de Gelo.

Por lo que se refiere a Lamia, una de las etimologías propuestas en la Antigüedad para ella es «charca» o «remolino» (→L§5.4). San Martín de Braga, describiendo las creencias erradas del campesinado gallego del siglo VI, dice que los demonios (que se hacían pasar por dioses) recibían el nombre de Lamias o Laminas cuando se manifestaban en los ríos (→L§18.2). En el folklore neohelénico y el vasco, las Lamias aparecen a veces caracterizadas como lavanderas que realizan su trabajo a mediodía o

durante la noche (→L§45.4); como hemos visto, se les atribuye en alguna ocasión cabellos de agua (→L§48.3), lo que las conecta con figuras del tipo de Ofelia, cuya cabellera se confunde e identifica con el agua en la que flota.

En el País Vasco, los nombres de varios arroyos llevan de hecho nombres que aluden a las lamias: así Lamiñategui (en Motrico), Lamiñerreka (en Ceberio) y Lamixain (en Arano) (Erkoreka 1979: 115-6, Barandiarán 1984, s.v. *Lamia*) (→L§74). Las lamias vascas pueden ahogar a los pastores y sus rebaños si no se las propicia o ahuyenta debidamente (→L§120.13). De ahí que en ocasiones se surquen con un arado los ríos para expulsar de ellos a estas criaturas (→L§126.9).

Hay también topónimos que dan fe de su relación con las fuentes, como *Lamiturri* («fuente de lamias»), testimoniado en en el Cartulario de san Millán de la Cogolla, del año 945 (Erkoreka 1978: 465-6) (→L§75). Dicha relación se da ya en las leyendas de la antigua Grecia: en la historia sobre un monstruo llamado Lamia o Síbaris que nos trasmite Antonino Liberal (L28), cuando este es despeñado, brota en el lugar de su caída una fuente. En la Italia renacentista, Poliziano (L80) nos habla también de un lugar llamado Fuentecilla Luciente en el que tienen su morada las Lamias. Y Nikolaos Politis recogió a comienzos del siglo XX en sus *Tradiciones* varias leyendas que las sitúan en diversas fuentes, a lo largo de la Grecia moderna (Πολίτης 1904: nº 806, 807, 808, 809 y 817). Varios topónimos vascos apuntan a una relación también de las lamias con los pozos (→L§76).

Para Gelo, la evidencia de la vinculación con aljibes y arroyos es tardía y aislada, en un texto donde su forma plural (Yaludes) designa de forma inusual a un grupo de espíritus benignos de la isla de Mikonos, que intervienen para curar con aceite santo las ampollas de los que sufren el rigor del verano (→G§28.4). Más conforme con lo que esperamos de una ogresa es el hecho de que Gelo aparezca en algunos conjuros medievales infectando fuentes y estanques o impidiendo que sus aguas corran con normalidad (→G§41.2).

El agua que fluye guarda, como vemos, una relación compleja con las ogresas: estas pueden identificarse metafóricamente con (o aparecer como causantes de) los peligros que de ella derivan, como la crecida o el remolino, las aguas profundas e imparables que ahogan con su exceso a los seres vivos que se aventuran en ellas o cuyo territorio (en el caso de las inundaciones) invaden. Pueden también aparecer como guardianas del agua (→§12), que impiden su fluir y se reservan egoístamente la fuerza vital que contienen: su presencia en estos espacios los torna peligrosos, dificultando su uso o volviéndolo peligroso e incluso imposible en determinados lapsos de tiempo (mediodía, la noche). De este modo, se refuerza desde el imaginario la prohibición efectiva de uso asociada a los mismos. Pueden, en fin, identificarse con el veneno que viene de fuera a contaminar las aguas o surge de dentro, de su estancamiento (que contraviene la naturaleza corriente de este elemento: 'agua corriente no mata a la gente').

30. Espacios verdes.

Como sucede con el agua dulce (con la que se pueden identificar en lo que esta tenga de disolvente e incontrolable; pero que también es cierto modo su elemento contrario[1154], en la medida en que las ogresas son criaturas secas, que codician la humedad y la acumulan, pero la corrompen y destruyen), las ogresas pueden ocupar como su morada espacios vegetales y potenciar lo que estos tienden de inquietante (laberíntico, inhóspito). Se trata en este caso de espacios verdes salvajes: bosques, selvas, cañadas (→L§77): el bosque donde viven las lamias líbicas aparece descrito, por ejemplo, como «denso y salvaje», δρυμὸν πυκνόν τε καὶ ἄγριον (L17B). Los soldados de Alejandro Magno topan con unas lamias en las selvas de la India (→L§107) y en una leyenda vasca el enamorado de una lamia cuenta que esta «solía venírseme a la selva» (Erkoreka 1979: 89).

Más común es, sin embargo, que aparezcan como invasoras o parásitos de la vida vegetal: si habitan un árbol (→L§78), es habitual que este esté seco, avejentado, hueco, calcinado quizá por un rayo[1155]. Poco importa que la presencia de la ogresa sea causa o consecuencia de la sequedad del árbol: lo importante es que solo es posible en un contexto de vida dañada, enferma[1156]. En el caso de las estriges, el árbol donde ellas y otros pájaros de mal agüero hacen nido, el tejo, se encuentra de hecho en el mundo de los muertos y es un árbol venenoso (S11; (→S§18). Otras plantas, como el ajo (→S§27.1), el madroño (→S§27.2) y el espino albar (→S§27.3), se utilizan en cambio en el ritual para alejarlas.

Si las ogresas irrumpen en huertos o arboledas (→L§79, →G§40.1), lo hacen para destruir los frutos del trabajo humano y volver estéril lo que antes fue fértil, rompiendo los árboles o arrancándolos de cuajo y dispersando los frutos[1157]. Gelo se presenta en las eras para dispersar el trigo o incendiarlo (→G§40.2). En cambio, en el folklore neogriego se nos dice que si, excepcionalmente, un huerto llega a convertirse en propiedad de las lamias, ningún mortal se atreve a cortar una rama ni dejar pasar a un rebaño por ellos, pues la venganza de estas criaturas podrían ser terrible (Πολίτης 1904: nº 813).

[1154] Dado ese carácter contrario, no nos sorprende que el agua (dulce) sea uno de los elementos que se utilizan en el ritual apotropaico para alejar a las estriges (→S§27.4).

[1155] El motivo del árbol enfermo porque lo parasitan ogresas y otras criaturas malignas aparece ya en la literatura sumeria, en el relato de *Gilgamesh y el sauce* (Lara Peinado 1992: 168-9). El sauce, precisamente, es uno de los árboles más frecuentados por las lamias (→L§78.1) –y en uno de los conjuros contra Gelo (G13), los santos lo maldicen, negándole para siempre el fruto, por haberse negado a revelar el paradero de la demonesa (→G§40.1). Otras veces (G10 y G11) es el pino el que funciona como cómplice de Gelo y es castigado por ello; también otros árboles..

[1156] La madera de un árbol en el que estas criaturas han hecho su nido queda cargada de infortunio, como sugiere Ovidio al decir que las tablillas que le trasmiten una negativa de su amada están hechas con la madera de un árbol infausto, que entre otras cosas «prestó sombras infames a los roncos búhos, de buitres y estriges sostuvo en sus ramas los huevos» (S5A).

[1157] Tomás de Cantimpré (L76) nos da un buen ejemplo de la relación diferenciada de la ogresa con la vegetación salvaje y la cultivada: según este enciclopedista medieval, la Lamia vive en los bosques (*siluas*), pero al caer la noche los abandona y entra en los huertos para destrozarlos, quebrando los árboles.

Es reveladora la leyenda neogriega en que unos hombres logran dar muerte a una Lamia y la tierra por la que fluye su sangre se vuelve yerma: *donde goteó su sangre no volvió a crecer la yerba* (Πολίτης 1904: nº 817). El hombre que mató a la ogresa en esta tradición lo hizo en revancha por la muerte de sus bueyes: en efecto, los pastores, que viven (como sus rebaños) de la tierra fértil, son víctimas (→L§117.5) y enemigos naturales (→L§132.6) de las ogresas.

El hecho de que en los conjuros contra Gelo un árbol (el sauce, el pino, el olmo...) actúe como su cómplice y encubridor, mientras que otro (el olivo) la delata, manifiesta la ambigüedad que señalamos en la relación entre las ogresas y la naturaleza: si esta, en estado salvaje, le puede servir de madriguera y aliada, es en cambio su víctima y enemiga cuando se trata de una naturaleza cultivada, amiga de los hombres.

31. Tierra, rocas, cuevas.

A la hora de ubicar a las ogresas la imaginación recurre a menudo a espacios secos, arenosos, donde la vida vegetal y animal es escasa o brilla por su ausencia (desiertos); a superficies irregulares y escarpadas (un ἄβατον... τόπον: (Dión, L17B; un ὄρος... ἀπόκρημνον: Diodoro, L10; ὄρη ἀδιάβατα: G33, G34) por las que el paso es arriesgado o imposible (barrancos, desfiladeros, montes); a recovecos más o menos inaccesibles y ocultos (precipicios, cuevas) y a lugares, en general, inhóspitos y remotos, cuya distancia de los núcleos de población humana no se mide tanto por medidas de longitud convencionales como por el tiempo, la dificultad y el riesgo que conlleva llegar hasta ellos.

La vinculación con este tipo de espacios es especialmente recurrente en el caso de Lamia, a la que se sitúa en diversos textos en desiertos (→L§80), cuevas (→L§81) y piedras (→L§82). También se ubica en cuevas y desfiladeros a Onoscélide (→E§37.6), que presenta las cavernas (σπήλαια), los precipicios (κρημνοὶ) y los barrancos (φάραγγες) como sus moradas habituales: τὰ δὲ πλεῖστά ἐστι μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες (E16A). En cuanto a Gelo, en el folklore neohelénico se la localiza a menudo en barrancos (→G§28.4). Los santos hermanos de Meletine la persiguen por «las profundidades y los escondrijos de los montes del Líbano», βάθη καὶ θαλάμας ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου (G10, G11; →G§29.1) y algunos conjuros la envían «a los montes salvajes», τὰ ἄγρια ὄρη (G25, G38).

Se trata de espacios acordes con la naturaleza de las ogresas: pues estas también son secas (de ahí que codicien la humedad en la que reside la vitalidad humana), salvajes, ásperas e intratables.[1158] Enviarlas a lugares lejanos e invisibles es un modo de

[1158] En el caso de Lamia, una de las acepciones de su nombre como sustantivo común es precisamente la de abismo o sima (χάσμα, πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες: L66); cf. el sentido primario de λαμυρός,

barrerlas bajo la alfombra (¿dónde colocarlas? Donde Epicuro situaba la muerte: allí donde no estamos nosotros, ἐν τοῖς ἀοικήτοις: L17B); pero, dado que se trata de criaturas que viven por y para los hombres, el hueco en el que elegimos situarlas (y que resulta acorde con su propia naturaleza carente, defectuosa) también nos incumbe: es un vacío al que algunos de entre nosotros podemos acabar asomándonos y cayéndonos, bien porque nuestra curiosidad o la desgracia nos lleven a adentrarnos donde no debemos, bien porque las ogresas abandonen sus madrigueras y acudan a nuestro mundo a raptar a alguien que les sirva, contra su voluntad, de compañía.[1159]

Por otra parte, la ocultación que supone esta ubicación no solo beneficia a quien se siente más seguro sabiendo lejos a quien le amenaza; también protege a este de una incursión humana que pueda intentar localizarlo y destruirlo. Así, Gelo, perseguida por los santos hermanos de Meletine, se oculta en los montes (o al menos se espera que lo haga: pues en realidad sus perseguidores no la encuentran allí: →G§29.1). Otras veces es el conjuro el que envía allí a la demonesa para alejarla de sus víctimas humanas, ofreciéndole a cambio un ciervo o una serpiente que moran en las montañas: G24, G25, G31).

De entre los espacios pétreos asociados a las ogresas la cueva, propicia en sentido literal a la reverberación, posee también una rica resonancia simbólica, sobre la que nos hemos detenido ya (→L§81, →E§37.6): es una puerta al espacio interior, el Inframundo, el Hades; y es una boca o vientre donde se devora y procesa a quien, contra su voluntad, queda allí preso. [1160] Dada la relación de las ogresas con el mundo de los muertos y su determinación de alimentar este con nuevas víctimas, la cueva es sin duda uno de sus escenarios más adecuados.[1161]

En cuanto a los barrancos, merece la pena destacar su carácter de 'olvidaderos' en el folklore neohelénico, análogo a las encrucijadas: son lugares a los que se arrojan cosas que desean olvidarse pero que, pese a ser reprimidas, retornan (los bebés resultado de adulterios furtivos, que se convierten en monstruos: v. Χαμοδράκαινα, →G§11.52).

«hueco», «profundo» (→L§9.1). Resulta satisfactorio que la 'Cavernosa' viva en una caverna.

[1159] El primer aspecto se aprecia bien en la descripción que hace Dión de las víctimas humanas de las lamias líbicas: náufragos que se adentran en el desierto, viajeros que lo atraviesan por necesidad o se pierden sin quererlo en él. ἀλλὰ γὰρ δὴ τούς τε ναυαγοὺς ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐπανιόντας καὶ εἴ τινας τῶν Λιβύων κατ᾽ ἀνάγκην διεξιόντας ἢ πλανωμένους ἐπιφαινόμενα ἥρπαζε τὰ θηρία. «Pero, en efecto, a los naúfragos que marchaban tierra adentro desde el mar, y lo mismo si algunos de los libios por necesidad atravesaban o andaban errantes, apareciendo las fieras los capturaban» (L17B).

[1160] Sobre el simbolismo de la caverna, v. Cirlot 1978 s.v. *caverna*, *cueva*; Chevalier y Gheerbrant 1993 s.v. *caverna*, Rivera Dorado 1995: 85-99. Desde otra perspectiva, Bachelard 2006: 205-34.

[1161] No solo las ogresas viven en ellas: también otras criaturas sombrías, como por ejemplo las Erinias («vosotras (las Erínis) que tenéis vuestra morada en las profundidades, en una cueva sombría»: Orph, *Hymn.* 69,3), Pitón (Fontenrose 1980: 54), Tifón y Equidna (Hesíodo, *Teogonía* 297-304; Fontenrose 1980: 79, 97, 406-33), Escila (*Od.* XII, 80-5), las Greas y las Gorgonas (Fontenrose 1980: 286) y la Hidra de Lerna (Fontenrose 1980: 356).

32. Edificaciones: torres, ruinas, tejados.

Las ogresas desean inmiscuirse en la vida de los seres humanos, entrar en sus casas; pero si tienen éxito en su cometido, destruyen aquello que las atraía (→G§29.2, →G§41.1). Un edificio en ruinas resume esta dialéctica, paralela a la del árbol seco (→§30): es obra de los hombres y albergó por tanto vida; pero ahora, deshabitado, se ha convertido en morada de las ogresas u otros espíritus de la infertilidad.

Conservamos una referencia, enigmática por falta de contexto, de Tertuliano a las «torres de Lamia», que al parecer formaban parte, junto a los «peines del Sol», de los cuentos que las nodrizas contaban a los niños (L34; →L§83). La vinculación continúa en el folklore: en un cuento popular neohelénico encontramos a una Lamia (λάμνισσα) que rapta a los niños y los encierra (como a Rapunzel) en una torre (Schmidt 1871: 76-9), y en el País Vasco se conocen varias torres reales que se consideran habitadas por Lamias y que conectan con cuevas y otros espacios subterráneos pertenecientes a estas (Erkoreka 1978: 462-3).[1162] De forma más genérica, los enciclopedistas medievales dan fe del gusto prerromántico de las lamias por las ruinas, que aparecen unidas a otro espacio inhóspito, los desiertos: *Hoc animal in desertis et ruinosis habitare diligat* (Alberto Magno, L78B). Esta predilección es propia también de los demonios en el ámbito semítico: *le désert es considéré comme leur habitat préféré, de même que les attirent les endroits solitaires ou les ruines* (Langton 1951: 14).

Por su parte, Gelo se siente atraída de forma irresistible por las casas de los hombres (→G§29.2), que en ocasiones derrumba y esparce como si se tratara de hojas (G34, →G§41.1), pero no habita en ningún edificio construido por ellos.

En cuanto a las estriges, su cercanía a los hogares de los hombres se hace audible cuando se escucha su voz en los tejados (→S§22). Este testimonio ambiguo (se las oye, pero no se las ve: como le sucede a Dioniso con la Empusa en las *Ranas*) permitía que múltiples personas pudieran tener experiencia directa de la existencia de estos pájaros (aunque el pájaro que producía el ruido no resultara, de caer en manos de un ornitólogo, una estrige, sino alguna rapaz nocturna). Colocar allí a la *strix* supone un compromiso: su amenaza se sitúa en punto intermedio, ni tan cerca que llegue a penetrar en el espacio íntimo de sus víctimas ni tan lejos que no pueda oírse su canto ominoso, causante de preocupación o de pánico (→S§15.3).[1163]

[1162] La torre como morada o refugio de lamias contrasta con la torre como refugio *contra* Gelo, en la historia de Meletine (→G§29.3). La torre, refugio fallido, contrasta a su vez con el pesebre de Belén, refugio seguro en el que la demonesa no logra penetrar (→G§29.4, →§33).

[1163] Curiosamente, Trimalción introduce su historia sobre estriges como «un asno en el tejado» (S9A), un proverbio que cuadra bien con la propensión de estas criaturas a disponer perversamente lo inferior en lo superior.

33. Fuera de lugar: plazas y hogares.

En las tradiciones sobre personajes sobrenaturales malignos, es común el relato de cómo en determinada ocasión uno de ellos se hizo pasar por un ser humano y pasó desapercibido por un tiempo —pero finalmente fue desenmascarado, al percibir los que le rodeaban algún rasgo monstruoso de su cuerpo (a menudo, una parte animal del mismo: el célebre motivo del Diablo al que delata su rabo, G 303 en el *Motif-Index* de Thompson). Al desenmascaramiento le sigue la desaparición prodigiosa de la criatura, haciendo uso de sus poderes —o la tortura a manos de sus descubridores.

En la comedia antigua hallamos ya referencias (que, por por falta de contexto, no resulta sencillo interpretar) a este tipo de relato a propósito de Lamia, que al parecer se introdujo en el ágora de Atenas y fue capturada y torturada (→L§23, →L§69.1). Un fragmento de la perdida *Lamia* de Crates (L2A) nos dice que la ogresa se tiraba pedos mientras llevaba su bastón, σκυτάλην ἔχουσ᾽ ἐπέρδετο. Aristófanes alude un par de veces en sus comedias a esta historia, que no narra por ser bien conocida de sus espectadores: en *Avispas* (L3A), Filocleón recuerda cómo la ogresa se tiraba pedos cuando la capturaron, una escena que su hijo Bdelicleón rechaza por tratarse de un μῦθος. En las *Asambleístas*, una de las mujeres presume de haberle quitado su bastón a un tal Lamio, lo que (por la paronimia con Lamia) da lugar a que otra haga el chiste: τοῦτ᾽ ἔστ᾽ ἐκείνων τῶν σκυτάλων ὧν πέρδεται, «ese es uno de los de tirarse pedos» (L3E). Nos falta contexto, como digo, para desentrañar el chiste: ¿se trataba de un bastón hueco por el que resultaba literalmente posible tirarse pedos? ¿O era el miedo a ser golpeada con la maza, una vez capturada, lo que hacía que Lamia se pedorreara, del mismo modo que en *Dinero* una vieja atemorizada se tira unos pedos tremendos, peores que los de una comadreja (*Plu.* 693)? ¿Necesitaba Lamia, ciega al haberle robado alguien los ojos, el bastón para apoyarse, como sugiere Edmonds (1957: I 161), y por eso era presa del pánico cuando se lo arrebataban?

El episodio de La Novia de Corinto nos ofrece un segundo tratamiento del tema de la integración parcial fallida de la ogresa en la sociedad de los hombres, que ya hemos examinado, al hablar de los suburbios (→§27.3); y las tradiciones neohelénicas y vascas sobre lamias lo retoman. En una balada griega, la Lamia de la mar acude a misa para seducir allí a un mozo (→L§69.3); y en una leyenda vasca, de notable similitud con el episodio de Filóstrato, un muchacho se enamora de una Lamia que sale a su encuentro fingiéndose humana (→L§132.3). Otra tradición vasca, más genérica, dice que las lamias acuden a las romerías, tapándose sus pies (que son de gallina) para que no las reconozcan (→L§69.4).

Aunque la integración de las ogresas es imposible[1164], la evolución de los términos *lamia* y *strix* en las fuentes medievales y renacentistas da fe de una paradoja: de repente,

[1164] Como escribe Imperio (2015), se trata del *disperato quanto vano anelito a superare quel destino di solitudine*, de *recuperare una normalità irremediabilemente perduta.*

en la *Lamia* de Poliziano (L80), encontramos grupos de lamias viviendo sin mayor problema entre los seres humanos. Pero no porque las ogresas se hayan humanizado e integrado por fin, sino porque son determinados seres humanos (las ancianas comadres) las que se transfiguran metafóricamente en ogresas en la visión distorsionada de quien las teme o detesta.[1165] Este movimiento, inofensivo en la medida en que permanece dentro del campo de la licencia poética, señala sin embargo una dinámica de exclusión preocupante, que culmina en la caza de brujas, en la que a menudo se utiliza *lamia* y *strix* para referirse a las mujeres de carne y hueso (→L§14.5, →L§28, →S§9) que son entregadas a la furia popular o a la institucional del juez o el inquisidor; también a los herejes (→L§14.6), a partir del razonamiento de que estos, como las ogresas, se pretenden bondadosos, pero solo para ocultar y mejor satisfacer su naturaleza perversa.

[1165] El uso traslaticio del término *lamia* para referirse a seres humanos, no a ogresas (→L§14), se da ya en la Antigüedad, pero no se aplica a grupos sociales que se consideran dignos de exclusión y persecución, sino a tipos humanos genéricos que se desea, simplemente, satirizar: tragones (→L§14.1), 'malas mujeres' (→L§14.2), cotillas (→L§14.3) o personas hurañas (→L§14.4).

CAPÍTULO VI
MOMENTO DE APARICIÓN

34. Las ogresas y el ciclo vital.

Dentro de la vida humana, hay cuatro períodos en que la amenaza de las ogresas se hace sentir con especial fuerza: su lucha contra la vida humana recién concebida comienza durante el embarazo (→§34.1) y alcanza su punto álgido en el parto (→§34.2) y los primeros años del bebé (→§34.3). En este primer ataque, sostenido durante tres asaltos consecutivos, corren peligro tanto las madres como sus hijos, sin distinción de sexo. Superados los primeros años de vida, con la adolescencia (→§34.4) llega una segunda oleada que afecta solo a los varones y que protagonizan aquellas ogresas (Lamia y Empusa) que (como Lilith en el folklore judío) actúan, además de como devoradoras deniños, como seductoras terribles.

34.1. Embarazo.

El ataque contra las embarazadas aparece atribuido a dos de las ogresas que estudiamos: Lamia (→L§117.1) y Gelo (→G§31.1). Su resultado es la muerte del niño en el vientre de la madre, o inmediatamente después de ser extraído de esta, con la intención de devorarlo.

En el caso de Lamia, aunque Aristóteles habla en su *Ética a Nicómaco*, sin dar nombres, de cierta mujer a la que le resultaba grato abrir en canal a las embarazadas y devorar los fetos (τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδία κατεσθίειν), sus comentaristas (L5A-1, L5A-2) aclaran que se refiere a Lamia. Para referirse a los fetos, el segundo de ellos, el filósofo del siglo XII Miguel Efesio, sustituye el término genérico del maestro, τὰ παιδία, por el más preciso τὰ ἔμβρυα. El desventramiento que realiza la ogresa tiene su negativo en el que ella sufre a su vez en la farsa romana cuando (como al Lobo de *Los siete cabritillos* y *Caperucita*) se le abre la tripa para sacar vivas a sus víctimas (→L§126.2).

Dado que esta es la única referencia que tenemos a un ataque de Lamia contra una embarazada, puede que, dada su identificación ocasional con Gelo (cf. L87), haya recibido en préstamo de esta tan desagradable hábito. En efecto, este tipo de ataque está bien testimoniado como parte de la rutina de la demonesa (→G§31.1). Dado que se trata, según la precisa definición de Psello, de «una potestad contraria a los nacimientos y los seres» (δύναμις τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος) (G7), su labor se inicia antes de la concepción, tratando de impedirla al separar a las parejas (→G§38.6). Una vez que se ha producido, según el mismo Psello, αὕτη γοῦν τά τε κουφορούμενα φησὶν ἀναιρεῖ, καὶ ὁπόσα τῆς μήτρας διολισθήσοι: Gelo procura destruir tanto a las criaturas que se están gestando como a las que escapan de la

matriz (en referencia quizá a los abortos espontáneos, que se atribuyen a su acción maligna). En un conjuro contra Gelo, esta confiesa al arcángel Miguel que se dirige al encuentro del bebé en el vientre de su madre, ὑπάγω νὰ εὕρω νήπιον εἰς τῆς μητρός του τὸν κόλπον[1166], y describe su intención de provocar lo que parece un ataque epiléptico del embrión: τὸ στόμα του ἀφρὸν νὰ γεμίσω, καὶ τὰ ὀμμάτιά του ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω νὰ γυρίσω, *llenarle la boca de espuma, y volverle los ojos del derecho y del revés.*

34.2. Parto.

El ataque durante el parto solo aparece testimoniado en los textos relativos a Gelo (→G§31.2). Es un desarrollo lógico de su campaña contra la fertilidad humana, que se inicia con el ataque a los fetos en el seno materno (→§34.1). Las *Kyranides* se refieren a Gelo como «la que incomoda a las parturientas», τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν (G9).

Esta creencia tiene un paralelo claro en las tradiciones sobre Lamashtu y Lilith y explica por qué era tan importante para muchas personas disponer de un conjuro contra la demonesa que colgar a la puerta del hogar o sobre la cama del paritorio.[1167]

Dado que la propia Gelo murió, según uno de estos textos, mientras daba a luz (G3: ἐν τῷ τίκτειν ἐτελεύτησε), su conducta resulta análoga a la de tantos espíritus (la moderna Autoestopista Fantasma, por ejemplo) que, habiendo muerto de forma trágica, se aparecen para lograr que otros mortales mueran del mismo modo. Esta repetición compulsiva aparece, con variantes, en las tradiciones que nos ocupan: así, la Llorona mexicana y la estadounidense Bloody Mary, que mataron a sus hijos o provocaron con su descuido su muerte, se aparecen para 'buscarlos', llevándose consigo los hijos de otras madres y provocando su muerte. La reina Lamia, según nos cuenta Diodoro, ordenó matar a los niños de las demás madres para resarcirse de la pérdida de los suyos (L10).

34. 3. Los primeros años del bebé.

Lamia (→L§117.2), Empusa (→E§40.4), Gelo (→G§31.1, →G§38.2), Mormo, las estriges (→S§25.1) y las Manias compiten en sus atenciones indeseadas a los niños recién nacidos: este es, después de todo, el rasgo esencial que tienen en común y que nos permite considerarlas a todas ogresas. Estas atenciones se extreman en los primeros días del bebé, cuando aún no se han realizado los rituales que suponen su integración en la

[1166] En el folklore árabe, la misma función la ejerce la demonesa llamada Karina. *If the Karina meets the pregnant woman, she will strike her in the body to try to cause a miscarriage* (Hurwitz 1992: 137). En el folklore hebreo, Lilith: *The Lilith also manage to prevent the birth of children by causing barreness, miscarriages, or complications during childbirth* (Patai 1990: 225).

[1167] Se creía que la demonesa Lamashtu aparecía poco antes del parto en el paritorio para arrancar al niño del cuerpo de la madre, y que una vez extraído comenzaba a atormentarlo con fuego y calor, fiebre y escalofríos (Hurwitz 1992: 37). Lilith declara a Elías en un conjuro hebreo que el amuleto que contiene sus nombres debe colgarse en el paritorio (Hurwitz 1992: 130).

comunidad (recepción de un nombre, aceptación como hijo legítimo por el padre), pero no concluyen con dichos rituales, sino que se extienden, ciertamente en grado menor, hasta una edad ulterior (quizá un año, en el caso de Gelo), en que se entiende que el niño, bajo la protección de valedores como Adrastea o san Sisinio y sus hermanos, ha salido sano y no corre especial peligro, al menos en la medida en que no llame especialmente la atención de las ogresas por su mala conducta o su ánimo aventurero.

Aunque sobre el papel la tipología de todas las ogresas devoradoras de niños es básicamente coincidente, debemos, no obstante, diferenciar claramente entre el terror muy real que los padres sentían hacia Gelo (al menos en la época en que se confeccionaron los conjuros contra ella), similar al que se sentía también hacia la acción malévola de las brujas, y el miedo inducido en los niños hacia Mormo o Lamia (el *scarelore* o folklore del miedo), que los adultos no compartían y del que, de hecho, se burlaban. Está menos claro el estatus de las estriges: parecen haberse movido en la zona de penumbra propia de las leyendas, que si bien no resulta obligado creer, tampoco descalifican necesariamente como necio a quien les presta oídos.

34.4. Adolescencia y más allá.

Una vez alcanzada la adolescencia, los niños (pero no las niñas) vuelven a llamar involuntariamente la atención de Lamia y Empusa, que además de ser enemigas de la infancia ejercen el rol de seductoras terribles (→E§32.2, →E§35, →E§40.3, →E§42). Como tales, atraen a hombres inexpertos en el amor (representados de forma ejemplar por el Menipo de la *Vida de Apolonio de Tiana*) y mantienen relaciones amorosas con ellos (o parece que van a hacerlo) para después devorarlos (→L§117.3, →E§45.2). Este rol seductor se extiende a los hombres ya adultos que se sienten atraídos por la sexualidad digamos recreativa, infértil, análoga a la que ofrecen las heteras, que despliegan estas dos ogresas (hombres irreflexivos a los que viene a representar el Dionisio de las *Ranas*, cuando Jantias le dice que ha visto una mujer «de lo más en sazón» y el dios pretende lanzarse sin más a por ella). En el caso de Lamia, se la presenta también en algunas tradiciones como una dragonesa que, siguiendo la tradición propia del género, exige víctimas jóvenes y agraciadas de sexo opuesto al suyo (→L§177.4). En la tradición neogriega, la invitación erótica aparece a veces transfigurada en un reto musical (el joven pastror objeto de su interés deberá cantar mientras ella baila, y quien antes se canse perderá: un concurso que encontramos también en algunas versiones del romance de la Serrana de la Vera: →L§117.5).

Gelo en cambio, caracterizada siempre como repulsiva, no dirige su hostilidad contra los muchachos atractivos, sino contra las jóvenes, las vírgenes (→E§38.4), procurando eliminar la posibilidad de que se casen honestamente y tengan descendencia sana. Más allá de ese punto, las jóvenes parejas (→E§38.5, →E§38.6) y las familias en general (→E§38.7, →E§38.8), a las que procura separar y enfrentar, son objetivo de su incansable milicia contra la fertilidad humana. También están en su punto de mira esas otras familias figuradas que suponen los amigos (→E§38.9) y la Iglesia (→E§38.11), entre

cuyos miembros procuran también sembrar la cizaña; y las nodrizas, pues suponen un obstáculo en el acceso a los niños (→E§38.3).

Las estriges son fundamentalmente infanticidas (→S§25.1), pero pueden también llevarse por delante a los adultos (→S§25.2) si intentan impedirles el acceso a sus víctimas infantiles (así, en el *Satiricón*, a un «forzudo capadocio»: →S§28.2) —y son capaces también de roer por dentro a hombres ya crecidos (→S§26.3), robándoles la virilidad y la vitalidad en general (como le sucede, en el mismo *Satiricón*, a Encolpio).

35. Horas intempestivas.

Dentro de los cometidos de las ogresas está el de ser agentes del *scarelore*, es decir, el reforzamiento mediante amenazas ficticias de determinados tabúes sociales.[1168] Este cometido explica que se las asocie a aquellos períodos de la jornada en que la costumbre, la sabiduría adquirida, desaconseja vivamente que se lleven a cabo ciertas actividades: el mediodía, el atardecer y la noche. Confluyen en ello motivos puramente prácticos (el mediodía es en verano el momento de máximo calor, en que hay un riesgo muy real de insolación; durante la noche la falta de luz convierte al hombre en una presa más fácil para sus enemigos) y consideraciones abstractas, como la liminaridad (a mediodía, el sol, que ha llegado a su punto más alto, se dispone a caer; al atardecer, 'muere' metafóricamente y da paso a la noche) y la alteridad (las horas marcadas como nefastas 'pertenecen' a criaturas no humanas: el mediodía, a los dioses y los muertos; la noche, a las alimañas nocturnas y los espectros).

La vinculación de las ogresas con estos períodos del día no es uniforme: solo Lamia (→L§88) y Empusa (→E§38.1) aparece asociadas de forma recurrente al mediodía, mientras que prácticamente todas las ogresas que estudiamos son criaturas nocturnas (→E§29, →E§38.2, →G§11.25, →G§11.40, →G§32, →S§23).

35.1. Mediodía.

Lamia aparece como activa a mediodía solo en las tradiciones neohelénicas, y siempre en espacios relacionados con el agua (fuentes, cuevas, el mar: →L§72, →L§75, →L§81). Su presencia sirve casi siempre para reforzar un tabú: está prohibido acudir a ciertas fuentes a coger agua a mediodía o medianoche; uno no debe bañarse a esa hora porque la Lamia la ahogará; si un pastor toca la flauta a mediodía en la playa, saldrá del mar la Lamia e intentará seducirlo.

Según una noticia repetida por diversas fuentes doctas, Empusa se aparecía a mediodía, cuando se llevaban a cabo sacrificios a los muertos (E2B-1, E31, E34A, E37).

[1168] El término es de acuñación reciente y se aplica sobre todo a fenómenos actuales, pero es también una herramienta útil para clasificar otros del pasado. De Vos (2012: 91) lo presenta así: *Scarelore, a major category of forwardable folklore, incorporate dire messages warning the recipients of dangers that reflect the fears, anxieties and obsessions of contemporary society.*

Como hemos visto en detalle (→E§38.1), esta creencia se liga con una más general según la cual la hora del mediodía (y, según Proclo, toda la tarde que la sigue) estaba consagrada a los difuntos y los héroes (→E§38.1 n. 234) y era especialmente apta para las apariciones de difuntos y otras criaturas ctónicas, así como de los dioses de la Naturaleza salvaje (Ártemis, Pan, las ninfas) y, en fuentes ya cristianas, del Diablo. Esta caracterización la acerca al anónimo 'demonio meridiano' del que hablan por primera vez los *Salmos* (91: 6), al que se ha identificado en ocasiones con Diana y con la acedia y que ha recibido otros nombres en diversas tradiciones (p. ej., ο μεσημερής en el folklore neohelénico y el *homem das sete dentaduras* en el portugués). El mediodía, como espacio liminar asociado a la siesta (y al ensueño erótico), a la acedia, la insolación y la pudredumbre encaja con diversos aspectos de la caracterización de Empusa.[1169]

En el caso de Gelo, en dos conjuros dirigidos contra ella aparece Μεσημβρία, *Meridiana*, como uno de sus nombres secretos (→G§11.35). Evidencia tan escasa obliga a la prudencia: quizá es un ejemplo de cómo al tratar de dar detalles sobre una criatura enigmática se toman prestados rasgos de otras afines (en este caso, de Empusa, con la que se identifica a Gelo en alguna ocasión: E22A = G4).

35.2. Atardecer.

Del mismo modo que para Proclo (*In Plat. Rempublicam* II, 58) el mediodía es solo el signo de apertura de un elemento más amplio, la tarde, el atardecer puede considerarse el inicio de la noche. Pero en ambos casos se trata de algo más: el mediodía puede considerse con igual lógica el signo de cierre de la mañana; y el atardecer, del día. Se trata, pues, de momentos marcadamente liminales, y por tanto no sorprende que se asocie a ellos a las ogresas, tan dadas a reclamar como propio todo lo que está en tierra de nadie. Aunque toda la noche esté marcada como su territorio, no es de madrugada, sino justo al caer la tarde cuando los marineros de Luciano llegan a la isla de las Onoscélides (E11B), cuando Empusa concierta su cita con Menipo (L31A = E12B; →L§89) y cuando Mormo huye volando de Corinto tras dar muerte a sus hijos (→M§11).

35.3. Noche.

En ocasiones, se habla de las *criaturas de la noche* (o, como hace la *Vulgata*, del *negotium perambulans in tenebris*) para aludir, sin dar nombres, a todos los personajes siniestros del imaginario. Las ogresas forman parte decidida de ese grupo: tanto Lamia

[1169] Resulta memorable la recapitulación del 'complejo de mediodía' que hace Caillois (1939: 35): *Abandono de la acción y de la voluntad bajo el calor del mediodía,sueño de los sentidos y de la conciencia, agresión erótica de los súcubos, pasividad generalizada y hastío de la vida* (acedia)*, mientras los fantasmas tienen sed de la sangre de los vivos en el momento en que la disminución de la sombra se los entrega, a la hora de los espectros, cuando el astro en el cenit cubre la naturaleza con la marea alta de la muerte.*

(→L§90), como Empusa (→E§38.2), Gelo (→G§32), las estriges (→S§23) y Mormo (→M§11) aparecen descritas como criaturas nocturnas.[1170]

En el caso de Lamia (→L§90), la vinculación es solo implícita en los textos antiguos, pues se la identifica con Empusa (L31A) y Lilith (L38A), ambas noctívagas — pero se vuelve explícita en las fuentes medievales, en las que las *lamiae* aparecen a veces asociadas a las brujas que recorren de noche el cielo rumbo al sabbath (o se identifican con ellas). Otras veces se habla de ellas como apariciones nocturnas que entran de noche en las casas de los hombres para raptar a los niños o provocar otros desastres; y otras, en fin, se las presenta como animales salvajes que viven en el bosque, pero entran de noche en los huertos para destrozarlos. En el folklore neohelénico encontramos también lamias que durante la noche atacan a sus víctimas (niños, sobre todo) o salen a peinarse en las fuentes (protegiéndolas de quien acuda a ellas a deshora); y en el País Vasco las encontramos también activas durante la noche, dando sustos o sobresaltos a los hombres, lavando la ropa en los ríos o construyendo puentes (que quedan acabados en una sola jornada, nocturna, de trabajo).

Apolonio y sus acompañantes topan con una Empusa (*una aparición de Empusa*, más exactamente) mientras caminan bajo la luna (E12A): Onoscélide (otro nombre de Empusa) declara en el *Testamento de Salomón* (E16) que las más de las veces camina bajo el resplandor lunar. Otras fuentes coinciden en que Empusa es un φάσμα o φάντασμα νυκτερινόν (E45A, E48).

También Gelo ataca preferentemente al caer la noche, especialmente a la hora de medianoche. G10, G11, G12 y G15 coinciden en situar en este momento (μεσονύκτιον; en G12, περὶ μέσης τῆς νυκτός) la muerte del hijo de Meletine a manos de la demonesa. También las Yeludes, evolución medieval de Gelo, atacan de noche (νυκτὸς: G5); y en el *Testamento de Salomón* Obyzuth, otro avatar suyo, se presenta como «la que no duerme de noche» (G20: Ὀβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω). En los conjuros contra Gelo, la lista de sus nombres contiene asimismo referencias inequívocas en este sentido: Ἥσκιον τῆς νυκτός (→G§11.25), Νυκτοπατοῦσα (→G§11.40), Σελήνη (→G§11.46).

En cuanto a las estriges, aparecen asociadas a la noche con tanta constancia (→S§23) que en un pasaje del *Satiricón* se alude a ellas sencillamente como *Nocturnae,* 'las Nocturnas' por antonomasia (S9A, →S§6.1). Otro texto identifica a la *strix* con el νυκτικόραξ, el «cuervo de la noche» (S31), seguramente en referencia al búho.

[1170] En el caso de Mania, la conexión con la noche no está atestiguada en los textos latinos, aunque a finales del siglo XIX Leland (1892: 52-3) recogió en la Toscana una creencia en la *Mania della Notte*, que podría provenir de la Mania latina, aunque su tipología (un súcubo que provoca pesadillas) recuerda más a Lamia y Empusa que a aquella.

Antonino Liberal (*Met.* 21) narra que, como castigo por sus desmanes, Polifonte se convirtió en una στὺξ φθεγγομένη νυκτὸς, *una styx (= strix) que canta de noche.*

Como ya hemos visto (→§25.2), Mormo huye volando al atardecer de Corinto tras dar muerte a sus hijos. Fuera de esa conexión obvia con la noche, solo encontramos otra: en un himno donde se utiliza 'Mormo' como advocación de Hécate, se llama a esta νυκτεροφοῖτις, «la que anda en la noche» (M28).

La actividad nocturna aparece, como vemos, marcada por partida doble como errónea e inversa: no se hace lo que se debe hacer a esas horas («la que no duerme de noche») y se hace, en cambio, lo que está vedado («que canta de noche»; lavar ropa; construir puentes). En ese negativo del día que es la noche, las ogresas abandonan las casillas en que se encontraban recluidas (bosques, madrigueras) y tienden a entrar en el territorio de los seres humanos: sus huertos, sus casas e incluso sus cuerpos. La adjetivación deverbativa las retrata en este movimiento generalmente centrípeto, de acoso e invasión (Νυκτοπατοῦσα, νυκτεροφοῖτις, *perambulans*), que es sin embargo centrífugo en el caso de Mormo (que huye de la ciudad tras perpetrar su crimen). La actividad que desarrollan demuestra una fuerza prodigiosa, pero (con la excepción de los puentes que levantan en tiempo récord las lamias vascas) no está dirigida a construir, sino a destruir o dañar el sustento de la fertilidad humana (los árboles y sus frutos) y la garantía de su continuidad (los niños), o a repetir una rutina interminable (lavar la ropa) que sugiere, como el castigo infernal de las Danaides, un intento baldío de redención.

Dado que las ogresas no son las únicas habitantes de este espacio de licencia y peligro que es la noche, tiende a asociárselas a (e identificárselas con) otras criaturas de hábitos similares, como las rapaces nocturnas y las hechiceras. Como las primeras, las ogresas son raptoras, cazadoras; como las segundas, realizan acciones que invierten el patrón de conducta humano (velan cuando se debe dormir, vuelan en vez de andar, comen a los niños en vez de nutrirlos).[1171]

36. Otros ciclos temporales: días de la semana y estaciones.

La acción de las ogresas, cuya relación con el ciclo vital humano (→§34) y con el ciclo solar (→§35) acabamos de analizar, aparece a veces también limitada por otros ciclos temporales, como los días de la semana y las estaciones. Empusa aparece vinculada a la canícula (→E§38.1); Gelo, al sábado (→G§33) y al verano (→G§34).

El vínculo con el sábado de Gelo, llamada Σαββατοῦσα en algunos de los conjuros que procuran defensa contra ella (→G§11.45), viene dado por el carácter siniestro de este día (recordemos que en la Semana Santa, el sábado es el día en que

[1171] Sobre la convergencia de las ogresas con otras criaturas nocturnas que tienen hambre y sed de la energía vital de los hombres, v. González Terriza 2015.

Cristo permanece muerto y desciende a los Infiernos; y que el sábado es también el día elegido por el Diablo y las brujas para la celebración del *sabbath* o aquelarre).

La conexión (ciertamente indirecta) de Empusa con la 'perrilla', la temporada de máximo calor del verano, viene dada por varios factores: la analogía entre la forma perruna de la ogresa y la perra Mera (personificación de la canícula)[1172]; su asociación con el mediodía[1173], con el fuego (→§22.2)[1174], con la podredumbre[1175] y con el *ardor* sexual femenino[1176]; y el hecho de que la escena de las Viejas de las *Asambleístas* aristofánicas (una de las cuales es identificada explícitamente por su joven víctima como una Empusa) tiene lugar en este período del año (Bowie 1993: 256, González Terriza 1996b: 294). Gelo aparece vinculada también al calor extremo de estos días del verano en una tradición neohelénica (G45) en la que las Yaludes (forma plural de la ogresa) se aparecen, traídas por un torbellino, para atender a los que sufren los rigores de la insolación.

37. El tiempo histórico.

Dentro de los textos que tratan sobre las ogresas, cabe distinguir aquellos relatos, conjuros o alusiones que las presentan como personajes vigentes, en activo (así, cuando Aristófanes nos habla de Lamia o Empusa) y aquellos otros textos doctos (escolios, comentarios, léxicos) que buscan aclarar en qué consistía una creencia que ya ha dejado de ser popular.

Dentro de los primeros, notamos una tensión entre dos principios: la fundamentación en un pasado prestigioso (propia del mito) y el ajuste actualizador al tiempo y espacio en que se narra o conjura (propio de las leyendas). Esta tensión se puede resolver articulando el texto en dos partes: una narra, por ejemplo, cómo Lamia llegó a ser quien es, mientras que la segunda recuerda que este personaje (aunque tenga siglos de antigüedad y diera sus primeros pasos en la lejana Libia) se puede presentar aquí y ahora para dar cuenta de quien lo merezca.

[1172] El calor de la canícula se representa en ocasiones en la figura de una perra, ἡ Μαῖρα (Call. *Aet.* 3, 1, 35; AP 9, 555, Nonn. *D.* 5, 221), nombre que se aplica también a la perra de ojos de fuego en que Hécuba es transformada por Hécate (Lyc. 334), y que resulta muy cercana a Empusa; la propia Sirio es a veces personificada como femenina (Caillois 1937b: 56, n.8). Según un escolio a la *Odisea* 11, 326 Mera era una doncella que murió virgen, es decir, una ἄωρος del tipo de Gelo.

[1173] Como indica Caillois 1937b: 56, *le Canicule est très exactement le période qui correspond dans l'année à l'heure de midi dans la journée.*

[1174] Empusa tiene un rostro que brilla, lleno de fuego (E2B); Gregorio Nacianceno asocia a Empusa con el fuego interno que hace concebir al alma deseos ilegítimos (E20).

[1175] El sol ardiente del mediodía *fait monter, de la boue et de la fange, des miasmes pestilentiels et des exhalaisons empoisonnées* (Caillois 1937a: 172). Sirio, dice Hesíodo, corrompe la carne de los huesos y hace que se pudran en la negra tierra (Hesíodo, *Escudo* 152-3).

[1176] Tanto la hora de mediodía como la canícula tienen una connotación sexual: el deseo femenino es entonces intenso, y peligroso para el hombre, cuya fuerza decae (Hes. *Op.* 582-8, Ps.-Arist. *Prob.* 879a26). Ello encaja perfectamente con el papel de Empusa como súcubo ardiente que, tras seducir a sus víctimas, les roba la fuerza vital a través de la sangre y/o el semen.

La distancia entre el tiempo en que arranca la historia y el presente puede ser grande, o quedar deliberadamente imprecisa. Diodoro no nos dice, por ejemplo, cuándo reinó Lamia: tampoco Antonino Liberal fecha la vida y muerte del monstruo homónimo.

En cambio, sabemos que los hechos que cuenta Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* (tanto el episodio de La Novia de Corinto como el encuentro nocturno con una Empusa en el Indo), escritos en el siglo III d.C., se suponían sucedidos en vida de Apolonio de Tiana, en el siglo I de nuestra era. Cierto que en este caso no se narra el origen del personaje, sino dos de sus apariciones (de hecho, en el caso de Empusa no hay narración alguna que explique cómo llegó a ser —aunque sí una leyenda sobre el nacimiento de su *alter ego* Onoscélide).

En el caso de la *historiola* que precede a los conjuros contra Gelo del tipo Sisinio-Meletine, los narradores juegan a dos bandas, procurando el prestigio del pasado, pero también el anclaje al presente (→G§35).

Por una parte, tienden a situar la historia en los tiempos más o menos lejanos de algún César real (Trajano: G12; Aureliano: G15, G17) o inventado (Laurencio: G10, G11; Ambrosio o Ambrosiano: G17, G18), o en la época del rey Abgar (G15, G17, G18), al que según la tradición Cristo envió una carta milagrosa que le curó la gota y que se convirtió en un talismán defensivo de la ciudad de Edessa. Se trata a veces de «el último rey» (título que se atribuye erradamente a Aureliano), o al menos de un emperador durante cuyo reinado el paganismo y el cristianismo rindieron algunas de sus últimas batallas. El trasfondo histórico de cambio realza así el contraste que plantea la narración entre los medios mágicos a los que recurre, inútilmente, Meletine para burlar a Gelo (medios heredados de la tradición pagana) y el auxilio eficaz de los santos y sus sacramentos.

Por otro lado, el conjuro se ancla en el presente al superponer sobre el hijo de Meletine los nombres de los niños de la familia usuaria del texto a los que se desea proteger. En G16, estos nombres aparecen en la narración como si se tratara de hijos de Meletine.[1177]

[1177] La superposición de los dos tiempos, el de los hechos narrados y aquel en que viven el narrador y sus clientes, se expresa en G12 en el hecho de que, aunque la acción se sitúa en el reinado de Adriano, al final de la historia los santos son recibidos con júbilo en Constantinopla.

CAPÍTULO VII
FAMILIA Y AMORES

38. La familia del espanto.

Todo viene de alguna parte. No nos sorprende, pues, que parte de nuestras ogresas cuelgue, de modo más o menos convincente, de alguna rama del árbol genealógico que resume y nutre la mitología griega, con conexiones con personajes conocidos y poderosos, aunque vinculados de un modo a otro con las ideas de lo lejano y anómalo: Posidón (prolífico engendrador de monstruos y tiranos), Belo (rey especializado en hacerse cargo de países asiáticos o africanos), la exótica ninfa Libia, las aladas Harpías...

Puede parecer, en cambio, paradójico que un personaje que se define por su intento denodado de acabar con los niños tenga ella misma descendientes. Lo es, sin duda, aunque no falten atenuantes: puede que fuera precisamente la pérdida traumática de esos hijos lo que convirtió a una mujer mortal, como la reina líbica Lamia y la corintia Mormo, en una ogresa ubicua y aparentemente eterna (→§40.1); puede que esos hijos sean en realidad anti-hijos, como las ogresas son anti-madres, y que representen la personificación más o menos antropomorfa de enfermedades, desdichas y ausencias (como sucede con los 'hijos' de Gelo) (→§40.2); puede que ellas mismas se hayan usado de vez en cuando como perchas genealógicas de las que colgar nuevas adiciones al imaginario, como la Sibila líbica, hija de la también líbica Lamia; puede que el nombre de una de nuestras ogresas, Lamia, se haya utilizado también, antes o después de que cuajara la caracterización por la que la estudiamos aquí, para designar a una reina de la ciudad parónima de Lamía, madre de la Sibila délfica; y puede, en fin, que el autor que atribuye un hijo a Lamia (nada menos que un Aquiles, aunque no el homérico) sea un 'redomado embustero' (pero también un Borges del siglo II d.C.) y que no debamos tomar demasiado en serio lo que nos cuenta.

Como los descendientes no llegan solos (aunque por lo que se refiere a Gelo, así lo parece: sus 'anti-hijos' no son sino emanaciones o aspectos suyos), en el caso de Lamia encontramos dos pretendientes divinos, Zeus y Apolo, que por supuesto no amaron a la ogresa, sino a la mujer que esta fue antes de convertirse en un monstruo (o, en el caso de Apolo, quizá a la mencionada Lamia homónima de la ogresa).

Como se ve por el resumen, Lamia es con mucho la ogresa que cuenta con una vida familiar más bulliciosa, lo que se corresponde con lo numeroso y variado de los textos que nos hablan de ella. En rigor, más que una familia extensa, lo que tenemos en su caso son variados intentos de vincularla con otros personajes y ciclos narrativos, que no pueden superponerse para crear un árbol genealógico coherente. Las demás referencias (a los 'hijos' de Gelo, a las madres o antepasadas de las estriges, al grupo más o menos borroso de los Manes del que emerge Mania) son mucho más puntuales y escasas, si es

que no se trata abiertamente de ocurrencias más o menos afortunadas de autores cultos, como Ovidio.

39. Ascendientes.

La elección de los padres de un personaje es, en el imaginario mítico y legendario griego, un asunto delicado. Si resulta acertada (los ascendientes son personajes conocidos y su caracterización encaja bien con la del recién llegado), el personaje puede quedar incorporado a partir de ese momento a un ciclo genealógico y narrativo ya probado y exitoso. Por el contrario, si se echa mano a nombres que son, ellos mismos, poco conocidos—o si entre los supuestos padres e hijos la relación resulta arbitraria o entra en conflicto con otra versión sólidamente establecida, o que llega a estarlo posteriormente, entonces la ocurrencia no prospera y no va más allá del texto solitario que la propone.

39.1. Lamia: Posidón y el linaje de Ínaco.

El personaje de Lamia fue, como ya hemos dicho, el que más rendimiento tuvo en este sentido, debido sobre todo a la autoridad de Eurípides y de Duris de Samos. Eurípides, al utilizar a Lamia en uno de sus dramas satíricos (L4A, L4B), dignificó un personaje apto hasta entonces solo para la comedia y el cuento infantil. Duris (L3A-1, L3C-1), por su parte (¿siguiendo a Eurípides?), le otorgó el prestigio que supone entrar en relación con Zeus (su amante: →L§109) y Hera (su rival y enemiga: →L§128). Por lo que toca a los ascendientes, ambos parecen haber aprovechado que en Libia había, por así decirlo, sitio de sobra para nuevas criaturas (después de todo, 'Libia siempre trae algo nuevo': →§25), al estar las leyendas o mitos sobre esta zona poco desarrollados y no haberse impuesto a través de la épica o la tragedia una versión coherente de la historia de sus dioses y reyes.

No conservamos casi nada de la obra en que el trágico ateniense sacó a escena a Lamia, pero sí de la versión que Duris hizo de la Lamia líbica (y que muy bien podría conservar algunos elementos del drama euripídeo). Como madre, señala a la ninfa Libia (→L§93.6); como padre, a Belo (→L§93.1-4), una suerte de comodín que, como han señalado Johnston y Patera, ejercía, cual agente imperialista de la imaginación griega, como gobernante apto lo mismo para países asiáticos (Asiria) que africanos (Cartago, Libia).[1178] La ninfa Libia aparece vinculada a Belo en otra versión de los 'asuntos líbicos', que contaba con el sello de autoridad de Esquilo (*Suplicantes* 312-8): pero no como su esposa, sino como su madre: Belo y Agenor habrían sido hijos gemelos de la ninfa. Esta versión, recogida luego por Apolodoro (2. 1. 4.), no dejaba margen para Lamia ni para su reinado matriarcal. Su éxito dejó en posición muy precaria la integración de Lamia tanto en el ciclo líbico como en el de los amores adúlteros de Zeus (→L§93.3, →L§93.4).

[1178] *Pourtant l'existence de tous ces «Bélos» semble prouver que ce nom, chez les Anciens, fonctionne comme un «bouche-trou» dans l'établissement des généalogies étrangères; en somme, tout ce que «Belos» nous apprend de Lamia, c'est que les Grecs voulaient la situer en dehors de leur domaine de normalité et de civilisation* (Patera 2015: 8; cf. Johnston 1995: 379-80).

Al hacer a Lamia hija de Belo, se la vinculaba con Posidón, padre de este. Otros textos la presentan a ella como hija del dios (→L§93.2). Aunque Posidón es un dios olímpico, tiene, como el mar que domina, un lado inquietante, hostil al hombre, que se manifiesta en la abultada nómina de personajes hijos o nietos del dios que, como Lamia, actúan como antagonistas de un héroe y suelen terminar aniquilados por este: Polifemo, Anteo, Lamo, Cerción, Nauplio... De Posidón se hereda, pues, la fuerza, pero también la predisposición fatal a perder, a que tanto poderío resulte vano: recordemos que el propio dios resulta chasqueado en sus enfrentamientos con Atenea y con sus protegidos (como Ulises).

Por otra parte, a través de Belo y Libia se sitúa a Lamia dentro del linaje de Ínaco, padre de Ío. En esta familia abundan personajes afines a Lamia, que comparten con ella rasgos como la enemistad de Hera (Ío, las Prétides), el amor de Zeus (Ío), el parentesco con Posidón (Busiris, Libia, Nauplio), la huida al desierto (Ío, Prétides), la pérdida de sus hijos (Ío, Níobe, Prétides, Nauplio), la locura (Prétides), la monstruosidad relacionada con los ojos (Argos), el asesinato alevoso del amante (Daniades, Nauplio), el adulterio (Ío, Nauplio) y la tiranía (Apis, Busiris). La adscripción a esta familia de la ogresa no puede, pues, ser más acertada; quien la propuso supo captar los temas subyacentes a este ciclo de historia y moduló quizá la de Lamia, añadiendo a la misma elementos que probablemente no figuraban en ella hasta entonces, pero sí en ese ciclo narrativo (p. ej., el amor de Zeus y la enemistad de Hera).

39.2. Onoscélide: bestialismo y Karkinar.

Un caso singular es el de Onoscélide (*alter ego* de Empusa), a la que el paradoxógrafo Aristocles (E6) y un tratado atribuido a Plutarco (E7A) presentan como resultado del encuentro amoroso entre un joven llamado Aristónimo y una burra (→E§39.1). No es una fábula que deba entretenernos demasiado: el cruce entre dos especies constituye un expediente narrativo habitual para explicar el origen de seres híbridos, básicamente humanoides pero con rasgos animales. En el mismo Pseudo-Plutarco (*FHGr* IV 292) encontramos una historia paralela en la que la criatura (Epona, diosa céltica de caballos y burros) nace de la unión entre un joven y una yegua. Más cerca de nosotros, encontramos el mismo motivo en algunas versiones del romance de la Serrana de la Vera: *que mi padre era pastor / y mi madre era una yegua, / que mi padre comía pan / y mi madre comía hierba* (Caro Baroja 1989: 278). La historia presenta el hibridismo como una suma (Onoscélide), resultado de la adición de sus sumandos (los padres); pero también como el resultado monstruoso de una acción *contra naturam*, el bestialismo.

Otro texto aislado (un ritual tardío de lecanomancia) presenta a Onoscélide como hija de un demonio Karkinar, a quien no conocemos sino por este detalle, pero cuyo nombre pertenece a una familia (pero no literal, sino léxica) muy poblada: la que forman los derivados de la raíz IE **kar* o *khar*, con la idea de dureza (→E§39.1). Entre esas

palabras figuran varios de los nombres secretos de Gelo (→G§10.6) y un *alter ego* de Lamia, Karko (L39D).

39.3. Estriges y Harpías.

La única otra ogresa a la que se atribuyen ancestros son las estriges: en los *Fastos* (S5C) escribe Ovidio que si bien estas no eran de aquellas que hurtaban la comida a Fineo (es decir, Harpías), derivan de estas su linaje (*genus inde trahunt*). Dado que se trata de una ocurrencia aislada, muy probablemente no estamos ante un dato que formara parte de la tradición popular sobre estas criaturas, sino de un intento consciente de vincular lo romano con lo helénico y la superstición popular con el mundo, mejor iluminado, del mito. La elección, por lo demás, sigue un instinto bien encaminado: si las hijas han de parecerse a sus madres, difícilmente se hallaría aves más similares a las estriges que las Harpías, aves monstruosas que, como ellas, roban vidas humanas.

40. Descendientes.

40.1. Madres frustradas.

El fracaso a la hora de tener hijos y criarlos no constituye, como planteó Johnston, la única clave para entender a las ogresas griegas (y a otros personajes tipológicamente similares, como la Llorona mexicana): es un rasgo que solo aparece en la caracterización de tres de ellas (Lamia, Gelo y Mormo: (→L§94.4, →G§36.1, →M§12), mientras que está ausente en las tradiciones sobre Empusa (y Onoscélide), las estriges y Mania.

No deja por ello de ser una clave muy valiosa: aunque no cubra a todos los personajes que nos ocupan, resulta útil plantear, como ha hecho la investigadora estadounidense, a la 'demonesa reproductiva' como un tipo transcultural, bien representado en Grecia por algunas de las ogresas: una mujer que no logra cumplir su ciclo vital (no llega a ser madre, o a pesar de llegar a serlo pierde enseguida a sus hijos) y por ello se transforma (a menudo tras su muerte, pero no necesariamente) en un monstruo infanticida (y a veces, también en una seductora terrible).

La antropología ya había topado hace tiempo con este tipo de personajes en lugares muy lejanos de Grecia, como Nueva Irlanda, isla del archipiélago de Bismarck, en Nueva Guinea, donde según Propp se cree que:

> *Los espíritus de los niños que no han nacido o de las mujeres muertas de parto son llamados* gesges*... Actúan también de día en forma de hombres o de mujeres, se adornan con ciertas hierbas muy olorosas y por eso se les puede reconocer de lejos; intentan seducir a los hombres y mujeres vivos e inducirles a que se unan sexualmente con ellos (...). Estos* gesges *viven en los barrancos y en las canteras* (Propp 1987: 370).

Lamia es, reconozcámoslo en este punto, más que un personaje con una caracterización clara, un experimento colectivo (un *work in progress*) que explora distintos desarrollos, no siempre coincidentes ni acumulables, a partir de una mínima base común (una fémina, generalmente humana o humanoide, infanticida y seductora terrible). El fracaso como madre no aparece ni mucho menos en todos estos desarrollos, pero resulta significativo que figure tanto en testimonios antiguos como recientes, y tanto en fuentes cultas como en otras populares. Concretamente, forma la base de la historia de Lamia tal como la contó Duris de Samos (L3A-1, L3C-1) y la racionalizó Diodoro Síciulo (L10): habiendo concebido varios hijos de Zeus, la celosa Hera provocó su muerte, y esto enloqueció a Lamia, llevándola a matar (u ordenar matar) a los hijos de las demás mujeres de su reino.[1179] En las tradiciones vascas encontramos trazas del mismo motivo, aunque suavizado: las lamias buscan a veces la ayuda de comadronas humanas para dar a luz a sus crías, lo que sugiere que son incapaces de llevar a cabo con éxito esta tarea por sí mismas (→L§70.2); tanto en la Grecia moderna como en el País Vasco encontramos también historias sobre lamias que pierden de vista a una de sus hijas; alguna mujer humana la encuentra e intenta, fallidamente, quedársela y criarla como suya (→L§70.1).

En el caso de Gelo, el motivo de su fracaso como madre aparece en solo un texto narrativo (la explicación del paremiógrafo Zenobio del siglo II d.C. al proverbio *Más amiga de los niños que Gelo*: G3). A pesar de no ser virgen en el sentido que damos generalmente al término (según la lectura de uno de los códices, muere al dar a la luz, ἐν τῷ τίκτειν), Zenobio la presenta como una παρθένος, expresando así el hecho de que, al no sobrevivir al parto, no llega a ser propiamente madre.[1180] Su conducta infanticida es, pues, como la de Lamia, un bucle: su fracaso como madre la lleva a hacer fracasar a otras mujeres, repitiendo de forma compulsiva el patrón de su propia desgracia.

A diferencia de Lamia, de quien nunca se nos dice que se convierta en ogresa tras su muerte (más bien parece que su conversión en monstruo la vuelve inmortal), Gelo es una muerta prematura, una ἄωρος (→G§15); de hecho, es la única de nuestras ogresas que cae nítidamente en esa categoría —y eso solo mientras no se impone la visión medieval del personaje como una demonesa, que como tal ángel caído jamás habría sido humana (→G§16). Aun así, quedan trazas de su fracaso maternal en uno de los nombres secretos que le atribuyen los conjuros medievales, Ἀτικνοῦσα o Ἀτεκνοῦσα (→G§11.12), «la que no tiene hijos» (y no deja que otras los tengan).

[1179] Devereux recoge en su estudio sobre Baubo una leyenda de la isla de Ponape, en Micronesia, cuya semejanza con esta historia de Duris y Diodoro es asombrosa: *Cuando Kauna, reina de Nukuoro, perdió a su hijo poco después de su nacimiento, ordenó primero que matasen a todos los niños pequeños y, a continuación, obligó a todas las mujeres embarazadas a abortar, para que su luto fuese mejor comprendido por sus súbditos* (Devereux 1984: 165).

[1180] Cf. la observación de Johnston (1999: 236): *A* parthenos *does not become a* gynê *until she has borne children from her husband.*

Por lo que se refiere a Mormo, se trata de un personaje tan poco definido que la historia que nos la presenta como asesina de sus propios hijos, testimoniada en un único texto (un escolio a Aristides: M23), nos sabe definitivamente a poco. No solo se trata de un solo testimonio, sino de uno escrito en estilo telegráfico: Mormo se come a sus propios hijos κατὰ τινα πρόνοιαν, 'intencionadamente, según cierto plan', pero nada en ese texto ni en los demás que hablan sobre ella nos permite dilucidar si se trata de un propósito propio (como en el caso de Medea, a la que se ha citado como precedente o paralelo[1181]) o de la ejecución de una voluntad superior. A diferencia de lo que sucede con Gelo (en cuya caracterización quedan, incluso cuando se la concibe como una demonesa inmortal, alusiones a su fracaso como madre) o con Lamia (cuyo deseo de revancha sobre otras madres más afortunadas figura con todas las letras en las fuentes), no hay eco en los demás textos sobre Mormo de este crimen fundacional, del que todos los demás infanticidios serían un eco.

Que sea en Corinto donde suceden los hechos (como en el episodio de la Empusa o Lamia que narra Filóstrato) nos hace pensar en la relación del φάσμα con Menipo, y en lo que podría haber pasado con los hijos de tal emparejamiento, si hubiera llegado a haberlos. ¿Es esta Mormo una Novia de Corinto con más suerte que la derrotada por Apolonio de Tiana, una ogresa que se hace pasar por mujer y llega a unirse con un hombre y tener hijos con él —pero que finalmente revela su verdadera condición al devorar a sus hijos, bien porque esa fuera desde el principio su intención o porque su propia naturaleza incorregible o la voluntad de algún dios así lo dispusieran? ¿O se trata más bien de una mujer mortal, como Lamia lo fue una vez, a la que las circunstancias adversas la llevan a actuar como un monstruo —y a continuación convertirse, literalmente, en él? Dado que, con la evidencia disponible, resulta imposible falsarlas, queden apuntadas ambas posibilidades —que, desde luego, no excluyen otras.

Cabe consolarse de nuestra ignorancia considerando que, después de todo, por debajo del nivel superficial de la fábula, que no puede sino adjudicar la responsabilidad de lo que sucede a una u otra razón superficial, lo que se cumple, la naturaleza última de la tan traída πρόνοια, es un designio estructural que expresa muy bien Bermejo Barrera (1994: 167-79) al hablar en general de las 'antimadres' y 'antiesposas' como Lamia:

> *Este grupo de mujeres-monstruo mitológicas representa la negación de la esposa y de la madre; no pueden tener hijos, pues si alguna los tuviera se le morirían en seguida.*

40.2. Gelo y Mania: la descendencia como emanación, síntoma o efecto.

[1181] Johnston 1997, explora la posibilidad de que en la historia que conservamos sobre una Mormo corintia que se come a sus hijos y escapa volando haya un eco del parricidio perpetrado, también en Corinto, por Medea, y de la espectacular huida que le sigue. (Pero Medea, ciertamente, no devora a sus hijos, ni se convierte a partir de su crimen en una ogresa ubicua.)

En los conjuros contra Gelo, valga la paradoja, no siempre Gelo lleva este nombre: en G25, concretamente, nos encontramos ante un texto paralelo en todos los sentidos a los demás conjuros contra Gelo del tipo Miguel, pero donde el narrador llama a la demonesa 'Patasola' (Μονοποδάρενα: un nombre que equivale a una de las lecturas posibles de Empusa, como presunta evolución de *Ἐνίπουσα) y Dalila (→G§36.2). A esta Gelo que no lo es le atribuye el texto la maternidad de dos demonios, Belcebú y Sazael, más otros doce hijos, cuyos nombres describen otros tantos síntomas de un mal por identificar, la enfermedad 'fraterna', τὸ ἀδελφικόν.[1182]

En otros conjuros (donde la protagonista sí se llama Gelo) se dice que esta es la «madre de los padecimientos» (μητὴρ τῶν παθημάτων: G19, G34 y G39) o que es «la que tiene los males de los hombres», ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων: G21 y G28) —o es ella misma la que se identifica como «la Abizu de los setenta y dos padecimientos y medio de los hombres» (ἡ ᾽Αβυζοῦ ἐκ τῶν 72 ½ παθήματων τῶν ἀνθρώπων: G34; ἡ ᾽Αβυζοῦ, ἀπὸ τὰ ἑβδομήκοντα δύο ἥμισυ παθήματα τῶν ἀνθρώπων: G19).

El parentesco se utiliza aquí con un sentido más bien metafórico, como recurso para ligar personajes afines (evocando la figura, bien conocida en el folklore, de la Madre o Abuela del Diablo) y para establecer la relación entre la demonesa y los síntomas de la enfermedad que ella y sus hijos provocan.

Tampoco da la sensación de un parentesco propiamente dicho la noticia erudita de que Mania es la madre o abuela de las Manias (o, también, de los Manes o las *larvae:* MA2A, MA7B; o de los Lares: MA1A) (→MA§3.2). La alternancia entre una forma singular y más antigua del personaje y otra plural y más reciente se codifica como una filiación.[1183]

40.3. Lamia y Escila.

Estesícoro fue, como sabemos, un poeta dado a innovaciones míticas: a él le debemos la idea sorprendente de que Helena jamás fue a Troya (*Palinodia*, *PMG* 192). Se le atribuye también otra variación de tema homérico que nos atañe: según él, la madre

[1182] Pradel (1907: 79-80) recoge varias propuestas. Según algunos, podría tratarse (descartando como expletiva la ἀ-) de una enfermedad *délfica*, es decir, relacionada con Apolo: un mal sagrado, como la epilepsia; o de un mal causado por en demonio cabalístico. Pradel lo intrepreta de otro modo: dado que φίλοι y ἀδελφοί están documentados en griego moderno como eufemismos para referirse a los demonios, una enfermedad 'fraternal' sería una causada por estos 'hermanos', los demonios (presumiblemente, los dos citados en el texto, Belcebú y Sazael, que son en efecto hermanos, hijos de una misma madre).

[1183] Este recurso parece tan a la mano que casi asombra que no llegara a escribirse un texto paralelo que presentara a Lamia como madre de las Lamias, o a Gelo como madre de las Yeludes o Yaludes. Por mucho que pesara la idea de que estos personajes eran estériles, incapaces de procrear, cuando se pensaba en una manada o bandada de los mismos se estaba dando por hecho que habían sido concebidos y traídos al mundo por alguien y de algún modo.

de Escila no fue, como dice Homero, Cratéis, «la poderosa», sino Lamia. El único testimonio de esta (*PMG* 220) es un escolio a Apolonio Rodio donde se discuten las diversas versiones que corrían sobre la maternidad del monstruo marino.[1184]

La parte relativa a Estesícoro contiene una lectura dudosa que dificulta la interpretación: se nos dice que en su *Escila* el poeta †εἶδός τινὸς† Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι, «dice que Escila es hija de cierta Lamia †por su aspecto†». Si se admite la lectura trasmitida y se traduce como un acusativo de relación, puede que no estemos exactamente ante una genealogía, sino ante una comparación: el aspecto de la una recordaba a la otra, como el de una hija al de su madre.

No es la única posibilidad, desde luego. Rohde (1898: II 410) lee εἴδους τινὸς Λαμίας (*eine Art Lamia*), lo que también entraña una comparación, referida en este caso no a la hija sino a la madre: Escila sería hija no de Lamia, sino de «una suerte de Lamia». Bergk propuso la enmienda τῆς Ποσειδῶνος Λαμίας, «de Lamia (la hija) de Posidón», que ser acertada añadiría solera a la vinculación con el dios.

De un modo u otro, bien se trate de un tropo o de una genealogía en sentido estricto, la asociación entre los dos personajes (donde la estrella, al menos a nuestros ojos, es la hija, y la recién llegada al ciclo la madre) da fe de la semejanza entre ambos, que seguramente no se limitaba al aspecto, sino que se extendía al rol (adversarias del héroe, obstáculos en su odisea), aunque no podamos poner nombre propio al héroe que sufría las atenciones de esta Lamia. Nos queda la sensación de que nos ha llegado demasiado poco de la 'Lamia marina', fuera esta pez, mujer o una mezcla de ambas cosas: una figura que debió de dar bastante juego en las historias de periplos y naufragios (→L§8.7, →L§12.3, →L§17, →L§29, →L§35, →L§72, →L§73, →L§93.2, →L§117.7). La poderosa presencia en las baladas neogriegas de 'la Lamia de la playa' o 'Lamia de la mar' 'que come a los muchachos' no desmiente, desde luego, esta sensación. La aventura de las 'mujeres marinas' (Onoscélides) de Luciano puede quizá darnos una idea de por dónde irían los tiros —aunque si la Lamia marina recurría a sus encantos (o a sus cantos, de los que también tenemos alguna noticia[1185]) para atraer a sus víctimas, esperaríamos que Estesícoro la hubiera asociado con Circe, Calipso o las sirenas, y no con la hórrida Escila. (No obstante, también Escila fue una vez bella y dejó de serlo: y acaso ese pudiera ser el vínculo que buscábamos con Lamia.)

[1184] Cratéis en Hom. *Od.*, XII, 124-126; Hécate en Hes., fr. 262 Merkelbach-West y en Acus., 2 F 42 J; Equidna en Hyg., *Fab.* 125.14, 151.1.

[1185] Cf. la promesa de la Novia de Corinto a Menipo (L31A = E12B: ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες; *tendrás una canción que yo te cante y vino como nunca lo bebiste*) y la noticia de Plutarco (L18A) de que Lamia cantaba cuando estaba en su casa (ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ᾄδειν). También esta tradición neohelénica: *Las lamias del mar bailan y cantan y saltan sobre las olas, brincan alto por el aire y de nuevo caen del aire al mar. Pero sobre todo, les gusta la tempestad, y encuentran muy grato el extraviar a los barcos que viajan. A veces con sus cantos, a veces con sus gritos, llevan a los marinos sin que se den cuenta a los escollos o trombas, donde al final de todo no encuentran salvación. Aquellos escuchan sus gritos y canciones y creen que vienen de tierra firme, se dirigen allí, los gritos se oyen más cercanos, avanzan, avanzan, hasta que se ahogan* (Πολίτης 1904: nº 821).

40.4. Lamias y Sibilas.

Como hemos adelantado, Lamia, a la que asoció al linaje de Ínaco en un intento de integrarla en un ciclo narrativo prestigioso, también se utilizó a su vez como percha de la que colgar a una recién llegada: la Sibila (o al menos una de las diez conocidas), fuera esta líbica (→L§94.2) o délfica (→L§94.3). El hecho de que tengamos tradiciones discrepantes sobre este punto y la incongruencia entre esta maternidad exitosa y la malograda que se le atribuye a la ogresa en otros textos ha llevado a algunos a hablar de varias Lamias: una líbica y otra tesalia; una amante de Zeus y otra de Apolo.

La Sibila líbica aparecía citada en la *Lamia* de Eurípides (o, según interpretación cada vez menos popular, en otra donde Lamia pronunciaba el prólogo). Pausanias (L26) afirma que esta Sibila era hija de Zeus y de Lamia, lo que probablemente implica que esta tríada ya aparecía en el drama de Eurípides. Si pensamos que el tema del castigo de Hera y la muerte de los hijos de Lamia es, en cambio, innovación de Duris, tendríamos una explicación coherente de los datos (y una idea más clara de qué aportó cada autor al personaje).

Plutarco (L18D), en cambio, recoge una tradición que señala a Lamia, hija de Posidón, como madre de la primera Sibila délfica, que vino del país de los malios. La *Suda* (L62C) añade que esta Sibila tuvo por padres a Lamia y Posidón.

El hecho de que Lamia aparezca como descendiente de Posidón y madre de la Sibila en ambos casos es evidencia suficiente, a mi entender, de que aunque se la sitúa en diferentes lugares (Libia, Tesalia), se trata del mismo personaje, con caracterizaciones diversas.[1186] Es tarea difícil, si no imposible, integrar el nacimiento de la Sibila en un relato sobre Lamia como madre frustrada; pero si, como sugerimos, las tradiciones sobre la progenie de Lamia son anteriores a la que incluye por primera vez el motivo de la muerte de sus hijos (la obra de Duris), la dificultad desaparece, y lo que queda es un desarrollo por diversas veredas, a veces incompatibles o contrarias, de una misma figura.

Queda por explicar por qué alguien pudo ver en Lamia una madre idónea para la Sibila. Resulta útil para entenderlo el estudio ya clásico de Ana Iriarte sobre el discurso femenino en Grecia (Iriarte 1990). La autora señala dos generaciones o edades del mismo: una, que corresponde a Pandora (y a Lamia, podemos añadir, en cuanto seductora diabólica), es el discurso de la seducción al margen del razonamiento, del *logos*; en la segunda, en cambio, a la que corresponde la Sibila, la voz femenina adquiere el prestigio de lo oracular y sus tinieblas quedan justificadas como veladura pudorosa de la verdad. Que una representante de la primera modalidad aparezca como madre de la portavoz más conocida de la segunda tiene mucho sentido, y recuerda cómo también la

[1186] A la misma conclusión llega Patera (2015: 15-6).

continuidad entre una Mania individual más antigua y un grupo posterior de Manias se expresa haciendo de una la madre o abuela de las otras.

40.5. El bello Aquiles.

Lo que el mito, sumido en sus orígenes en la niebla sagrada del anonimato popular, llega a tener de diversión y hasta travesura cultas se aprecia de forma ejemplar en la obra de Ptolomeo Queno, un autor cuya fortuna da idea de nuestra actitud cambiante hacia la literatura griega de época imperial.

Apreciado en un primer momento porque en su obra parecía haber conservado variantes sorprendentes de los mitos, quizá muy antiguas, que no habían llegado a nosotros a través de ningún otro autor, en un segundo momento el aprecio pasó a la indignación cuando empezó a resultar obvio que lo que había hecho Ptolomeo (no sin precedentes ilustres: pensemos en lo que acabamos de escribir sobre Estesícoro) era manejar de forma libérrima el material mítico, inventando sin rubor variantes chocantes. Los títulos de sus obras (un *Antihomero*, una *Historia novedosa* o *paradójica*), deberían ciertamente habernos alertado sobre su naturaleza lúdica e iconoclasta. También el juicio de Focio, que en su resumen de la *Historia nueva* (*Bibliotheca* 190) avisaba que esta contenía πολλὰ καὶ τερατώδη καὶ κακόπλαστα, «muchas cosas monstruosas y mal concebidas».

En un tercer momento, una vez solucionado el malentendido, este «desvergonzado embustero», como lo llamó Herder[1187], empezó a encandilarnos por lo que tiene de precedente de la literatura posmoderna, y de la borgiana en particular: como el maestro argentino, Ptolomeo nos presenta a menudo sus ficciones como resultado de sus presuntas lecturas, creando así una biblioteca fantasmal de autores y obras que nunca existieron. La pérdida masiva de la literatura griega (de la que el incendio de la Biblioteca de Alejandría, sea cual sea su veracidad histórica, sigue siendo un símbolo elocuente) hizo que resultara difícil discriminar lo inventado de lo desaparecido, dotando así a la obra de nuestro autor de una credibilidad inesperada.[1188]

Una de esas invenciones ptolemaicas es la historia según la cual Lamia tuvo con Zeus a un hermoso muchacho llamado Aquiles, que compitió en certámenes de belleza, con Pan como jurado. Según Ptolomeo, la fealdad de Pan se debe a que la diosa se vengó de él por su veredicto en el concurso; sin embargo, desde el *Himno homérico a Pan* era cosa sabida que el dios pastoril nació con un rostro horrendo, que espantó a su nodriza.

El juego erudito es interesante, pero no nos aporta mucho sobre Lamia, fuera de testimoniar que su unión con Zeus seguía, por así decir, sobre el tapete, siglos después de Eurípides y Duris. De Lamia podría provenir el motivo del paso de la belleza a la fealdad

[1187] Recoge el piropo Murray (1962: 109-10).
[1188] Sobre Ptolomeo Queno, v. Borthwick 1997: 24-7 y el capítulo sexto de Cameron 2004.

como resultado de los celos de una diosa, aplicado aquí a Pan en vez de ella[1189] —y tal vez el juego previo de otro escritor ingenioso, Dosiadas, que había llamado hijo de Empusa a Aquiles, hijo de Tetis, en su *Altar* (E4), sin duda por la capacidad metamórfica que comparten ambas, pudo servir com precedente de este Aquiles hijo de Lamia.

Cuando Ptolomeo escribe su *Historia*, era ya bien conocido el fracaso como madre de Lamia: pero eso mismo (y quizá el conocimiento de que Lamia había tenido al menos otros dos vástagos famosos: Escila y la Sibila) pudo animar a este escritor *antihomérico*, contradictor recurrente de la tradición, a atribuirle una descendencia inesperada.

41. Amores: Zeus y Apolo.

Entre las ogresas que estudiamos, solo Lamia es protagonista de una historia de amor correspondido, su romance con Zeus (→L§109), que hubiera podido ser feliz si los celos de Hera (→L§128) no la hubieran arruinado.

Zeus es especialista en establecer relaciones adúlteras problemáticas, pero generalmente fértiles, con jóvenes mortales. Esta vez, sin embargo, no hay suerte: Hera se resarce con Lamia de su fracaso con Ío o Alcmena, lo que quizá tenga alguna relación con el carácter moralista de Duris, probable inventor de la fábula[1190] (aunque algunos elementos de ella aparecían ya en la *Lamia* de Eurípides), que habría planteado la historia como una advertencia sobre los males del adulterio. En una suerte de justicia o responsión poética, la muerte de los hijos engendrados por Zeus se corresponde con el fracaso en sociedad de Lamia, que no llega a integrarse con fortuna en el ciclo de los amoríos de Zeus: solo unos pocos autores eruditos se hacen eco de ella.[1191] Como consuelo, queda la atribución a estos amores del nacimiento de la primera Sibila, en la que ya nos hemos detenido (→§40.4).

Es intrigante el paralelismo entre los amores de Zeus y Lamia (→L§109) y los de Demetrio Poliorcetes con su favorita, la hetera Lamia, a la que los atenienses y tebanos, decididos a congraciarse con el monarca, llegan a elevar a los altares con el nombre de Afrodita Lamia (Democh. 75 J F1). Demetrio, divinizado también por sus aduladores, llega al extremo de subir a Lamia al Partenón y hacer el amor con ella ante la estatua de

[1189] Patera (2015: 16) sugiere que la belleza de este Aquiles puede ser un reflejo de la de la propia Lamia, que fue una beldad antes de su transformarse en ogresa.

[1190] Como escribe Jesús Lens, el moralismo «ocupaba probablemente un lugar importante en la concepción historiográfica de Duris, aunque este componente puritano de su personalidad ha pasado generalmente desapercibido» (Lens 1988: 914).

[1191] Como tantas veces sucede en esta selva de indicios, nos deja con ganas de saber más la alusión de un texto atribuido a Clemente Romano (L16) a que Zeus se unió con Lamia en forma de abubilla (*upupa*). La caracterización de este pájaro presenta varios puntos de contacto con la de Lamia, lo que explica probablemente su elección: *It is in reality a shy and timid little bird frequenting desert places, a habit which lends verosimilitude to the theory that it is under a curse or remorseful for some unforgettable crime. In most languages the name of the bird (Greek* epops*, Latin* upupa*, French* huppe*, and English* hoopoe*) has been derived from its cry. This sounded to the Greeks as πoû, πoû, and indicated an endless and unsuccessful search* (Halliday 1933: 92-3).

la virgen Atenea, en una suerte de *hieros gamos* a la vez sacro e impío (lo cuenta, con evidente regodeo por la decadencia de la religiosidad tradicional pagana que supone, Clemente de Alejandría: L30A).

No conservamos ningún material narrativo (solo una seca noticia genealógica: L62C) sobre los amores de Lamia con Apolo (→L§110), de los que nació según algunos la primera Sibila délfica. Aunque Zeus fue un dios oracular importante, su santuario en Dodona fue perdiendo protagonismo ante el de Apolo en Delfos: el hecho de que el hijo desplace al padre en el papel de progenitor de la primera Sibila (ya no líbica, sino délfica) parece obedecer a la misma directriz renovadora.[1192]

Las demás historias «de amor» de Lamia (y las de Empusa o las Onoscélides), aunque impliquen los dones de Afrodita, son en realidad episodios de caza, en los que el sexo (no el amor) sirve de cebo: las abordaremos, pues, como casos particulares de la relación de las ogresas con sus víctimas.

[1192] Merece la pena señalar que en la historia sobre Lamia-Síbaris (L28), cuando los habitantes de Delfos consultan al dios qué deben hacer con el monstruo, este, en vez de indicar cómo darle muerte, resuelve que debe ofrecérsele una víctima humana, dándole de hecho el *status* de una deidad a la que se debe propiciar. ¿Subyace a este trato de favor alguna otra historia sobre las relaciones entre Apolo y Lamia que no ha llegado hasta nosotros?

CAPÍTULO VIII
VÍCTIMAS.

42. El ser humano y su entorno.

El análisis de una historia a partir de las incógnitas que plantea el periodismo (¿quién, qué, dónde, cuándo, por qué, cómo?) es ya un clásico de lo que podríamos llamar el estructuralismo de batalla o de bolsillo, aplicado a todo aquello que se desea acotar y entender. Hemos tratado ya de dónde viven las ogresas (capítulo V) y cuándo se manifiestan (capítulo VI). En este capítulo nos centraremos en un aspecto del quién: a quiénes atacan las ogresas (procurando, de paso, entender por qué) —y en el siguiente, abordaremos el cómo correspondiente: de qué variadas maneras, no siempre evidentes, las dañan.

Antropófilas y antropófobas al mismo tiempo, las ogresas viven de y para los seres humanos: estos son su alimento (literalmente) y el norte de su brújula, que las lleva una y otra vez a intentar penetrar en las casas y los cuerpos de los mortales (mientras estos procuran, en cambio, alejarlas a los confines del mundo conocido o incluso a la antípoda definitiva: el mundo de los muertos). Este amor destructivo se extiende, como veremos, a los animales y plantas que sirven de sustento a los hombres. Ocasionalmente, las ogresas matarán también a las fieras salvajes entre las que viven: pero solo por supervivencia, o para marcar su territorio.

Por otra parte, el hombre que las rehúye no deja de adentrarse ocasionalmente en su territorio, bien sea por inconsciencia, por temeridad o porque es el único camino hacia lo que desea.

43. Víctimas humanas.

43.1. Madres, nodrizas, embarazadas, puérperas y amas de casa.

Aunque el ser humano en su conjunto sea objeto de la envidia y el hambre de las ogresas, hay colectivos humanos especialmente amenazados por ellas. Las mujeres que van a ser madres o que ya lo son (y, por extensión, las nodrizas) resultan doblemente odiosas para estas criaturas: se interponen entre ellas y los niños que desean devorar y encarnan aquello que (al menos dos de ellas: Lamia y Gelo) intentaron ser, y en lo que fracasaron.[1193]

Como la reina de Ponape de la que nos habla el antropólogo Devereux, la reina Lamia (→L§117.1) ordena que todas las mujeres que han sido madres vean morir a sus hijos, para que comprendan mejor la desdicha de su reina. Después, degradada en ogresa, se ocupa en persona de rastrear dónde hay alguien que no ha hecho bien su

[1193] Podemos añadir a Mormólice, que es ella misma una suerte de 'antinodriza': nodriza, pero de una criatura infernal, Aqueronte (M5, M13, M41).

trabajo, y, como si de un control de calidad se tratara, elimina a los niños que sus madres no han sabido educar y proteger correctamente: dado que ella perdió a los suyos, las otras no merecen mejor suerte.[1194] Las buenas madres (→L§132.8), esposas (→L§132.7) o vecinas (→L§132.5) serán, en cambio, sus enemigas acérrimas.

En cuanto a Gelo, del mismo modo que la autoestopista fantasma de las leyendas intenta que los conductores mueran donde ella murió, ella intenta que las embarazadas mueran como ella, en el paritorio; o, sin llegar a tal grado de similitud, que pierdan a sus hijos, antes o después de darles a luz (→G§38.1). Sus agresiones a las mujeres, guiadas siempre por el intento de impedir la fertilidad, se extienden más allá de sus embarazos y crianzas: no es solo Μητέρων ὀδυρμός (→G§11.36), «el lamento de las madres», sino también enemiga de las vírgenes (procura que no se casen) (→G§38.4), de las esposas jóvenes (→G§38.5) y de las parejas unidas en santo enlace (→G§38.6), a las que intenta enemistar y separar.

En el caso de las embarazadas y puérperas, sus agresiones se dirigen primero contra el vientre que aloja al bebé, y luego, ya nacido este, contra los pechos, cuya leche procura enfriar (G21, G28), abrasar (G37), cerrar (G22) o secar (G33, G34, →G§11.4). A veces, suplanta al niño y bebe la leche materna (G19), acción que se atribuye a menudo también a las serpientes (recordemos que esta es una de las formas que adopta la ogresa: →G§23.2). Es significativo que las ogresas reciban a su vez un ataque en estas dos mismas áreas, como sucede en el lécito que muestra a Lamia torturada por unos sátiros (→L§39) y en la noticia de que en la farsa popular se le abría el vientre para sacarle el niño que llevaba dentro (solo que este no era su hijo, sino algún hijo ajeno que había devorado previamente).

¿Y Empusa? Estamos acostumbrada a verla asustando o seduciendo a varones, pero un curioso texto (*Vida de Esquines:* E45A) nos dice que a la madre de Esquines se la llamaba Empusa por asustar a los niños *y a las mujeres*, apareciéndoseles desde un lugar oscuro (→E§13, →E§40.6). Parece, en cualquier caso, que solo merecen su atención en la medida en que van asociadas a los niños, que serían su objetivo principal. No obstante, en una leyenda neogriega reencontramos el vínculo con las mujeres: una Onoscélide se aparece para castigar a una trabajadora que ha transgredido el descanso festivo (→E§40.8). No encontramos aquí el elemento compulsivo y revanchista propio de Lamia y Gelo: para Empusa, no se trata de un asunto personal, sino de un control rutinario de ciertas lindes (literales o metafóricas) que no deben traspasarse.

Por el contrario, la noticia (ciertamente aislada) de una Onoscélide embarazada (→E§39.3), que acaso nunca llega a dar a luz (o por el contrario engendra, como Lilith, miles de demonios, de contravidas), nos envía, quizá por contaminación entre figuras

[1194] Esas otras malas madres no solo pueden acabar sufriendo lo mismo que Lamia, sino que se identifican (metafóricamente) con ella: tratan con dureza a sus hijos y esposos (→L§14.2) y se entregan al cotilleo (→L§14.3).

similares, al universo de la demonesa reproductora, cuyo fracaso puede expresarse como inversión (en vez de nutrir y cuidar niños, los devora), pero también como detención o como *negativo* (se da a luz, pero a 'antiniños': espíritus no humanos que encarnan la infertilidad).

Como referencia comparativa, conviene señalar que las mujeres aparecen con frecuencia en el folklore como víctima secundaria de asustaniños (así, del Pombero y los Duendes argentinos, el Mohán colombiano, los Chaneques mexicanos):

> *El Pombero más difundido es el que recorre el monte a la hora de la siesta y si encuentra niños cazando pájaros, los secuestra y después los abandona lejos de su casa, muertos o atontados. También actúa durante la noche, y en Chaco se dice que bebe la sangre de los niños hasta matarlos, para luego colgarlos de algún árbol. Si el niño no duerme la siesta o quiere escaparse de noche, se le amenaza con recibir estas atenciones del Pombero.*
>
> *Durante sus andanzas nocturnas despierta a las mujeres con el suave y escalofriante roce de sus manos, especialmente a aquellas que en verano duermen al sereno. A veces las secuestra y las posee, y después de saciarse las deja ir, generalmente embarazadas, en cuyo caso el hijo nacerá muy parecido al Pombero* (*Cocoweb* s.v. Pombero).
>
> *Criaturas que sus madres matan al nacer o fueron abortadas o murieron sin bautizar, hacen travesuras, asustan a los niños y cortejan a las mujeres apareciéndoseles desnudos* (*Cocoweb* s.v. Duendes).
>
> *Su descripción es la de un indio viejo de tamaño gigantesco y aspecto demoníaco, con el cuerpo peludo, la cabeza greñuda, ojos y mirada brillante, boca muy grande y uñas muy largas. Vive en el monte cerca a los playones de los ríos, que aprovecha para calentarse al sol en la mañana. Ha sido visto fumando y tocando tiple.*
>
> *Dicen de él que es juguetón, mujeriego y libertino y que persigue a las mujeres jóvenes y bellas. Es además antropófago, se roba los niños y después de chuparles la sangre se los come asados* (*Cocoweb* s.v. Mohán).
>
> *En la zona centro del estado, los chaneques son identificados como niños con cara de viejos, y su finalidad es extraviar a niños y adultos. Se cree que los chaneques viven en el inframundo, al cual nadie tiene acceso: la entrada es una ceiba seca.*
>
> *La leyenda dice que los chaneques sienten una gran debilidad por los niños y las mujeres, quienes son más fáciles de conducir a lugares ocultos. Ahí (al pie de una ceiba seca) son perdidos entre tres y siete días, nadie puede verlos, y por ello sus*

parientes pierden la esperanza de volverlos a ver. Cuando los perdidos vuelven, no pueden recordar nada (*Cocoweb* s.v. *Chaneques*).

No faltan espantos que parecen diseñados para reforzar prohibiciones exclusivamente femeninas, como la Mechuda o Cabellona colombiana o el Curupí guaraní:

Mito menor. Dicen que se trata de una mujer muy bella que oculta su rostro con una abundante cabellera, acostumbra un vestido largo y uñas también notoriamente largas. Se le puede reconocer por su andar muy rápido, y sobre todo, porque aparece y desaparece en las calles. Gusta de asustar a las mujeres que andan solas en las noches (*Cocoweb* s.v. Mechuda).

La Cabellona, caracterizada por su larga cabellera y uñas muy largas; camina muy rápido y asusta solamente a las mujeres (Ocampo López 1996: 183-6).

Deidad guaraní, fortachón y petiso, con grandes bigotes que anda por el monte a la hora de la siesta. Camina en 4 pies arrastrando un exagerado miembro viril con el que enlaza a sus víctimas [...] *Persigue preferentemente mujeres, sorprendiéndolas cuando van por leña. Con solo verlo, estas se vuelven locas. Dicen que su cuerpo es de una sola pieza (o sea carente de coyunturas) y con los pies dirigidos hacia atrás. Por ello es fácil burlarlo trepándose a un árbol ya que no puede subir. Según esta versión, es antropófago y prefiere la carne de niños o mujeres. Los guaraníes lo han usado para mantener a las mujeres lejos de los peligros de la selva y del rapto. Aparentemente el Curupí es otro padre de hijos naturales* (*Cocoweb* s.v. *Curupí*).

43.2. Hijos: bebés, niños traviesos, vírgenes, jóvenes bien parecidos.

Durante el período anterior a la ceremonia de imposición de un nombre, el niño es un ser exterior a la comunidad, y se asemeja a los seres malignos que le atacan[1195]. Dado que no nos es posible hacer un 'trabajo de campo' en la Grecia antigua, tiene para nosotros el mayor interés el estudio de comunidades contemporáneas donde esta relación entre los niños sin nombre y los seres que les atacan puede documentarse con precisión. La Grecia moderna resulta un referente especialmente atractivo, por darse en ella pervivencia de algunos de los elementos del folklore y la mitología antiguos.

Stewart (1991: 55) anota lo siguiente sobre el proceso de individuación y de bautismo de los niños en una comunidad de la isla de Naxos, Apeiranthos:

[1195] Así, en Andalucía, donde la Mora o Reina Mora es una de las formas preferidas de ogresa asustaniños (v. *Cocoweb* s.v. *Mora, Reina Mora*), al niño no bautizado se le considera *moro*, como evidencian las palabras con que la comadre entrega el bebé a su madre después del bautizo: «Moro me lo diste, y cristiano te lo entrego» (Limón Delgado 1981: 81; cf. también 89). Del niño no bautizado se dice también que se halla «en estado pagano» (Roque Alonso 1988: 161).

In the period between birth and baptism a child bears no proper name[1196]*; it is inauspicious to call it by its eventual Christian name, even though this is usually known. Babies in this state may be called* drákoi*, «dragons, snakes,» a designation that associates them with animals, the supernatural, or even the Devil instead of with humanity (...) If a child dies before baptism its soul may be claimed by the Devil or undergo a long, wandering journey during which it may reappear on earth to close relatives or even to the priest who neglected to baptize it.*

Other expressions for unbaptized infants are moró*, «baby,» a neuter noun, or else* bébis *in the case of females and* béba *in the case of females. Terms for newborn children thus presents them as barely incorporated into humanity, as neuter beings or else distinguished only by gender -male-being or female-being. From this undifferentiated state the child is subsequently individualized and given a specific Christian and personal identity. Baptism is the portal through which humanity is entered. At this rite the child is forcibly separated from the realm of demonic by means of a series of exorcism that expels any malevolent spirits lingering in or around its person. It is further purified by immersion in water and then «sealed» like an inviolable container filled with the Holy Spirit.*

El escritor griego Stratis Myrivilis nos da también un testimonio importante. Al menos una de las antiguas ogresas, Gelo, ha pervivido como personaje vivo en el folklore de Lesbos y las islas cercanas, y nos es posible conocer el plazo en el que ataca a los bebés (Μυριβήλης 1940a) :

Gelo es una especie de Lamia local. Entra en las casas que tienen recién nacidos y ahoga a los bebés. Por eso con el ocaso, suelen cerrar la puerta de la calle en casa de la puérpera hasta que pasan cuarenta días.

Por otra parte, tenemos una documentación bastante abundante sobre un personaje similar a Lamia y Empusa (y, como la traducción de *Is.* 34: 14 nos muestra, asimilado con frecuencia a ellas), perteneciente a un folklore cercano: el semítico. Se trata de Lilith, una ogresa que, según el *Alfabeto de Ben Sirá*, tiene potestad sobre los niños hasta los 8 días, y sobre las niñas hasta los 20. A principios del siglo XX, en el *Sefer ha-Likkutim* (1913), de Hayyim Vital, 6b, este plazo se ha ampliado hasta los 40 y 60 días, respectivamente (Scholem 1972), coincidiendo en el caso de los varones con lo recogido por Myrivilis sobre Gelo en Lesbos.

En Atenas, la ceremonia de imposición de un nombre, denominada ἀμφιδρόμια, tenía lugar en el quinto o décimo día de su nacimiento (Garland 1988: 83), lapso en el que acontecían precisamente la mayor parte de las muertes de niños (Aristóteles, *HA* 7.5888

[1196] Cf. los recuerdos siguientes, referidos a Extremadura en las primeras décadas del siglo XX: «Antaño los padrinos solían gastar bromas a los padres, quienes no conocían el nombre de sus hijos hasta el momento de la ceremonia bautismal. (En el corto espacio de tiempo que iba desde el nacimiento hasta el bautizo todos nos llamábamos "esperaendiós")» (Blanco 1997: 57).

a8). Todo induce a pensar que, si las muertes infantiles se atribuían al menos en parte a acción demoníaca, las ogresas aparecerían como especialmente activas y capaces de hacer mal en ese espacio de tiempo.

En el caso de otros testimonios sobre ogresas, en culturas distintas de la griega, vivas o extintas, no nos es posible saber si la vulnerabilidad especial del bebé se extiende a un período determinado y numerado de días, ni si este coincide o no con el lapso de tiempo previo a la ceremonia de imposición del hombre. En cualquier caso, sí aparece con claridad que el ataque se dirige contra recién nacidos, es decir, durante un período definido con mayor o menor claridad dentro de la vida del niño.

Así, se dice de la ogresa babilonia Lamashtu que ataca a los niños en el vientre de sus madres y recién paridos (Hurwitz 1992: 36-7; Scurlock 1991: 135, 153-7). Del Asiaj, figura demoníaca quechua, se dice que «aparece ahí donde hay alguien que no ha sido bautizado y también lo convierte en Asiaj» (*Cocoweb* s.v. *Asiaj*).

El análisis tipológico de las ogresas muestra que estas tienden a mostrar semejanzas sorprendentes tanto con la figura materna (pechos hinchados, querencia por amamantar a sus víctimas, besarlas, cogerlas en brazos o colocarlas en su regazo[1197]) como con los propios bebés a los que atacan [cf. el testimonio recogido por Bochart 1633: 831 según el cual *Lilith est instar pueri, nisi quod habet alas*[1198]*;* o la caracterización de la Bean Shith escocesa como *squat in figure (tiughiosal), or not unlike a «small pitiful child»*: Campbell 1900: 43].

Ello se corresponde con el pasado humano de estos espíritus, que habitualmente han sido madres malogradas o niños muertos prematuramente (antes de nacer o, tras nacer, antes de recibir un nombre). En Grecia el primer rasgo está abundantemente atestiguado; no así el segundo, del que no obstante podemos hallar un testimonio en el hecho de que Hécate (del que Empusa es una manifestación) fue abandonada como niña en un cruce de caminos: según Esteban de Bizancio, se llamaba a Hécate τριοδῖτις y Ἐνοδία por esta razón (Steph. Byz. s.v. τρίοδος· καὶ θηλυκὸν τριοδῖτις. οὕτω γὰρ ἡ Ἑκάτη. αὕτη καὶ ἐνοδία ἐκλήθη, ὅτι ἐν τῇ ὁδῷ εὑρέθη ὑπὸ Ἰνάχου). Esta versión del mito de Hécate, según la cual fue abandonada cuando niña en los caminos, aparece también en el *Schol.* Lyc. 1180, donde se atribuye a Ferea, definida como Ἑκάτη ἑτέρα:

[1197] Estos tres últimos rasgos aparecen en conjuros egipcios, editados por A. Erman (Johnston 1995a: 368). Cf. esta leyenda sobre la Siguanabana, ogresa hondureña: *Cuentan que en el año de 1936, entre el Colegio Salesiano San Miguel y un árbol de amatles que creció en las riberas del río Choluteca, aparecía en ciertas noches una mujer bella y adorable, con el cabello extendido y sentada en una piedra, dando el aspecto de una sirena de cola tornasol, que ante la luz de la luna ostentaba sus brillantes escamas. Cuando un galán mozo pasaba cerca de ella, con toda coquetería y con el seno al descubierto, le decía: «Toma tu teta, toma tu teta». Todavía cuentan que, en los cruces de ciertos ríos y quebradas de Honduras, se ve una mujer, pero no la bella sirena, sino una mujer sucia y despeinada que cuando pasa una persona cerca de ella, repite las mismas palabras: «Toma tu teta, toma tu teta»* (Raudales 1972: 214).

[1198] Bochart cita estas palabras como pertenecientes a una glosa al siguiente texto talmúdico, que es también pertinente al caso: *Si abortivo partu mulier similitudinem lilith peperit, partus ille est immundus.*

Φεραίαν· Ἑκάτη, ἐκ Φεραίας, τῆς Αἰόλου θυγατρός, κἀκ τοῦ Διὸς ἐτέχθη, καὶ ἐν τριόδοις ἐρρίφθη... Φεραίαν δὲ ὡς εν ταῖς Φεραῖς τιμωμένην.

En Mesopotamia tenemos ambas categorías:

1. Madres frustradas: Lamashtu (Scurlock 1991: 135, 153-7).

2. Niños muertos prematuramente: Kubu, que no fue enterrado en una tumba, incapaz de beber la leche materna, director de un séquito de niños que no conocen sus propios nombres y nunca vieron la luz (Scurlock 1991: 150).

El grupo de las madres frustradas forma parte, como señala Cumont (1922: 137), de un grupo más amplio, los llamados ἄγαμοι; estos, a su vez, se inscriben dentro una categoría superior, los ἄωροι, que incluye a los niños sin nombre (ἀνώνυμοι) y a los que aún se alimentan del pecho materno (ἄτροφοι). Según Scurlock (1991: 151-2), los demonios-*lilu* eran los fantasmas de los jóvenes muertos en estas condiciones, y las demonesas *lilitu* o *ardat lilî* sus correlatos femeninos[1199].

Dado que *ardat lili* significa literalmente *lilu's girl*, Scurlock sugiere que se trata de jóvenes a las que las atenciones de un *lilu* han llevado hasta la muerte (Scurlock 1991: 179, n. 192).

En muchas culturas, los niños que mueren poco antes o después de nacer se convierten en espectros que atacan a niños y madres (confundiéndose así con las ogresas que han causado su muerte). Así, en Honduras, uno de los espantos más temidos es el Embrión, del que se cuentan pequeños relatos como este:

> *A fines del siglo pasado, cuando la población de Comayaguela no era tan numerosa, cuentan que en la Séptima Avenida, por el lugar que ocupaba el viejo Calvario, casi al pie del cerro de La Cruz, aparecía en las noches de luna un niñito. El pequeño aparecido contaba, a lo sumo, de unos diez meses a un año, era blanco y muy bonito.*
>
> *Cuando alguien pasaba por ese lugar, aparecía contoneándose con mucha coquetería y les decía: «El Embrión, el Embrión». Esto motivaba que la gente se alejara de allí más corriendo que andando* (Raudales 1972: 213).

[1199] Lo dicho sobre la *lilitu* recuerda enormemente el caso de Gelo: *if a girl had the misfortune of dying before she had had the opportunity to marry or have children, it was believed that her ghost was forever doomed to prowl the earth in the form of a lilitu or ardat lili-demon* (Scurlock 1991: 151).

Los niños no bautizados aparecen también como espíritus en el folklore ruso, donde se manifiestan como *navka* o *mavka*, una suerte de elfo o ninfa (Spence 1994: 207-8).

En Grecia, la creencia popular, asociada al pitagorismo, parece haber sido la siguiente: *children who died young... found no rest in the other life, but their souls wandered on the earth for the number of years for which their life would normally have lasted (...) Beings who had been prevented from completing the natural span of life were feared; their shades were conceived as being unquiet and in pain, because it was believed that they could return to disquiet and pain the living* (Cumont 1922: 129-30; cf. Platón, *República* 615C). En la κατάβασις de Eneas, el umbral del Hades, campo de acción de Empusa, es sede de los niños muertos prematuramente (*Aen.* 6: 426-9):

> *Continuo auditae uoces, uagitus et ingens,*
> *infantumque animae flentes in limine primo,*
> *quos dulcis uitae exsortes et ab ubere raptos*
> *abstulit atra dies et funere mersit acerbo.*
>
> *Luego se oyeron voces y vasto son de vagidos*
> *y ánimas niñas allí en la primera entrada llorando,*
> *los que arrancados al pecho, sin ver sorteo de vida,*
> *se los llevó negro día, en luto amargo anegados.*
> (tr. de García Calvo 1976).

El «negro día» actúa aquí del mismo modo que una ogresa: la personificación cuadra mejor al tono épico. El sonido de este llanto inconsolable aparece también en otra experiencia de descenso al mundo ctónico, la de Timarco, que lo escucha durante un sueño profético vivido en la cueva oracular de Trofonio (Plu. *Mor.* 590f).

Del mismo modo que en el ataque a los jóvenes inexpertos las figuras de ogresas y heteras se solapan, en el ataque a los bebés son ogresas y brujas quienes coinciden, en una analogía cuyas consecuencias últimas se verán en el Renacimiento (cuando las brujas son acusadas y condenadas por realizar actos que solo una ogresa podría propiamente hacer). Cumont (1922: 135) escribe:

> *In general the sacrifice of newly born children, and the use of their vital organs and bones, was, and not without reason, a most frequent charge against sorcerers. Formulas preserved on papyrus recommend as powerful means to work a charm «a baby's heart, the blood of a dead maiden, and the carrion of a dog». Witches were believed to steal children in order to use the entrails in their occult operations, a ritualistic murder analogous to that attributed by popular belief, in some countries, to the Jews.*

Brujas y ogresas coinciden en sus actos, aunque la motivación de unas y otras sea distinta: las ogresas buscan vengar su propia desdicha, mientras las brujas utilizan las entrañas

infantiles para sus filtros de lujuria. La acusación, cuya formulación literaria más lograda es tal vez el *Epodo* quinto de Horacio, aparece también en epitafios verdaderos, como este (Bücheler, *Carmina epigraphica* 987):

> *Eripuit me saga manus crudelisque ubique,*
> *Cum manet in terris et nocet arte sua.*
> *Vos vestros natos concustodite, parentes.*
>
> *Me arrebató la bruja y su mano cruel por doquiera*
> *cuando en la tierra ella está y hace con sus artes mal.*
> *Por vuestros niños velad sin descanso vosotros, oh padres.*

Una vez integrados en la comunidad, pasada la etapa de ἀνώνυμος y ἄτροφος, los niños quedan en principio a salvo de las atenciones de las ogresas; pero esa inmunidad desaparece si los niños se sitúan de hecho fuera de su condición, siempre provisional, de miembros de la comunidad, al incumplir sus leyes. Cada vez que esto sucede, el niño vuelve a estar sujeto al riesgo de las ogresas, que pueden sacarle de su familia e integrarle en su ámbito marginal (en el extremo, puede morir o ser realmente expulsado y privado de todos sus derechos): Lamashtu, por ejemplo, no solo aparece en conjuros destinados a salvaguardar a los bebés, sino también en textos dirigidos a calmar (mediante amenazas) a los niños llorones (Scurlock 1991: 155; Farber 1989: 60ss).

Un ejemplo muy significativo de la lógica del proceso se encuentra en la leyenda paraguaya referente al Yasy Yateré, un asustaniños que rapta a los niños, aunque estos esten bautizados[1200], y los lleva consigo al monte:

> *Una vez efectuado el rapto el niño puede padecer diversas vicisitudes: (...) perder el habla; verse alterado en sus facultades mentales o perder la señal del bautismo. La señal de la cruz que el sacerdote hace en la frente de los niños al bautizarlos, es considerada como una marca que se lleva de por vida* (Blache 1979: 4).

Por el bautismo, el niño queda integrado en la comunidad y a salvo, en principio, de las asechanzas de los seres sobrenaturales que encarnan la marginalidad. Sin embargo, en determinadas circunstancias, esta inmunidad desaparece: icónicamente, ello se expresa en el hecho de que el asustaniños hace desaparecer la señal del bautismo (deshace el proceso de integración, vuelve al niño a la marginalidad de la que el bautismo pretendía rescatarle)[1201].

[1200] Según indica Blache (1979: 7), «el bautismo no es una valla insalvable para el Yasy Yateré. Él puede raptar al niño que le agrede aun estando bautizado. Sin embargo, si bien este sacramento no es obstáculo definitivo, es algo que le molesta. De ahí que en otra versión el Yasy Yateré toque la frente del niño raptado para borrarle la señal sacramental».

[1201] La lógica del mito popular choca en este punto con la ortodoxia, al suponer que «si el niño raptado por el Yasy Yateré es «nuevamente bautizado» puede recuperar el habla, las facultades mentales, el conocimiento o la tranquilidad» (pérdidas que hacen imposible su pertenencia al mundo de los hombres, caracterizados por el habla y el discernimiento). (Blache 1979: 7). El problema es que, según la teología, no

Si volvemos a las sociedades tradicionales, vemos que en ellas el sujeto es aún susceptible de ataque al menos una tercera vez, durante la iniciación que marca el fin de su infancia; en Grecia, volvía a serlo, a cualquier edad, durante la iniciación mistérica; y lo era en cualquier caso, al menos parcialmente, en el paso difícil, iniciático siempre en algún sentido, de la virginidad a la experiencia sexual (donde prostitutas y ogresas podían disfrazarse unas de otras), en cuanto ἄγαμος.

Las principales transgresiones de un niño travieso se consideran permanecer despierto en horas de sueño, desobedecer una orden concreta de sus cuidadores (madres o ayas) o aventurarse en un espacio que les está prohibido[1202]. La mera mención del asustachicos puede servir como preventivo de estos comportamientos. Martha Blache escribe sobre el Yasy Yateré paraguayo:

> *Indudablemente los componentes de la sociedad sobre los cuales esta narrativa se recuerda con mayor incidencia son los niños. El hecho de mencionarlo los atemoriza, evita que hagan travesuras o los induce a comer* (Blache 1979: 6).

En los países del extremo sur americano abundan este tipo de figuras que, como Empusa, están asociadas a la hora de la siesta y a la temporada de calor, y que atacan a niños y mujeres: son de este tipo el citado Yasi Yateré y el Pombero, del que se nos dice (*Cocoweb* s.v. *Pombero*):

> *El Pombero más difundido es el que recorre el monte a la hora de la siesta y si encuentra niños cazando pájaros, los secuestra y después los abandona lejos de su casa, muertos o atontados. También actúa durante la noche, y en Chaco se dice que bebe la sangre de los niños hasta matarlos, para luego colgarlos de algún árbol. Si el niño no duerme la siesta o quiere escaparse de noche, se le amenaza con recibir estas atenciones del Pombero.*

Como ya hemos comentado al examinar la relación de las ogresas con el ciclo vital de los humanos (→§34.3), tras alcanzar una edad mínima que garantiza, por así decirlo, su 'viabilidad', los niños dejan de atraer en tan gran medida la atención de las ogresas (aunque pueden merecerla si realizan alguna acción particularmente imprudente o reprensible). Sin embargo, con el despertar sexual de la pubertad el despliegue aparatoso de la energía vital que las ogresas codician convierte de nuevo a los muchachos

---

hay posibilidad de un segundo bautismo, pues el primero se considera indeleble (algo que el mito, por fuerza, ha de negar). En la práctica, indica Blache, «probablemente en estos casos el sacerdote efectúa la bendición del niño, que es interpretada por el pueblo como un nuevo bautismo».

[1202] También está severamente castigada la agresión física a la madre o el padre. Hablando de los condenados o almas en pena en el folklore peruano, Daniel Mathews (*Cocoweb* s.v. *Condenados*) escribe: «Se ha encontrado una versión destinada a los niños donde alguien se condena por jalarle los cabellos a su mamá». Del Mareco colombiano se dice que «puede tomar varias formas, la de espíritu inofensivo que desaparece las golosinas a los niños desobedientes o la un viento poderoso que se lleva a los que levantan la mano contra sus padres o la de un rayo que abre la tierra para tragarse a los hijos rebeldes» (*Cocoweb* s.v. *Mareco*).

en presa de las criaturas que, como Lamia y Empusa, además de ser infanticidas ejercen como seductoras terribles.

Dos factores misóginos confluyen en la imaginación de este amor fatal: por una parte, la atracción de las mujeres maduras (no digamos ya ancianas) por los muchachitos constituía, como vemos en las comedias aristofánicas, un fenómeno considerado malsano e impuro; por otro lado, las madres de hijos con posibles tenían motivos para temer que las primeras experiencias sexuales de sus hijos los arrojaran en brazos de mercenarias del amor que aprovecharan su ascendiente sobre sus jóvenes clientes para *sangrarlos* económicamente y convertirlos en esclavos de sus caprichos.

En la imaginación de Lamia y Empusa encontramos armónicos inequívocos de estos temores: las viejas que intentan obligar a un joven a acostarse con ellas en las *Asambleístas* se identifican metafóricamente con Empusas (E2A); en *Ranas,* Jantias se refiere equívocamente a la Empusa que supuestamente bloquea su camino como una mujer ὡραιοτάτη, 'de lo más sazón' (E2B); Filóstrato deja claro que la Novia de Corinto es una mujerzuela, γύναιον, que supera en edad a su víctima, el joven Menipo (L31A = E12B) —Focio añade que el espectro iba disfrazado de hetera (ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας: E28A); y las Onoscélides que aparecen en las *Historias verdaderas* de Luciano van maquilladas con saña, como heteras (πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι : E11B). Incluso una Lamia de carne y hueso, la favorita de Demetrio Poliorcetes, era ya una mujer madura cuando sedujo con sus encantos al monarca (L18C).

Un peligro distinto acecha a las vírgenes: por lo que sabemos de la acción de Gelo contra ellas (→G§38.4), todo apunta a que el peligro es interno: es la lujuria de las muchachas (o la de sus pretendientes o acasadores) la que provoca que se las mancille (G23) (o se mancille su lecho, como prefiere G30). La ogresa las corrompe (φθείρω: G34) o entrampa (μηχανήσω: G37), incitándolas a perder su doncellez, y con ella la posibilidad de formar una familia próspera. Incluso cuando la Iglesia ha bendecido la unión de un hombre y una mujer, Gelo no descansa. Aunque no se trate, como Lamia y Empusa, de una seductora terrible, sí es una tentadora de primer orden. Como una Celestina sobrenatural, una μαυλιστής (→G§11.31), hace que los hombres y las mujeres charlen en la Iglesia, desatendiendo la misa y preparando quizá males mayores (G21, G28). Su objetivo al fomentar el sexo prematrimonial y el adulterio no es, desde luego, extender el amor más allá de las fronteras que lo limitan, sino destruir el que hay (o hubo una vez, o podría llegar a haber) entre las parejas casadas.

Por lo que se refiere a Lamia y Empusa, una vez trascendida la adolescencia, el peligro decae. En los brazos de las fieras líbicas que describe Dión de Prusa (L17B) seguirán cayendo incautos, pero ellas no se molestarán ya en desplazarse hasta su terreno, corriendo riesgos innecesarios: se limitarán a tender su trampa entre las arenas,

exhibiéndose para que sean ellos los que den el paso.[1203] Tampoco las Onoscélides lucianescas (E11B) desdeñarán alimentarse de los marinos que las visitan, sin hacer al parecer distingo de edades; pero también en este caso serán ellos los que acuden a la boca del lobo.[1204] Solo Gelo, en su faceta de enemiga universal de los seres humanos, seguirá ocupándose activamente hasta el final de sus vidas de los que fueron bebés y adolescentes, pero son ya adultos o ancianos.

43.3. Familiares y correligionarios: hermanos, padres e hijos, parejas, sacerdotes, obispos.

En el caso de Gelo, verdadera plusmarquista del asedio a la Humanidad, también las relaciones dentro de la familia son objeto de su ataque: la demonesa enfrenta a unos hermanos con otros (→G§38.7), a los padres con sus hijos (→G§38.8) y a los maridos con sus esposas (→G§38.6). Esta acción encizañadora se extiende a esa otra familia metafórica, sobrenatural, que es la Iglesia, cuyos prelados también llegan a odiarse (→G§38.10). Del mismo modo que Gelo arma a los hijos contra los padres (subvirtiendo la relación de respeto y obediencia que debería reinar entre ellos), anima a los clérigos a intrigar, hasta conseguir la caída del obispo, equivalente simbólico del padre (→G§38.12).

43.4. Víctimas sacrificiales.

En el folklore neohelénico y el búlgaro, Lamia se ha convertido en muchos casos en el nombre local de un personaje conocido entre nosotros simplemente como 'el Dragón': la gran serpiente que san Jorge u otro caballero santo combaten para liberar a la princesa, el agua, el tesoro o cualquier otro bien que el monstruo pretendía acaparar egoístamente (→L§30).[1205]

Esta asimilación tiene raíces profundas: en la antigua Grecia, ya encontramos un relato en que un monstruo llamado Lamia o Síbaris exige que se le entregue en sacrificio periódicamente a un joven hermoso, a cambio de no destruir de forma indiscriminada los campos, los animales y los jóvenes (L28). Y ya entonces los oyentes no podían dejar de notar que estaban ante una variación de una historia que habían escuchado otras veces: el mito de Perseo y Andrómeda, desde luego, pero también las leyendas locales, más modestas, de Cleóstrato y Menestrato (Pausanias 9. 26. 7-8), o de Eutimo y una anónima muchacha (Paus. 6. 66. 4-11). Ya entonces, el monstruo era a veces literalmente un dragón; pero podía ser también un monstruo marino (Cefeo) o el fantasma de un

[1203] El sueño vuelve también vulnerables a todos los habitantes de las casas en las que, según tradición medieval, entraban de noche las lamias a cometer sus fechorías (L74A: *nonnumquam dormientes affligunt;* L74B: *animas dormientium turbant;* →L§117.6); aunque los niños eran, también en este caso, su víctima predilecta (L74A: *infantes a cunis extrahunt*).

[1204] Los marineros son también objeto de los ataques de las lamias neohelénicas, que, siguiendo el patrón de las sirenas, los atraen con sus voces hacia los acantilados (→L§117.7).

[1205] Este dragón se conoce en Grecia como la Lamia de San Jorge, Λάμια τοῦ ἁγίου Γεωργίου: (Πολίτης 1980: 113, 227). Para un estudio monográfico (en búlgaro) sobre el dragón en el folklore búlgaro, v. Benkovska-Subkova 1995.

marinero llamado Polites, compañero de Ulises, que por su conducta reprobable (violó a una doncella y murió apedreado por ello) no había recibido honras fúnebres.

La historia, en fin, tiene tantos ecos que Fontenrose (1980) pudo defender con convicción y elocuencia que constituye el núcleo duro del que han nacido todos los relatos que presentan a un dios o héroe civilizador que vence al caos, personificado a menudo en una serpiente gigantesca. Al insistir en los rasgos comunes y ensordecer los peculiares, y al acumular en un solo relato (que nunca se da como tal en ninguna tradición) todas las acciones que pueden constituirlo, se incurre en riesgos similares a los corridos por V. Propp y J. Campbell[1206] en empeños unificadores de ambición similar.[1207] Como escribe Roger Caillois, a propósito de otros intentos unificadores anteriores, como la teoría solar de Müller,

> *No se trata ya de comprobar el principio por su cotejo con cada noción y de conservarlo lo bastante plástico para que pueda enriquecerse al contacto mismo de las resistencias que encuentra, de suerte que un cierto trueque le permita, a medida que explique, dominar lo que explica. Trátase solamente de adaptar a viva fuerza, mediante un proceso de abstracción que les hace perder con sus caracteres concretos su realidad profunda, la diversidada de los hechos a la rigidez de un principio esclerosado y tenido a priori por necesario y suficiente.* (Caillois 1939: 19-20).

No nos corresponde valorar aquí si la abstracción a la que aludimos tiene más ventajas que peligros, si se trata, como algún crítico zumbón repuso, del equivalente metodológico del lecho de Procrustes. En cualquier caso, nos permite ver que Lamia funciona en esta historia como la actriz que representa un papel importante en la versión local de una obra, pero no es muy conocida fuera de ese ámbito. La continuidad del relato en la Grecia moderna, con la necesaria cautela ya expuesta (¿hay realmente pervivencia o una reactivación a través de fuentes cultas que reinyectan el relato en la tradición popular?), indica que el personaje continúa siendo capaz de ejercer ese rol en el folklore neohelénico (como lo ejerce también en el balcánico).

A nosotros nos incumbe, sin embargo, el enfoque opuesto (pues no estudiamos el espectáculo propiamente dicho, sino la trayectoria de la actriz que lo protagoniza, dentro de la cual no es sino uno más de sus trabajos). Podemos ver en esta historia un caso particular de la caracterización de Lamia como *femme fatale* y animal monstruoso (pues ambos epítetos le cuadran, en este caso) que aspira a ser tratada (como lo fue también en

[1206] Me refiero, claro está, a la *Morfología del cuento* de Propp (1992), para quien todos los cuentos maravillosos rusos (y acaso todos los cuentos maravillos en general) son realizaciones de un único esquema subyacente, y a *El héroe de las mil caras* de Campbell (2006), con su propuesta del monomito.

[1207] Riesgos, en fin, a los que tampoco es ajeno nuestro propio trabajo, en la medida en que establece, para examinar coincidencias y disparidades, un *corpus* bastante amplio de personajes y de textos, que otros podrían considerar no agrupables. Nótese, no obstante, que aunque Patera (2015) insiste varias veces en que las tradiciones neohelénicas sobre Lamia no son acumulables con las de la Grecia antigua y no pueden considerarse 'pervivencias' de estas, su libro recoge y contrasta también unas y otras, encontrando numerosas coincidencias que no cabe creer casuales.

otras ocasiones: →L§18, →§8) como una deidad: siguiendo las órdenes de Apolo, los hombres deben desistir de derrotarla y propiciarla ofreciéndole, en vez de todo cuanto ella misma se podría cobrar (no sin esfuerzo), una antología metonímica de lo mejor que el mundo puede ofrecerle: la víctima perfecta y suficiente.

Esta víctima no es otra que Alcioneo, un κοῦρος similar en virtudes al Menipo de La Novia de Corinto y, como él, salvado en última instancia por la intervención de otro varón que no desea que su belleza le lleve a tan mal fin. Este triángulo amoroso entre el depredador, su víctima y el salvador no es raro: lo encontramos en otras versiones, como el cuento ruso donde, según cuenta Propp (1987: 369), «la serpiente aferró a la princesa y la arrastró a su cueva, pero no se la comió; era tan bella que la hizo su esposa».

Como en otras historias sobre sacrificios humanos, el desenlace supone sin embargo que no solo no se valida tal práctica, sino que se da por extinguida: el héroe arroja a Lamia desde su cueva barranco abajo, y allí donde se estrella su cuerpo, este desaparece y brota una fuente (πηγή), que recibe por ello el nombre de la fiera (no Lamia, sino Síbaris).

43.5. Transgresores: καταβαίνοντες, μυομένοι, adoradores e imprudentes.

La situación en la que la ogresa se acerca al campo de los mortales y mueve, por decirlo así, ficha, destruyendo, dañando, aterrando o seduciendo a su víctima, contrasta con aquella otra en la que es un ser humano quien se adentra en el territorio propio de la ogresa, ya sea porque no queda otra opción que atraversarlo (y hacer frente al personaje aterrador) para llegar al bien que se busca o porque alguien convoca a la ogresa pensando que obtendrá de ella algún bien. Un caso distinto, pero que al fin viene parar en lo mismo, es aquel en que el ser humano va a parar por accidente al campo de la ogresa, que procede entonces a ahuyentarlo o bien a seducirlo y aniquilarlo (generalmente por ese orden).

La primera situación es la del héroe que emprende un viaje al Hades y debe en el curso del mismo enfrentarse con un personaje aterrador: no siempre llevaba este el nombre de una de nuestras ogresas (podía llamarse Erinia o Gorgona, por ejemplo), pero en las *Ranas sí* recibe, como hemos visto, el nombre de Empusa. Que no se trata de una mera gracieta del cómico lo sabemos porque hay otros textos que aportan información sobre esta Empusa guardiana del Hades, y en ellos encontramos datos que no están en Aristófanes (como que era Hécate quien enviaba a Empusa con este cometido).

El enfrentamiento del καταβαίνων con esta figura no se puede desvincular del que, como entrenamiento para su travesía futura en el Más Allá, sostenía el iniciando en los ritos eleusinos y en otros cortados por el mismo patrón soteriológico. También ahí encontramos a Empusa, esta vez como sobrenombre de Glaucotea, la madre de Esquines, que era sacerdotisa de un rito de este tipo.

Aunque es un rasgo tipológicamente común en varias culturas que en los rituales iniciáticos se reutilice a personajes que en la vida cotidiana funcionan como asustaniños, en Grecia solo Empusa parece haber tenido este doble empleo. Esta singularidad se corresponde con otras: también es Empusa la única ogresa que no presenta (al menos con ese nombre[1208]) rasgos maternales ni es concebida en ningún momento como una mujer mortal que hubiera pasado, tras su fracaso como madre, al estatus de monstruo o demonio.

Es tentador considerar si en Empusa no habrá sido el rol de infanticida o seductora diabólica, de ogresa, lo secundario, un desarrollo de sus funciones en el que puede haber intervenido la analogía con las otras aterradoras: aunque, si es ese es el caso, dado el testimonio de las *Asambleístas* y las *Ranas* (donde Empusa aparece asociada a la provocación sexual, e incluso al acoso), habría que decir que desde su primera aparición en los textos dicha extensión de sus funciones estaba ya operativa y siguió activa al menos hasta la época de Luciano y Filóstrato, cuyas Onoscélides y Empusas prosiguen esta actividad de aterradoras y seductoras fuera del Hades (aunque, en el caso de las Onoscélides de Luciano, habiten unas islas próximas a este).

Por otra parte, si en el caso de Lamia vemos que tanto en la leyenda como en el culto real se la trata a veces como una deidad para propiciarla, enviándole incluso una víctima escogida para que centre en ella sus manejos y deje en paz a los demás mortales (→§43.4), el *Testamento de Salomón* (E16) y los textos mágicos relacionados con él (E53, E55) nos ofrecen un ángulo distinto de la relación entre una ogresa (en este caso, devenida demonesa: Onoscélide) y sus adoradores (→E§40.7). Estos no buscan alejar al espíritu, sino, muy al contrario, unirse carnalmente a él, deseosos de las riquezas (reales o ficticias) que reparte entre quienes le sirven bien. Aunque la propia Onoscélide dice que se unen a ella creyéndola una mujer, el hecho de que adoren su estrella y la invoquen, arrodillándose ante su señora, deja claro que se trata de un culto privado en el que el amante se somete a una criatura de orden superior, en una prefiguración inquietante de los delirios a los que llegará el amor cortés y la doctrina de Sacher-Masoch.

Cabe, en fin, hablar de imprudencia en esta relación: como aclara la interesada, sus devotos «no saben que se dañan a sí mismos» (οὐκ οἴδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι) —y es de suponer que no lo averiguan hasta que es demasiado tarde. Lo mismo cabe decir de quienes transgreden el descanso festivo (→E§40.8) o se acercan de noche a las fuentes protegidas por lamias (→L§117.8), así como del pastor que, en la balada neogriega, acuden a la playa que frecuenta la Lamia del mar y, contra el consejo de su madre, hace sonar su flauta junto a un árbol solitario (→L§117.5).

[1208] Sí hay, en cambio, rasgos maternales, aunque muy infrecuentes, en la caracterización de Onoscélide, el *alter ego* de Empusa, a quien un texto presenta como embarazada (→E§39.3).

Podemos ver en estos aventurados al prototipo del escéptico habitual en los cuentos de miedo moderno, que se cree por encima de las supersticiones populares y de los mandamientos de la Iglesia y acaba pagando su impiedad (y su falta de imaginación) con la muerte, la locura o el trauma.[1209] Sus historias son ejemplos claros de ese folklore del miedo o *scarelore* al que nos hemos referido ya alguna vez, y que como vemos no se limita al mundo infantil.

Otro tipo que aparece esbozado es el del aprendiz de brujo que, confiado en su poder, conjura poderes muy superiores que acaban devorándolo o poseyéndolo. El adorador que invoca a Onoscélide sin saber lo que esto va a suponer recuerda al drogadicto que inicia su romance con una droga destructiva, o al jovencito que va a caer en brazos de una experta hetera dispuesta a desplumarlo, pero también es el precedente del aficionado al ocultismo que tantas veces acaba, en los mitos de Cthulhu creados por H. P. Lovecraft y su círculo, aniquilado por las entidades inhumanas a las que abre un camino de vuelta al mundo.

(Terminemos, en fin, esta nota sobre las relaciones entre el imaginario antiguo y el reciente anotando la semejanza entre los relatos sobre el enfrentamiento con Empusa u otros seres aterradores durante el descenso mítico al Hades o en el curso de un ritual mistérico y las sesiones de psicoterapia psicoanalítica o psicodélica en las que el paciente debe afrontar sus propios miedos y vencerlos como única vía hacia la salud mental —sustituto racionalista de la salvación en el Más Allá y la serenidad en este mundo que prometían los mistagogos.)

44. Víctimas animales y vegetales.

La vinculación con el hombre de algunos animales, llamados 'de casa' (domésticos), y la dependencia que el ser humano tiene respecto a su carne y su leche propicia que las ogresas puedan canalizar contra ellos su agresividad (→L§117.5, →L§118.1, →G§39.1), sabiendo que al dañarlos también están perjudicando a sus dueños y consumidores. Como suele suceder en su relación con otras víctimas, las ogresas tienden a parecerse a estos animales que atacan, llegando a veces a tomar su forma (con lo que quizá se explicaban ciertas enfermedades como un fenómeno de posesión).

Las ogresas llegan de hecho a ser clasificadas a veces dentro del reino animal, aunque no como animales domésticos, sino como fieras (→§14). Lo son en mayor grado que las fieras mismas (→§22.6), con las que conviven y compiten en parajes inhóspitos, lo que se marca (en el caso de las lamias líbicas) indicando que las superan en fuerza, velocidad y ferocidad (→§18.3); por otra parte, muchas veces no son animales

[1209] Como escribe Llopis (1974: 28), «en los cuentos de miedo siempre tiene que salir un escéptico porque va destinado a un público que también lo es. Al final, el escéptico resulta chasqueado («y casi privado de juicio», en frase de Plinio) y el lector —identificado con él— siente un agradable estremecimiento al conjugar el sentimiento de que «eso» puede ser verdad con la certeza de que no lo es».

propiamente dichos, sino híbridos que contienen miembros del reino animal y del humano (→§19.5).

Las plantas domésticas forman también la base de la alimentación humana: resulta, pues, esperable que las ogresas las ataquen. En este caso, hay un matiz importante: mientras que la leche o la sangre de los animales son líquidos que las ogresas pueden absorber y utilizar (aunque prefieran sus equivalentes humanos), en la savia y la pulpa de las plantas no encuentran alimento válido. Se limitan, pues, a destruirlas, quebrando ramas, esparciendo por el suelo los frutos o derramando sobre el suelo antes fértil su propia sangre, tras lo cual nada puede volver a crecer.

Tanto los animales domésticos como los árboles que sufren los ataques de las ogresas tienen un marcado simbolismo maternal: son animales lactíferos (en cuya leche, como en la humana, se concentra la fuerza vital que las ogresas codician) o árboles que dan fruto (correspondiendo el árbol con la madre y la fruta con 'el fruto de su vientre':el hijo).

Como resultado de las atenciones de las ogresas, estas víctimas animales y vegetales se secan, se queman y mueren: el árbol hueco, calcinado por el rayo, donde vive la Lamia de una balada griega es una expresión elocuente del simbolismo de la madre fracasada, estéril:un doble de la propia ogresa, y tiene su antecedente en la leyenda mesopotámica en la que Gilgamesh debe liberar un árbol consagrado a Inanna de varias criaturas malignas (entre ellas, Lilith) que se han instalado sin permiso en él. En un árbol similar, portador de veneno y situado en el Hades, se posan las estriges y otros pájaros de mal agüero.

CAPÍTULO IX
FORMAS DE ATAQUE

45. Seducción *vs.* terror.

Algunos de los miembros de nuestra peculiar parada de los monstruos (Gelo, estriges, Mormo, Manias) corresponden, cada una a su manera, al tipo de la criatura femenina maligna sobrenatural enemiga de los niños. Son repulsivas y hostiles (→G§19, →S§12, →M§9, →MA§7, →MA§8) y su presencia, efectiva o inminente, provoca por ello terror —al menos en aquellos que la creen posible (o creen estar asistiendo a ella, aunque en realidad se trate tan solo de una mascarada o algún otro tipo de impostura).

Lamia y Empusa también entran dentro de esta categoría; pero, al mismo tiempo, pueden presentarse como algo bien distinto y contrario: una mujer hermosa de maneras dulces, insinuante e incluso maternal, que atrae no a los niños sino a los muchachos ya púberes con la promesa de placeres variados, que en definitiva sirven de guarnición o juego previo al placer sexual (→L§43, →L§117.3, →E§14, →E§28.13,→E§32.2, →E§42). Son, pues, seductoras terribles en el sentido que recoge Frenzel: una mujer de atractivo irresistible y carácter mágico-demoníaco,

> mediante los cuales ella no solo vincula consigo eróticamente al hombre, sino que también le desvía de sus intereses y tareas superiores, socava su moral y casi siempre le hunde en la desgracia. Sin embargo esta vinculación no es siempre de índole puramente negativa, sino que con frecuencia es ambivalente, ya que ella depara al hombre seducido un máximum de satisfacción amorosa (Frenzel 1980: 337).

Esta distinción entre aterradoras y seductoras no es, sin embargo, tan nítida como podría parecer. No solo porque Lamia y Empusa son también espantosas (y a veces se presentan directamente como tales: →L§43, →L§56, →E§32.1), sino porque indefectiblemente acaban mostrando su lado repulsivo, incluso si al comienzo del relato parecen modelos de seráfica belleza. La hermosura que despliegan, además de parcial o temporal, es excesiva, superior a la de las mujeres mortales —y viene por ese camino a parar, como señala el onirocrítico Artemidoro, a un terreno donde los opuestos se unen, y lo demasiado hermoso equivale a lo insoportablemente horrible, del mismo modo que el oro equivale al excremento.[1210]

En las historias de encuentros entre mortales y lamias u otras criaturas similares estas equivalencias oníricas, simbólicas, se expresan mediante la sucesión de los dos estados: Empusa o Lamia son ahora hermosas y brillantes como el oro, ahora espantosas —y podridas por dentro: con una pata de estiércol (→E§33.4) o una sangre fétida que, al derramarse, vuelve estéril la tierra en la que cae (→L§120.13).[1211]

[1210] *Soñar que se es hermoso, elegante o fuerte más allá de los límites de nuestra condición resultará igual que tener la visión de que se es feo, paralítico o enteco. Precisamente todo esto se traduce en la muerte para quien está enfermo, y en inactividad y en larga dolencia para los sanos* (Artemid. I 50).

[1211] En Colombia, la figura del Patetarro reúne estos dos motivos: la pierna podrida y el líquido interno que

La seductora se ofrece a sí misma actuando como un espejo que refleja aquello que la víctima desea: es, literalmente, la mujer ideal, Mrs. Right. Incluso puede parecer inocente y pudorosa, de modo que el hombre tenga la sensación de que es él el seductor, el que da el primer paso.[1212] En rigor, no es nada de eso, no lo es 'sin artificio'[1213]: es un vacío, algo amorfo, pero capaz de ajustarse al molde que le ofrece el deseo ajeno, y rellenarlo. Como el Deseo freudiano, la seductora es polimorfa y perversa. (Su polimorfismo expresa la 'maleabilidad' a la que se refiere Johnston, necesaria para expresar los temores de la comunidad[1214], pero aplicada en sentido contrario: para espejear sus deseos.) Ya en el siglo XX, Clark Ashton Smith extrema este rasgo al presentarnos en uno de sus relatos fantásticos a una Lamia sin huesos, absolutamente elástica.[1215]

La energía que permite a esta seductora realizar sus prodigios es erótica: la libido ajena la alimenta, y a su vez ella la provoca, en lo que parece a primera vista un círculo virtuoso, pero que desemboca en realidad en una dinámica parasitaria que acaba con la muerte del huésped. (El ejemplo más notable de actualización de esta relación es la novela corta *Aura*, de Carlos Fuentes, cuyo protagonista se instala en una casa regentada por una viuda centenaria y decrépita, Consuelo, que tiene una sobrina bellísima, Aura. Pero en realidad la sobrina es un doble o emanación de la vieja, que gracias a la energía que obtiene de su huésped es capaz de recrear la imagen de su propia juventud.)

Este tipo de relación, en que la seducción va seguida por la muerte, tiene un correlato en el reino animal, en el cortejo y el apareamiento de la mantis religiosa. No es extraño que Roger Caillois (1939: 76-7) lo cite como un ejemplo de su tesis: que el mito es la versión humana, desviada hacia lo imaginario, de lo que en el animal (en este caso, en la mantis religiosa) es una tendencia instintiva. Como anota este autor (p.77),

---

se derrama en la tierra y la vuelve estéril: *Aquí, el Patetarro, un gigantón que solo tiene una pierna de carne y hueso. Para poder andarse en sus fechorías, se acomoda en el muslo mocho un trozo de guadua, un tarro de esos horadados en el interior de sus divisiones, en que cargan agua algunos montañeses de nuestras alturas. No bien lo llena con sus líquidos pestilentes, se sale a las sementeras y en ellas los derrama, el muy cochino. En la parte que coge se secan hasta los árboles, si no resultan gusaneras de cosecha y hormigueros que todo lo arrasan. ¡Horribles son los líquidos de El Patetarro! Si no fuera porque el grandísimo sinvergüenza se muere de miedo con las calaveras de vaca, no quedara a vida ni un papayo, en estos sembrados montañeros* (Carrasquilla 1974: 121). Compárese con el testimonio de un *alter ego* de Gelo, Epactu, derramando sus estragos en el agua para envenenarla: *el diablo, el nunca envidioso, sintió envidia del santo* [san Mamas] *y envió a Epactú, la madre de los sufrimientos, la que tiene los doce estragos y medio de las reses. Y dirigiéndose a las fuentes donde las abrevaba el santo, vomitó sus estragos. Y fueron las ovejas y las cabras del santo a beber agua y expiraron, y cuando los perros se las comieron, al punto igualmente se envenenaron* (G39).

[1212] De las fieras líbicas, trasunto de las lamias, escribe Dión de Prusa que τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, *permanecían inmóviles y bajando a menudo la mirada, imitando a una mujer decorosa* (L17B).

[1213] De la Novia de Corinto escribe Filóstrato (L31A) que καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, *parecía hermosa y linda en buena medida, y decía ser rica, pero ninguna de estas cosas era sin artificio.*

[1214] *Demons are clay with which people mold images of their fears and anxities; in order to express the fear and anxities of the moment effectively, that clay must remain malleable* (Johnston 1995a: 371).

[1215] *Ella era increíblemente suave entre mis brazos, y parecía casi que lo completo de su entrega no estuviera frenado por la presencia de un esqueleto en el interior de su hermoso cuerpo* (Smith 2003: 192).

> *La relación* [de la historia de la Novia de Corinto] *con las costumbres de los mantídeos es tan clara que la misma clasificación de estos insectos la ha consagrado, y la palabra* empusa *aún designa hoy día un género de ortópteros tan próximos a las mantas* [las mantis religiosas]*, que en vano buscaría un profano el principio de la diferenciación.*

Por otra parte, una demonesa siempre horrenda como Gelo tampoco es ajena al amor humano: aunque no aspire a él, lo provoca, pero al servicio de sus propios fines, induciendo cual Celestina a las vírgenes a 'entramparse' o ensuciarse (→G§38.4), o a los hombres y mujeres que acuden a misa a desatender el sermón y charlar en voz baja (→G§38.6).

Aunque formalmente se trate de dos tipos que pueden darse por separado o combinarse, en última instancia se trata de dos estrategias distintas (el ataque directo, que deja a la víctima sin capacidad de respuesta, o la seducción seguida del ataque) con un mismo objetivo: despojar a la víctima de su energía vital, que se cifra en los líquidos del cuerpo humano: la leche, la sangre, el semen, pero también tiene una expresión más sólida en los nervios o la médula de los huesos.[1216]

Pero tampoco esta doblez agota la caracterización de nuestros personajes: uno de ellos, Empusa, tiene un tercer cometido, que es patrullar y proteger ciertos espacios donde el hombre no debe aventurarse (→E§37.1, →E§37.3). Cuando actúa de este modo, su fealdad espantosa no tiene como objetivo, como en el ataque al que aludíamos, dejar paralizada a su presa, para después aniquilarla, sino incitarla a la huida. Si, como parece probable, Empusa aparecía también en los sueños de quienes tenían cuentas pendientes con Hécate, el espanto que producía tenía todavía un cometido más: forzar al deudor a ponerse al día con la diosa, mediante una adecuada expiación (→E§27, →E§29).

46. Placeres y venenos: de cómo morir de gusto.

Otro aspecto que desatiende la división entre aterradoras 'puras' (Gelo, Mormo, estriges, Mania) y aterradoras que funcionan también como seductoras terribles (Lamia y Empusa) es el hecho de que tanto unas como otras aparecen en ocasiones no tomando algo de los seres humanos, sino dándoselo: nutriendo a sus víctimas (amamantándolas, sirviéndoles vino o viandas), cebándolas con placeres, inoculando en ellas veneno, entregándoles oro, infectándolas —y, en fin, malcriándolas o corrompiéndolas, primero en sentido metafórico y luego en sentido literal (→L§64, →L§117.3, →L§120.2, →E§40.13, →E§42, →G§38.2, →S§26.2).

[1216] Sobre la sed y el hambre de la fuerza vital humana como motor de las ogresas y otras criaturas femeninas siniestras, como las brujas, v. González Terriza 2015.

No quiere esto decir que la distinción no sea pertinente: mientras que en el caso de las aterradoras puras lo que introducen en cuerpo ajeno se presenta y percibe abiertamente como repulsivo y dañino, las seductoras terribles engañan a sus víctimas de modo que, como afirma el célebre soneto de Lope de Vega, puedan *beber veneno por licor süave*. Así, el vino que ofrece Lilith a quienes se encuentra en los cruces de camino tiene posos de hiel de víbora *(Zóhar I 148a-b, Sitre Torah;* cit. en Patai 1990: 233) —y seguramente tampoco carecía de trampa el vino «como nunca lo has bebido» que la Novia de Corinto ofrece a Menipo (οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες; L31A = E12B). Aunque hay ejemplos limpios de todo mal, como el filtro herbolado que la madre de Iseo la Rubia prepara para su hija y para el rey Marcos (Yllera 2005: 69), la magia medieval nos ha acostumbrado a esperar entre los ingredientes de los filtros de amor (que suelen disfrazarse como vinos o licores comunes) materias repugnantes, como la sangre menstrual o la orina de aquella que pretende enamorar con ellos.[1217]

Cuando Stoker nos presenta a Drácula alimentando con su sangre a Mina para ligarla a él y convertirla en vampiro, o Zorrilla reelabora en el *Tenorio* la historia tradicional del muerto que invita al vivo a cenar en su tumba[1218], tienen detrás una larga tradición de criaturas malignas que nutren a sus víctimas: en nuestro caso, tenemos a las estriges (→S§14.3, →S§26.2) y a Gelo (→G§38.2) amamantando literalmente a los bebés a los que atacan[1219], y a la Novia de Corinto sirviendo su vino incomparable y sus viandas de lo más en sazón a Menipo (y aun a los invitados a su boda). A personajes que amamantan a sus víctimas les corresponden grandes senos llenos de leche (venenosa), y en efecto tanto Lamia (→L§49.1) como Gelo son macromastas (→G§19.11; G33 y G34: «los pechos le colgaban por la cintura», ἐν τῇ μέσῃ αὐτῆς οἱ μαστοὶ ἐκρέμαντο).

Hay resonancias, desde luego, del tema de la comida de los muertos, que impide al mortal que la prueba volver entre los vivos: pensamos en la granada de Perséfone, en los

---

[1217] En la Grecia antigua, entre los ingredientes habituales de los filtros de amor (φίλτρα) estaba la cicuta (Dickie 2001: 55). En Roma, Horacio nos presenta a la prostituta y hechicera Canidia preparándose a utilizar el hígado seco y la médula de un niño para preparar un *amoris poculum* (*Ep.* 5. 37-8). Abundan los casos de hombres y mujeres muertos o enloquecidos tras probar estos brebajes, lo que da idea del tipo de sustancias nocivas que debían entrar en su composición (Dickie 2001: 55, 137, 145-6, 182, 249, 258-9; Antipho 1. 14-20). Uno de ellos fue Calígula, que según Suetonio enloqueció tras beber una poción amorosa preparada por su esposa Cesonia (*Caligula* 50); otro, según el mismo autor, Lucrecio (*De poetis* 16). Como escribe Ovidio, que desaconseja su uso por inútil y pernicioso, *philtra nocent animis vimque furoris habent* (*Ars. Am.* 2. 106). En el filtro que prepara Deyanira para Heracles (ciertamente mítico, pero sin duda no inventado a partir de nada) se incluyen la sangre envenenada y el semen del centauro Neso (Diodoro 4.36). Sobre los filtros de amor en Grecia v. Faraone 2001: 110-31, que se refiere de pasada a *the widespread belief* [en el Norte de África] *that women put their menstrual blood and other materials in the food and drink of their husbands* (Faraone 2001: 120 n. 80).

[1218] Sobre la historia de don Juan y su relación con el relato tradicional *El cadáver ofendido* (ATU 470A) y con el romance *El galán y la calavera*, v. Pedrosa 2007.

[1219] Uno de los nombres secretos de Gelo es Βυζοῦ, que Lawson (1964: 179) pone en relación con el verbo βυζαίνω, «mamar» o «amamantar». Fuera de Grecia, también amamantan a los niños a los que atacan la ogresa hindú Putana (O'Flaherty 1976: 214-5) y la mesopotámica Lamashtu, que «alimenta a los niños con un colmillo de serpiente» (Scurlock 1991: 182, n. 227) y a la que se atribuye esta invitación: *Bring me your children to suckle, I shall be their nurse* (Leick 1991 s.v. Lamashtu).

dulces con los que se empachan Hänsel y Gretel o en la última cena que la Serrana de la Vera sirve a sus víctimas antes de acostarse con ellas y liquidarlas. Pero en el caso de nuestras ogresas, hay un componente siniestro añadido: el 'alimento' que sirven parece contener un germen de ellas mismas, de modo que quien lo recibe es devorado por dentro (antes que por fuera) por las estriges (→S§26.3) o las lamias (→L§15.1) —algunos siglos antes de que el guionista de *Alien* concibiera la idea de un monstruo que se inocula a sí mismo en su víctima y luego 'nace' de él, reventándolo.

Este comportamiento, que puede parecer producto de una refinada imaginación sádica, no es extraño en la naturaleza, donde es común que unas criaturas pongan sus huevos dentro de otras, de modo que al eclosionar sus crías se alimenten por dentro del animal anfitrión.[1220] Y tampoco es raro que, invirtiendo la dirección del proceso, sea el héroe quien resulte devorado por el monstruo y luego, desde el interior del cuerpo de este, se abra paso con una espada y 'renazca' de él o se las apañe, haciendo fuego, para ser vomitado (pensamos en las lamias de cuyo vientre se sacaban vivos, con escándalo de Horacio: L13, los niños que le habían servido de almuerzo; y en el lobo al que le acontece lo propio en *Los siete cabritillos* y *Caperucita Roja* —pero también en Jonás y en Gepetto, atrapados en sendas ballenas).[1221]

Por otra parte, frente al motivo de la ogresa que alimenta voluntariamente a un humano (siempre con intención malévola), en el sur de Europa, el Oriente Próximo y el norte de África encontramos una variante en que el héroe mama de los senos de la ogresa sin que esta le vea venir, y de este modo no solo no enferma o se envenena sino que se convierte en ahijado de la criatura y recibe la ayuda de esta, sin la cual no podría llevar a cabo la tarea heroica que ha emprendido (→E§28.3, →S§6.3).[1222]

En la caracterización de estos personajes como nodrizas perversas que amamantan con su leche fétida, anfitrionas que sirven vino y viandas dudosas o alimañas que inoculan su veneno, hay elementos que reencontramos en las leyendas posteriores sobre vampiros, lechuzas, serpientes y brujas: pues también estos personajes, que normalmente toman algo de sus víctimas, aparecen ocasionalmente nutriéndolas y/o

---

[1220] Estamos, pues, ante lo que Caillois (1939: 68) llama «fantasmas que corresponden a los comportamientos de otras especies vivas»: la imaginación mítica reproduce patrones que encontramos en la conducta instintiva de los animales, especialmente de los insectos.

[1221] Propp (1987: 329-356) recopila numerosas manifestaciones del motivo del monstruo engullidor (y su desventramiento), cuyo origen él sitúa en los rituales de iniciación de las sociedades primitivas.

[1222] Sobre este motivo, que él llama «el tema de las mamas succionadas», afirma van Gennep en su libro sobre la formación de las leyendas que *no se encuentra fuera de cierta región perfectamente delimitada. (...) Las variantes se han recogido en Marruecos, en Cabilia y Mzab (bereberes), en Túnez, en Egipto, la isla de Socotora, en Constantinopla, el Cáucaso y Albania. (...) La verdadera región de difusión del tema <es> la del Mediterráneo meridional y oriental* (van Gennep 1982: 45-6). En algunas formas de iniciación masculina en las que intervienen como hierofantes mujeres, estas dan simbólicamente el pecho al iniciando, ratificando así su condición de *bebé* (La Fontaine 1987: 90). El carácter materno de las ogresas queda especialmente patente en el folklore egipcio y francés: en el Egipto actual, las ogresas llevan nombres como *Omena Elghoula (Nuestra madre la ghula)* u *Om Sahlul (Mamá salamanquesa)* (Yassín 1996); en Francia encontramos denominaciones análogas como *Mère Lousine*, *Mère Engueule* o *Mère Galu* (Taverdet 1987). Corominas piensa que la palabra castellana *lechuza* deriva de *leche* «por la superstición antigua de que a la lechuza gustaba echarse sobre los niños de teta como si los amamantara» (cit. en Roque Alonso 1988: 159-60).

envenándolas. Pero también hay una prefiguración de tipos reales: la corruptora de menores, la mujer madura que busca amantes jóvenes (*cougar*)[1223]; además, claro, de la referencia apenas velada al peligro de las heteras, que como las ogresas fingen interés amoroso por sus víctimas, cuando en realidad codician (o codician también) otra cosa (su dinero).

La tensión entre apariencia y fondo que se da en las ogresas que actúan como seductoras terribles (beldades y adefesios) se extiende al 'alimento' o riqueza que proporcionan: el que lo recibe ve y saborea leche, vino o una comida deliciosa, pero en realidad está tomando algo fétido y dañino: veneno, sangre muerta, carroña; el oro y demás riquezas se deshacen como ilusiones o se convierten en excrementos. El propio intercambio de fluidos durante el deliquio carnal es suficiente para el envenenamiento si del lado femenino tenemos una *Giftmädchen*, una 'doncella ponzoñosa' (Caillois 1939: 80-2).

Dentro de los dones que la ogresa, en su calidad de seductora terrible, ofrece a su amante figura también la música, que, como la bebida y la comida, entra en el cuerpo de la víctima a través de un orificio corporal. El canto parece haber sido uno de los rasgos de Lamia en la Antigüedad[1224] y continúa siéndolo en el folklore neohelénico[1225] y vasco[1226]. También aparece asociado a Empusa (→E§42.2), en el episodio de la Novia de Corinto[1227] —y puede haber trazas de esta asociación también en el canto jónico con el que una de las Viejas intenta seducir a un joven en las *Asambleístas* (González Terriza 1996B: 271-5) y en el hecho de que la madre de Esquines, apodada Empusa, fuera

[1223] Resulta intrigante en este sentido la glosa del paremiógrafo Zenobio al proverbio, que ya aparece en Safo (o a la cita de Safo, devenida proverbio) Γελλὼ παιδοφιλωτέρα· ἐπὶ τῶν ἀώρως τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Sobre este fr. v. Bernabé Pajares y Rodríguez Somolinos (1994: 61, 252-3 n. 29). Resulta tentador entender la cita de la poetisa como un zarpazo contra alguna de sus enemigas y rivales, del tipo 'te gustan más las niñas que al Hombre del Saco' (recordando a su contraria la diferencia de edad que le separa de sus 'víctimas', del mismo modo que en *Asambleístas*, 1040, la Joven que disputa con una anciana por el amor de un muchacho le recuerda que este podría ser su hijo: μήτηρ ἂν αὐτῷ μᾶλλον εἴης ἢ γυνή); pero además la referencia a la destrucción mediante el mimo (τρυφῇ) sugiere un trato hacia los niños que, como el de la Novia de Corinto hacia Menipo, parece benéfico a primera vista, pero oculta una intención perversa. La corrupción moral se corresponde con la física: Ovidio utiliza el verbo *vitio*, «viciar, corromper», para describir la acción de las estriges sobre sus víctimas infantiles: *vitiant cunis corpora rapta suis* (S5C).

[1224] Plutarco nos dice que ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ᾄδειν, *en el mito dicen que Lamia en casa canta ciega* (L18A).

[1225] *Las lamias del mar bailan y cantan y saltan sobre las olas, brincan alto por el aire y de nuevo caen del aire al mar. Pero sobre todo, les gusta la tempestad, y encuentran muy grato el extraviar a los barcos que viajan. A veces con sus cantos, a veces con sus gritos, llevan a los marinos sin que se den cuenta a los escollos o trombas, donde al final de todo no encuentran salvación. Aquellos escuchan sus gritos y canciones y creen que vienen de tierra firme, se dirigen allí, los gritos se oyen más cercanos, avanzan, avanzan, hasta que se ahogan* (Πολίτης 1904: nº 821).

[1226] *La música de fondo completa, con el pan y el oro, el trinomio de secretos tesoros que encierra el mundo de las lamias.* (Satrústegui 1999: 505). Como ejemplo, trascribe el autor el testimonio de una informante de Arantza, recogido en 1980: *Decían que en esa cueva de Marizulo solían bailar las lamias tocando el piano. Incluso en mi tiempo pasaban por allí poniendo así los dedos (cruzando el pulgar con el índice). Oían música de piano.*

[1227] La Novia asegura a Menipo que si acude a su casa podrá disfrutar de una canción que ella le cantará: ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης (L31A = E12B).

τυμπανίστρια (Demóstenes, *De corona* 284; E23).[1228] El motivo de la seducción a través de la música, por otra parte, es bien conocido tanto en la mitología griega (las Sirenas) como en otras tradiciones.[1229]

47. Apropiarse de lo ajeno (y destruirlo).

Llevarse a los niños para devorarlos o destruirlos de algún otro modo es la acción por excelencia de las ogresas (aunque tampoco es extraño que sean ellas las que acuden repetidamente al lugar donde está el niño para ir consumiéndolo poco a poco: →§49). En el folklore español, probablemente la nana más conocida sobre el Coco sea la que exhorta al niño a dormir advirtiéndole que el Coco *se lleva a los niños / que duermen poco* (*Cocoweb* s.v. *Coco*).

En los textos griegos sobre ogresas, esta acción tiende a presentarse insistiendo no solo en la acción de llevarse a los niños, sino en el hecho de que al obrar así la criatura está apropiándose de algo que no es suyo, raptándolo o robándolo (→L§120.1). Encontramos, así, en las tradiciones sobre Lamia verbos como ἀναρπάζειν (L3A-1: παιδία ἀναρπάζουσαν; L28: ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους), ἐξαρπάζεσθαι (L10: ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη), συναρπάζειν (L17B) y ὑποκλέπτειν (L3C-1: τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα). Las formas simples correspondientes, ἁρπάζειν y κλέπτειν, se utilizan para describir los ataques de Gelo contra los niños (G4: τὰ νεογνὰ παιδία... ἁρπάζειν; κλέπτει: G23, G30), a los que la ogresa se lleva enlazados (νὰ φέρῃ ἄλλον ἕνα ἀποβρουχούμενον: G24) o a rastras (σύρειν: G23, G30). Ovidio por su parte utiliza el verbo latino equivalente a ἁρπάζειν, *rapto*, para referirse a las víctimas de las estriges (S5C: *corpora rapta*)

En el caso de Empusa, vemos cómo en Aristófanes la Vieja que intenta obligar a un joven a satisfacerla se convierte a ojos de este en una Empusa que lo arrastra (E2A: ἕλκει). Un curioso quiero y no puedo aparece en el relato de Evagrio sobre cómo Empusa atacó al bebé destinado a convertirse en el emperador Mauricio: incapaz de

[1228] Como en otros casos, lo que las ogresas hacen a sus víctimas se corresponde con lo que, simétricamente, otros les hacen: así, en una balada popular griega la Lamia de la mar sucumbe al encanto de la música de un joven pastor, que la hace bailar con su flauta hasta dejarla agotada (aunque en otras versiones es él quien se agota antes de que ella deje de bailar, y pierde por ello sus rebaños) (→L§17, →L§117.5, →L§120.10, →L§132.6). El motivo aparece también en el romance de la Serrana de la Vera, donde la comparación con otras versiones evidencia que el concurso musical (o concurso de música y danza) encubre una versión anterior en que se trata de un encuentro sexual, tras el cual la Serrana se queda dormida y su víctima logra huir (→L§117.5, →E§42.2).

[1229] Así, en una tradición cubana, el narrador nos cuenta en primera persona cómo una bruja se enamoró de él e intentó seducirlo con bellísima serenatas nocturnas: *Las isleñas viejas casi todas eran brujas. Una de esas isleñas, Candelaria, se enamoró de mí. Y pasaba todas las noches volando por arriba de mi casa y tocando una música muy bonita. A veces ella cantaba y su voz era fina como la de un gato. Aquella música era extraña, yo nunca he oído otra igual. Yo cogí mucho miedo porque me dijeron que si yo no la aceptaba, a los veintiocho días ella me mataba. Y me fui de allí, me fui para Santa Clara* (Feijóo 1996: 249).

llevárselo, solo pudo *cambiarlo de sitio* (E26: μεταθεῖναι τὸ βρέφος); Nicéforo Calisto precisa algo la noticia al añadirle una referencia a la cuna (E40: τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος).

Por el lado latino, Petronio nos dice que las estriges se precipitan sobre su víctima y se hacen con ella (S9A: *iam puerum strigae involaverant*); san Isidoro nos asegura otro tanto de las lamias, que *se apoderan* de los niños (L45: *infantes corripere*). En época medieval, la acción de las lamias se describe a veces como una extracción (L74A *: a cunis extrahunt*), o, de nuevo, como un rapto (L75: *de cunabulis raptos*), en ambos casos con mención explícita de la cuna de la que se toma a los bebés.[1230] En las tradiciones vascas, una lamia anima a otra a capturar a un viajero que atraviesa su territorio: las expresiones utilizadas son «echar el lazo» (*lakirioa, eiotzu lakiyo*) o «agarrar» (*ixurdaik*[1231] *, elakio*) (Erkoreka 1978: 459).

En conjunto, pues, vemos que los textos enfatizan lo que de transgresión hay en el hecho de que las ogresas se lleven a sus presas: están apropiándose de algo que no les pertenece, a lo que no tienen derecho —lo que se corresponde bien con la insistencia en que algunas de ellas (Lamia, Gelo, Mormo), como la Llorona mexicana, son madres fallidas, que buscan llenar con los niños que roban el vacío que les dejaron los hijos propios que perdieron o no llegaron a tener. Sin embargo, esta acción nunca podrá ser exitosa: incluso si las ogresas intentan a veces comportarse como madres (amamantando, como hemos visto; o meciendo su cuna[1232]), sus atenciones no dejan de ser una parodia grotesca de los mimos maternos, y su resultado es la muerte del niño. Al rapto de la víctima le sigue su destrucción, sea esta intencionada o no por parte de la ogresa: una acción descrita a veces con verbos como διαφθείρειν (L3A-1, L17B), ἀναιρεῖν (L3C-1, G7, G20) o ἀποκτείνειν (G10, G11, G12, G13, G17, G18, G22),o con el intransitivo τελευτᾶν (G23, G30), pero que en otras ocasiones se concreta en el despedazamiento (→§51), que imposibilita el regreso de las víctima, o el engullimiento (→§52) (que sí permite que la víctima sea más tarde regurgitada con vida).

48. Presiones y ahogos.

1230 Un buen ejemplo de la tendencia a que los ataques de las ogresas y los ataques *a* las ogresas guarden una relación especular es el pasaje en que Antonino Liberal (L28) describe cómo el héroe Euríbato entra en la guarida de la Lamia y tras *arrancarla de su lecho* (ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας), como ella hace con los bebés, la saca a plena luz y la despeña.

1231 Se trata en este caso de una «palabra del idioma de las lamiñas, y que significa *coger*, agarrar» (Erkoreka 1978a: 459).

1232 Resulta conmovedora (y excepcional) en este sentido la siguiente leyenda vasca, en la que la lamia no llega a herir al niño, ni quizá lo pretende: *Una vez entró una lamiñaku en cierta casa de Elantxobe, cuando se hallaban fuera los de casa, y la criatura sola en la cuna. Púsose delante de la cuna a mecerle. Cuando volvieron los de la casa y vieron a la lamiñaku con la criatura se asustaron, y azotaron a la lamiñaku para que saliera fuera de casa.* (Erkoreka 1978: 457).

Frente al rapto (→§47), seguido de despedazamiento (→§51) o engullimiento (→§53), otras veces las ogresas atacan a sus víctimas en sus propios lechos, mientras duermen. El ataque toma la forma de una presión que impide respirar.

En su versión más benigna (pues la víctima sobrevive al ataque), este ahogo nocturno se corresponde con el fenómeno (conocido desde siempre con diversos nombres en la tradición popular, pero solo recientemente incorporado al estudio científico de los trastornos del sueño) de la parálisis consciente del sueño (o, con menor precisión, 'parálisis del sueño' a secas). Quien la sufre, se despierta en mitad de la noche y es incapaz de moverse, lo que suele generar angustia y sensación de peligro.[1233]

Esta sensación va ligada a la sensación alucinatoria de una presencia que causa el ahogo, que a veces se siente como inminente, sin llegar a concretarse; pero en otras ocasiones toma la forma de un espíritu maligno (ogresa, demonesa, bruja, vampiro, fantasma...) que se sitúa sobre el pecho del durmiente y lo 'cabalga', agobiándole con su peso —una imaginería que recuerda inequívocamente al coito, pero con los roles sexuales invertidos, pues la víctima suele ser masculina y la criatura que lo 'cabalga', femenina.[1234]

El motivo aparece testimoniado en el escritor medieval Gervasio de Tílbury, que atribuye esta acción a las lamias (L74A: *dormientes affligunt*; L74B: *animas dormientium turbant et pondus faciunt*) (→L§117.6).[1235] Dado que no se especifica la edad de los afectados (y que este trastorno del sueño no es, de hecho, específicamente infantil), cabe suponer que se trata de adultos —lo que encaja bien con los armónicos sexuales del fenómeno.

Por el contrario, cuando las víctimas del ahogo son niños, el desenlace es mortal. El correlato real de este ataque es el síndrome de muerte súbita del lactante, un fenómeno cuyas causas pueden ser muy variadas y resultan difíciles de establecer: un niño aparentemente sano aparece muerto en su cuna, sin que los padres sepan a qué o a quién culpar. Tanto en el mundo antiguo como en el folklore neohelénico, las ogresas vienen a cubrir este hueco: de un niño que muere de este modo se dice que «lo ahogó la Lamia», τὸ παιδὶ τὸ ἔπνιξε ἡ Λάμια (Lawson 1964: 175) (→L§120.4).

La creencia se da también en otras culturas: una de los nombres de la ogresa árabe es «la Madre que ahoga a los niños», *Würgende Mutter der Knaben* (Winkler 1931: 103). Este nombre sugiere una vertiente inquietante del fenómeno: pues una de las causas posibles de esta muerte súbita es que sea la madre quien voluntariamente o no

[1233] V. el estudio clásico de Hufford (1982) sobre la parálisis consciente del sueño y las creencias populares que de ella emanan.

[1234] *The latent content of a Nightmare consists of a representation of a normal act of sexual intercouse, particularly in the form characteristic for women: the pressure on the breast, the self-surrender portrayed by the feeling of paralysis, and the genital secretion directly indicate its sexual nature* (Jones 1971: 76).

[1235] Como vimos, hay motivos para creer (pero no deja de ser una hipótesis) que la pata de bronce atribuida a la Empusa (→E§33.3) podría estar relacionada también con estas creencias que intentan explicar la parálisis consciente del sueño.

ahoga con su peso al niño que duerme a su lado. La ogresa funciona en este caso como un doble espectral de la madre, que carga con su posible responsabilidad —y viceversa, sobre la madre de un niño que aparece muerto en la cama de esta pende la sospecha de que se trate de una mujer perturbada, una Mormo (→M§12) capaz de dar muerte a sus propios hijos.

49. Asar y secar.

Dado que las ogresas buscan con ansia la sustancia (generalmente líquida) en la que se concentra la fuerza vital humana (leche, sangre, esperma), su acción sobre las víctimas provoca que estas se sequen o (un punto más allá) se quemen. Este proceso no suele producirse cuando la ogresa se lleva al niño y dispone a sus anchas de él (→§47), sino cuando acude repetidamente (generalmente durante la noche) a atacar a las madres y a sus hijos sin que sus víctimas lo sepan. A la mañana siguiente, estas están más pálidas, demacradas o resecas. Las madres se encuentran con que no pueden amamantar a sus bebés, como si la fuente de la que mana la leche se hubiera secado; y los bebés enflaquecen, como si algo (y ese es exactamente el caso) los estuviera consumiendo por dentro, sin dejar heridas visibles.[1236]

De la vigencia de esta idea dan muestra expresiones coloquiales españolas como *dejar seco a alguien* (matarlo) o *estar chupado* (delgado, a consecuencia de la acción de un agente dañino interno). El folklore pone nombre a esos agentes: si en Galicia se dice que a los niños enfermos «los secan las Meigas» (Lisón Tolosana 1992: 317) y en Portugal se dice que está «chupado por las brujas» quien está muy delgado y pálido (*muito magro e amarelo*) (Pedroso 1988: 108), en la Grecia medieval era Gelo quien animaba a las brujas a que chupasen la sustancia «a modo de humedad» (τὴν ἐν τοῖς βρέφοις… ὥσπερ ὑγρότητα) que hay en los niños, provocando finalmente la muerte de estos, de los que se decía que habían sido «comidos por Gelo», Γιλλόβροτα (G7).[1237]

En los conjuros destinados a evitar sus ataques, Gelo declara que uno de sus nombres secretos es Ξιρομαστοῦ (→E§11.41), «la del pecho seco» o «la que seca los pechos» (o acaso ambas cosas). En G19 leemos que bebe la leche de las mujeres y los senos de estas se abrasan (ἐγὼ πίνω τὸ γάλα τῶν γυναικῶν καὶ ἀποφρύσσουν οἱ μαστοὶ αὐτῶν). En G22, la acción se describe como un cierre que impide el fluir del líquido[1238]: ἐγὼ ποιῶ αὐτὰς καρδίαν πονέσαι, γάλα σφῖξαι. En G29 y G41, el término utilizado es precisamente «secar», ξηραίνω: ἐγὼ ὑπάγω πιάσαι γυναικῶν

[1236] Cf. el edicto del rey Rotario, del año 643: «No es posible que exista una mente cristiana capaz de pensar que una mujer pueda comer a un hombre viviente desde dentro» (cit. en Cohn 1980: 266). Sobre esta idea del «comer por dentro» →S§26.3.

[1237] Sobre el tema de las criaturas nocturnas que tienen hambre y sed de la energía vital humana, v. nuestro trabajo González Terriza 2015.

[1238] En G30, Gelo obstruye también el fluir de un líquido, en este caso el agua de las fuentes: ἐγὼ ὑπάγω πηγὰς ὑδάτων ἀποκλεῖσαι.

καρδίαν καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνων (G29); γυναικῶν γάλα ξηραίνω (G41). En G37, en fin, la demonesa «seca» las fuentes, entrampa a las vírgenes, provoca abortos y abrasa la leche materna: πήγας καὶ λίμνας ξηράνω καὶ παρθένους μηχανήσω καὶ τὰς ἐγγαστρωμένας γυναῖκας ἀποβληθὲν καὶ τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω.

En las tradiciones medievales sobre lamias esta idea de que las ogresas acaban con la humedad de los niños aparece expresada mediante una imagen flamígera: las lamias parecen asar a los niños (L75: *igne assare videntur*; →L§120.6), ignorantes quizá de la prontitud con que la autoridad eclesiástica y civil iba a volver este procedimiento contra ellas, quemando a las brujas (llamadas a menudo *lamias* para identificarlas con las ogresas): *Mulier striga sive lamia debet igne cremari* (Bartolus de Sassoferrato, siglo XIV: cit. en Grimm 1835: III cap. 34).

Parece lógico que una criatura que seca a sus víctimas sea ardiente, flamígera. En el caso de Empusa, el motivo del fuego aparece tratado de forma literaria en Gregorio de Nacianzo, que pregunta retóricamente a la parte irracional de su alma (que identifica metafóricamente con Empusa) si no destruirá el fuego que hace arder en ella los apetitos ilegítimos (E20: τὸ πῦρ / ἐκκαῖον ἐν σοὶ τὰς ὀρέξεις τὰς νόθους). Pero antes este fuego fue literal: cuando Jantias describe a Empusa dice que Πυρὶ γοῦν λάμπεται / ἅπαν τὸ πρόσωπον, «desde luego, todo el rostro le brilla con fuego» (E2B), en alusión quizá a la antorcha con la que esta figura aterradora se iluminaba el rostro cuando aparecía en los Misterios (→E§33.1).

Parece, en fin, razonable que si Dioniso reconoce haber palidecido tras su encuentro con la Empusa (Οἴμοι τάλας, ὡς ὠχρίασ᾽ αὐτὴν ἰδών), fuera también la palidez o algún otro signo de consunción interna lo que permitió a Apolonio de Tiana diagnosticar que Menipo sufría las atenciones de una mujer-serpiente (→E§46), como supone, siempre perspicaz, el autor de *Las tentaciones de san Antonio*: «Pero a la mañana siguiente, al dar las lecciones en la escuela, Menipo estaba pálido» (Flaubert 1987: 122).

50. Castración, impotencia, afeminamiento.

A la luz de lo que llevamos visto, no puede sorprendernos que el despliegue de los órganos sexuales masculinos y femeninos, del falo erecto y de la vulva (o la higa, su símbolo), fuera un amuleto de primer orden contra el mal de ojo y otras fuerzas malignas que amenazaban la fertilidad humana[1239]; pero tampoco que el ataque de estas produjera, junto a la pérdida de la sustancia en que dicha fertilidad reside, la pérdida de la virilidad.

[1239] Exagerando quizá un poco, se refiere Quignard (2006: 59) al *arsenal increíble, jamás expuesto en los museos, de amuletos, colgantes obscenos, cinturones, collares, gnomos burlescos, todos con forma priápica, de oro, marfil, piedra, bronce, que constituyen la parte esencial de los escombros de las excavaciones arqueológicas.* Vázquez Hoys y Hoyo Calleja (1990: 150) hablan de «ahuyentar el mal mediante la fealdad y la obscenidad» (El brutal refrán español *Polla dura no cree en Dios* da idea de la seguridad que produce el despliegue del poder fecundador en quien lo despliega, que no teme en tales circunstacias a fuerza sobrenatural alguna (ni respeta, acaso, los límites morales fijados por esta).

Tenemos un ejemplo claro de esto en el *Satiricón* (S9B) en la pregunta que la vieja Proselenos formula a Encolpio sobre la impotencia repentina que aqueja a este: «¿qué estriges se comieron tus nervios?» (*quae striges comederunt nervos tuos*). La creencia nos ayuda también a entender la afirmación de Onoscélide en el *Testamento de Salomón*, cuando confiesa al rey que a menudo «tuerce de natura» a los imprudentes que la adoran (E16: ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς; →E§47). Tanto si hay una referencia aquí a un ataque a los genitales masculinos (la *natura*), que quedan a consecuencia de ello incapaces de engendrar, como si se trata de una referencia al afeminamiento (la homosexualidad o el rol pasivo en el coito, asociado a lo femenino), que aparta al varón de la naturaleza que le es propia, se trata en cualquier caso de un trastorno de la hombría relacionado con la energía vital que pasa de la víctima a la demonesa.

También encontramos alusiones a esta creencia en los textos medievales sobre lamias. Hincmar de Rheims, escritor eclesiástico del siglo IX, nos dice que algunos varones se creían debilitados por la acción de unas lamias o mujeres *geniciales*, *a lamiis siue genicialibus feminis debilitati* (L60). Según el *Malleus maleficarum* (cit. en Caro Baroja 1966: 129), las brujas castran a sus víctimas, una práctica que también realizan en las creencias populares ciertos ogros, como el Costé de los indios colombianos Emberá-Catía.[1240]

51. Abrir y consumir.

La noción de que las ogresas devoran por dentro a sus víctimas sin dejar en estas heridas (¿quizá porque previamente le han inoculado de algún modo una parte de sí mismas?) convive con otra, más próxima a la experiencia universal de los carnívoros: para acceder a la sangre o a la «humedad» de sus víctimas, las atacantes hienden su carne con sus uñas o dientes, rasgándola e incluso reduciendo a pedazos su presa. Como se justifica Calisto ante Melibea cuando le arranca la ropa, «Señora, el que quiere comer el ave, quita primero las plumas» (*Celestina*, acto XIX).

En las tradiciones sobre Lamias tenemos bien atestiguados tanto la mordedura (→L§120.4) como el despedazamiento (→L§120.5) como formas de ataque de la ogresa.

Tan común era este último en las lamias que Isidoro quiso encontrar en *laniare*, «despedazar», la etimología de la palabra (L45, →L§5.3); Vincent de Beauvais llega a decir que las lamias despedazan a menudo a sus propios cachorros (*crudelior est suis foetibus quam caetere bestiae, fertur enim eos laniare* : L77B). En su descripción del aquelarre, Juan de Salisbury (L70) indica que se creía que en el curso de la asamblea nocturna de Herodías los niños eran expuestos a las lamias, quienes tras despedazarlos (*discerptos*) procedían a devorarlos. Guillermo de Auvergne nos cuenta también que

[1240] *Costé cogía los indios que se perdían en el monte, cuando estaban cazando y se los llevaba para su tambo. Los castraba y los engordaba* (*Cocoweb* s.v. *Costé*).

tras raptar a los niños de sus cunas las lamias parecían despedazarlos o asarlos al fuego (*laniare uel igne assare uidentur*: L75; →§120.6).

No faltan precedentes de ogresas cortantes en Grecia: Aristóteles nos dice que una mujer (probablemente, Lamia) abría o hendía el vientre de las embarazadas (ἀνασχίζειν) (L5A). Miguel de Éfeso utiliza el verbo ἀνατέμνασθαι, «cortar, diseccionar» en su glosa del pasaje (L5A-2). En el episodio de la Novia de Corinto, Apolonio advierte a los comensales que las Empusas ceban con los placeres de Afrodita «a quienes desean despedazar», οὕς ἐθέλωσι δαίσασθαι (L31A).

La amenaza reaparece en las tradiciones neohelénicas, donde leemos cómo una lamia que ha dejado por descuido a su niña en la fuente se dirige colérica a una vieja que se ha llevado a su hogar a la criatura, conminándola así:

> Lleva de vuelta a la niña a la fuente, vieja mala, porque entraré y te haré pedazos (θὰ σέ κομματιάσω) (Πολίτης 1904: nº 809).

También las estriges desgarran la carne de sus victimas, utilizando sus uñas, que son garfios (→S§15.2, →S§25.1). Como escribe Ovidio (S5C):

> carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
> et plenum poto sanguine guttur habent.
>
> *Dicen que con sus picos desgarran las entrañas de los lactantes*
> *y se llenan la garganta bebiendo sangre.*

52. De un solo trago.

El despedazamiento o desgarro de la víctima (→§51) vuelve improbable que esta pueda ser recuperada con vida del vientre de la ogresa. De ahí que en ocasiones se prefiera presentar a las ogresas engullendo enteras a sus víctimas, sin masticarlas (al modo de Crono o Saturno) (→L§120.7, →E§45.2, →G§38.2).

En español, verbos como *papar*, que significa comer sin mascar, y *zampar* (comer algo de un bocado) han servido para formar nombres de asustachicos como Paparresolla, Paparroxou, Papas, Papassa, Papau, Papón, Papu, Zamparrampa o Zamparrón. También Lamia sonaba en griego como un nombre parlante, con el sentido de «la Tragona» (→L§10) (y podía por eso usarse metafóricamente para referirse a los comilones: →L§14.1).

La concepción que subyace a la idea de un monstruo que se come a sus víctimas de un solo bocado y no las mastica (y por tanto estas pueden, eventualmente, salir con vida de su estómago) es infantil. El psicoanalista Sandor Ferenczi la expone así:

> El niño se representa el vientre como una cavidad que contiene, tal cual, los alimentos ingeridos[,] como [en] los cuentos y mitos en que el niño devorado por un lobo, una ballena o un dios irritado, reaparece vivo tras la muerte de la bestia o del tragahombres, o bien es devuelto mediante vómito (Ferenczi 1913: 111).

Cuando Horacio (L13) se refiere con desaprobación a las escenas del teatro popular en las que se sacaba vivo del vientre de una Lamia el niño que esta había tomado para almorzar (*no nos exija una historia creer cualquier cosa que quiera / ni de la tripa de Lamia el chaval que almorzó saque vivo*) está rechazando precisamente esta concepción infantil, documentada también en varias de las historias recopiladas por los Hermanos Grimm, como *Caperucita Roja* y *Los siete cabritillos*.

Aunque muchas fuentes se limitan a decir que las ogresas se comen a los niños, algunas precisan el modo en que esto sucede mediante el prefijo κατα-, que sirve para insistir en la idea de un engullimiento total de las víctimas: κατεσθίειν (L5A, L17B), καταφάγειν (G13). Reencontramos el procedimiento en las leyendas neogriegas, donde se dice que las lamias devoran (κατατρώγουσι) a los niños» (Πολίτης 1871: 198).

Por el costado latino, Porfirio se refiere a las lamias como *deuoratrices puerorum* (L35) y Poliziano afirma de ellas que *gluttirent pueros* (L80). Todavía en el siglo XVII Giraldi asegura que por Marsella aparecían de vez en cuando ejemplares de gran tamaño, y en su interior hombres enteros (*integros*) que habían sido devorados por la bestia (L83: *Audio et hode uocari a Massiliensibus Lamiam, et ingentis interdum magnitudinis inueniri, integrosque homines ab ea uoratos aliquando repertos*).

CAPÍTULO X
PREVENCIÓN, ALEJAMIENTO Y DESTRUCCIÓN.

53. Métodos defensivos: verbales y no verbales, paganos y cristianos.

Puesto que una de las funciones esenciales de las ogresas es *limitar* (reforzando con su presencia determinadas prohibiciones), parece justo que a su vez se vean *limitadas* en sus pretensiones: pues si es incorrecto, contra natura incluso, que un mortal visite a mediodía la fuente que custodia una Lamia (→L§117.7) o que penetre en vida en el Hades (donde saldrá a recibirlo Empusa) (→E§40.1), no lo es menos que las ogresas invadan (como pretenden) las ciudades, las casas y los cuerpos de los hombres.

Está, sin embargo, en la naturaleza de las ogresas reforzar las fronteras, pero ser ellas mismas criaturas fronterizas, transgresoras de los límites que defienden: si su fealdad y dolor son un aviso del castigo que aguarda a quien, como ellas, desafíe la norma, su sino es precisamente ejemplificar lo que no se debe hacer: *yo sí (como tú si...) —pero tú no*.

No debe extrañarnos, pues, que si ellas son capaces de obrar lo que normalmente resulta imposible o vedado, los medios para protegerse de ellas y ponerles coto pertenezcan también al campo de la magia, es decir, del intento más o menos *amateur* de utilizar la fuerza de lo sobrenatural en provecho propio, gracias a un presunto conocimiento esotérico de las leyes que rigen el mundo de lo invisible, y/o a un don innato para lograr aquello que las gentes comunes no pueden ni saben hacer.

La extensión en el tiempo de estas tradiciones supone también un corte entre los testimonios más antiguos, que recogen ritos paganos, y los más recientes, que presentan prácticas ubicadas dentro de la cosmovisión cristiana. Pero, pese al cambio que supone el paso de la vieja religión olímpica al cristianismo, las prácticas mágicas perviven, pues siguen cubriendo una necesidad (la de manejar, o hacerse la ilusión de que se maneja, lo que resulta inmanejable por otros medios).

La religión, aunque no carece de ciertos éxitos automáticos (por ejemplo, el bautismo, medida protectora de eficacia segura contra Gelo y la amenaza tóxica de lo desconocido que representa: →G§31.3), deja en otras ocasiones al creyente abandonado al albur de una Providencia que no tiene por qué coincidir con sus necesidades y deseos. De ahí que quien teme por la salud de sus hijos o por la suya propia sea todo oídos ante los cantos de sirenas de los especialistas que (llámenese magos o curanderos) le prometen seguridad contra lo que pueda pasar o cura y alivio de lo que ya ha sucedido —y que si ellos no acuden, sean los afectados quienes los busquen (o procuren usar ellos mismos los medios previamente adquiridos: un conjuro trasmitido por tradición familiar, por ejemplo; o ciertos amuletos que el interesado puede llevar encima para librarse de todo mal).

Algunas de esas prácticas preservativas o curativas implican el uso de la palabra (→§54), mientras que otras, de tipo no verbal, se basan en la manipulación de objetos o en el movimiento hacia espacios considerados seguros (→§55). Dentro de ambos tipos, cabe distinguir las prácticas basadas en la magia dinamista (es decir, en la δύναμις o poder impersonal que se atribuye a ciertas plantas, piedras o metales) (→§55.1), de las de tipo animista, en las que se trata de vehicular el poder de un Valedor sobrenatural, que se hace presente en objetos o ritos (→§55.2), o al que se invoca para que actúe (→§54.3).[1241]

54. Métodos verbales.

Consideramos en primer lugar aquellas acciones que, aunque puedan implicar también manejo de objetos o movimiento, incluyen el uso de la palabra hablada o escrita. Dentro de estas acciones, hallamos un arco que va del intento conciliatorio (tratar a la ogresa con respeto, ofrecerle una víctima alternativa para que la ataque a ella en vez de a nosotros) a la agresión abierta del insulto. A menudo, las palabras que se utilizan quedan fijas en fórmulas breves de eficacia probada o en textos de extensión mayor que suelen incluir parte narrativa (*historiola*), pero cuyo componente esencial suele ser la lista de los nombres secretos del espíritu maligno. Tanto en las fórmulas breves como en los conjuros u oraciones es común la apelación a un valedor sobrenatural (Dios, los santos, la Virgen).

54.1. ¿Componenda o insulto?

So if you meet me,
have some courtesy,
have some sympathy, and some taste,
use all your well-learned politesse
or I'll lay your soul to waste.
(Rolling Stones, *Sympathy for the Devil*)

Como afirma Sófocles por boca de Edipo, *forzarlos a los dioses / a aquello que no quieren no hay mortal que pueda,* ἀλλ' ἀναγκάσαι θεοὺς / ἂν μὴ θέλωσιν οὐδ' ἂν εἷς δύναιτ' ἀνήρ (S., *OT* 280-1). En cambio, el hombre sí se ha creído con frecuencia capaz de forzar a los démones y otras criaturas intermedias entre los dioses y los hombres a hacer su voluntad, o al menos se ha creído capaz de influir de algún modo en la de ellos.

Entre nuestras ogresas, hay alguna (Lamia) con pretensiones divinas, que en cierto modo se cumplen cuando su tocaya y *alter ego,* la favorita de Demetrio Poliorcetes, es deificada por los súbditos de este para adulación del monarca (→L§109). Tenemos también constancia de un culto a las *lumias* (¿lamias?) en Segóbriga, y del culto a tres Lamias en Britania (→L§18.1, →L§18.3). Y, aunque no se trate de una deidad sino de

[1241] Sobre la distinción entre magia dinamista y animista, tomada de Van Gennep 1986, →E§52.

un monstruo, tenemos el caso de la fiera Lamia o Síbaris a la que los habitantes de Delfos ofrecen periódicamente una víctima humana por orden del oráculo de Apolo (→L§117.4).

En las leyendas vascas, las historias en las que se agrede con éxito a las lamias (arando los ríos, por ejemplo, para eliminarlas por completo: →L§126.9; arrojándoles aceite hirviendo a la cara: →L§126.6) conviven con otras en que el hombre de campo que se encuentra con ellas les dirige unas palabras respetuosas, y gracias a ello salva la vida (→L§122.1). En el folklore neohelénico no encontramos nada similar, aunque Politis sí menciona el caso del hijo de un rey que encuentra a las lamias limpiando el horno con sus senos y les enseña a hacerlo con un paño, por lo que recibe grandes muestras de agradecimiento (→L§15.5). El proverbio atribuido a Esopo «en caso de necesidad, llama madre a la Lamia» (L89: Ἐν καιρῷ ἀνάγκης τὴν λάμιαν μητέρα κάλει). sugiere que en algún momento circuló en el mundo griego un relato, similar al que encontramos en el norte de África y también en Albania, sobre un héroe que se acerca a la ogresa sin que esta lo perciba y mama de sus senos, convirtiéndose así en su ahijado, al que ella ayudará a realizar sus hazañas.[1242]

Tan imposible (o casi) como forzar a una deidad a hacer lo que no quiere es lograr que desista de lograr lo que sí desea. Si la divinidad en cuestión es también una ogresa (actúa como tal, al menos, al exigir una víctima humana o cobrársela directamente, sin intermediarios), lo único que cabe hacer es intentar desviar su ataque proporcionándole una víctima más apetecible.

No tenemos ningún texto que testimonie esta estrategia en el caso de Lamia (pues en la leyenda délfica aludida, se corta de raíz el problema del suministro de víctimas humanas de otro modo: dando fuerte a la bestia) —pero, curiosamente, sí en los de Gelo (que generalmente es rechazada sin más como la demonesa y no deidad que es, recurriendo a la autoridad de Dios, de la Virgen y de sus santos) (→G§29.1), las estriges (→S§27.5) y Mania (→MA§4).

En los dos conjuros contra Gelo que presentan esta oferta (G24 y G31), el envío comienza descartando la víctima humana (G24: ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα; G31: αναξορησων απο μελους) y nombra a continuación un animal contra el que se desvía el ataque (G24: un ciervo de dos cuernos o seis cuernos; G31: una serpiente). Dado que el animal en cuestión está en los montes, lo que se pretende es que Gelo se aleje de la morada de los hombres, a ser posible para no volver.

[1242] La *kuçedra* de los cuentos albaneses es un terrible monstruo, que solo se aplaca si el héroe bebe leche de sus enormes senos (Sánchez Lizarralde 1994: 27). Lo mismo sucede con la *algola* de los cuentos marroquíes (Desparmet 1992: 27, 84; Laoust 1947: 260), y algo muy semejante con la giganta de los cuentos armenios (Bedrosian 1984; Hoogasian-Villa 1966: 79, 431) —en este caso, el héroe no bebe de los pechos de la ogresa; se limita a besarlos, acto que le convierte, según el ritual armenio, en su hijo adoptivo—. Es lo que van Gennep (1982: 45-6) llama «el tema de las mamas succionadas».

Este desvío a un lugar lejano no aparece en los textos latinos, que evidencian otra mentalidad. El principio en este caso no es el desvío, sino la sustitución, colocando la víctima sustitutiva donde debería estar la original: como declara Servio en su comentario a Virgilio (*ad Aen.* 2.116), en los sacrificios resultan aceptables los simulacros (*in sacris simulata pro veris accipi*), un principio especialmente bienvenido cuando se trata de evitar sacrificios humanos.[1243]

Ejemplo de este escamoteo es el ritual que la ninfa Crane utiliza para salvar al niño Proca de las atenciones de las estriges en los *Fastos* de Ovidio (S5C). Vemos allí a la ninfa sostiendo en su mano, en vez de al niño Proca, las entrañas crudas de una cerda de dos meses y suplicándoles que acepten corazón por corazón y vísceras por vísceras. Después, deja las entrañas cortadas y prohíbe a los asistentes que dirijan su mirada al lugar donde las estriges vendrán a cobrarlas.

Esta mecánica del simulacro reaparece en una tradición que nos ha trasmitido Macrobio (MA1A), según la cual en la época de Tarquinio el Soberbio se realizaban sacrificios de niños a la diosa Mania, en cumplimiento de un oráculo de Apolo, que ordenó «suplicar por las cabezas con cabezas» (*ut pro capitibus capitibus supplicaretur*). Ya en época republicana, el cónsul Junio Bruto procede a reformar el ritual, sustituyendo las cabezas humanas por cabezas de ajo y adormidera: de este modo, se cumple la letra del oráculo, si no su espíritu, y la diosa pasa a contentarse con un sacrificio meramente simbólico.

En las antípodas de estas componendas está la agresividad abierta que supone la injuria, el insulto. La obscenidad verbal, con una finalidad apotropaica, formaba según Plutarco parte de las actividades de rituales mistéricos: «charlas obscenas ante los santuarios» que formaban parte de un grupo de acciones que se celebraban en calidad de «ofrendas propiciatorias y de aplacamiento para alejar a démones malignos» (Plu. *Def. orac.* 417C). Apolonio de Tiana, versado en esta tradición espiritual, recurre al insulto para alejar a la Empusa que sale a su encuentro mientras el taumaturgo recorre de noche las cercanías del río Indo (E12A). En el episodio de la Novia de Corinto (E12B), no le vemos insultar a su antagonista, pero sí refutar cada una de las ilusiones que esta había convocado (que, obedientes, se van deshaciendo) y torturar a la *mujerzuela* (γυναίον) hasta que esta admite su verdadera condición.

Dado que no se especifica ni sugiere otra cosa, parece que las palabras que el taumaturgo utiliza para alejar al espectro no constituyen fórmulas mágicas alambicadas, sino insultos corrientes y molientes. Pese a la animadversión de los autores cristianos hacia Apolonio (por su rivalidad como taumaturgo con Cristo), vemos que Nicetas Choniates recuerda el episodio (aunque se cuida de no citar al protagonista) cuando escribe que las Empusas Onoscélides dañan a los viajeros que las reciben con palabras suaves, pero escapan

[1243] A su vez, las estriges trocan las tornas al cambiar un niño de verdad por un simulacro (un fantoche relleno de paja, *manuciolum de stramentis factum*) en el *Satiricón* (S9A).

si se las injuria con insultos (E38). Incluso un santo como Gregorio Nacianceno no se priva de dirigir un duro vituperio contra Empusa —aunque la Empusa o Ménade contra la que carga es un símbolo de la parte irracional de su propia alma (E20).

54.2. Fórmulas mágicas y conjuros.

Dentro de los textos mágicos destinados a alejar a las ogresas, cabe distinguir entre las fórmulas mágicas y los conjuros. Las fórmulas, muy breves, tienen un contenido esencialmente yusivo, dirigido al agresor (*aléjate*) o a un valedor sobrenatural (*ayúdame, aléjalo*), y constituyen a veces el eco verbal de un ritual apotropaico, con cuya enunciación se exige implícita o explícitamente el efecto buscado (*hice lo que es debido; por tanto, aléjate — ayúdame; sea, pues, yo salvo*).

En el caso de Lamia, la evidencia en este sentido aparece sobre todo en el folklore vasco[1244], donde es abundante y variada: para alejar a las lamias se canta, por ejemplo, que a la peña le mana agua y al manzano peral (→L§122.2) (es decir, se despliega ante los espíritus de la infertilidad el poder de la fecundidad, como se hace de forma más estruendosa, aunque muda, con los amuletos fálicos o que evocan la vulva). Otras veces, se recurre a las armas de la cristiandad, desplegando letanías, plegarias y rogativas (→L§123.1), leyendo el Evangelio (→L§123.2), celebrando una Misa (→L§123.3), etc. En ocasiones, como hemos dicho, lo que se enuncia es el cumplimiento de una acción que pone a quien la realiza bajo la protección del Altísimo: *En viernes comimos bacalao* (→L§123.7), es decir, *cumplimos la Cuaresma, somos buenos cristianos, y por ello quedamos a salvo de las criaturas del Maligno*.

Las evidencias sobre Empusa son, en cambio, sobre todo de época clásica: se concentran en las *Ranas* aristofánicas, en la escena del encuentro de Jantias y Dioniso con el espectro, que a pesar de tener un marcado carácter paródico no deja por ello de recurrir a fórmulas mágicas breves bien conocidas fuera de la Comedia.

Encontramos allí la orden directa a Empusa *por donde vas, ve* (ἴθι ἥπερ ἔρχει) (→E§50.1), un clásico de los conjuros contra las ogresas, bien conocido por ejemplo en los textos orientales contra Lilith, cuya firmeza tiene continuidad en el mandato también directo que encontramos en un texto mágico tardío (E51), *retírate del siervo del Señor, Fulano* (ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα). Estamos ante la almendra de todo exorcismo: la intimación al espíritu maligno para que se aleje de su víctima.

También se da en *Ranas* la apelación a un valedor, aunque Aristófanes le da un giro cómico transgresor: en vez de ser el sacerdote el que apela al dios, es el dios el que

[1244] Hay, con todo, un precedente medieval en la noticia de que si durante el vuelo nocturno de las *lamias* (identificadas en este caso con las brujas que celebran el *sabbat* o aquelarre) alguna nombra a Cristo, cae de inmediato al suelo o al mar y se hiere o mata (→L§123.4). En este caso, no se trata de que alguien se defienda de las criaturas malignas, pero sí se establece el principio de que la presencia divina (en este caso, a través del nombre del Salvador) deshace la magia y provoca la muerte o el daño de la criatura maligna.

apela a su sacerdote, rompiendo la ilusión escénica al pedirle su auxilio ante Empusa pero también para que la obra tenga éxito y puedan celebrarlo en un banquete (v. 297: Ἱερεῦ διαφύλαξόν μ', ἵν' ὦ σοι ξυμπότης). En *Asambleístas* (vs. 1054-5) se subvierte también la apelación: la dirige el Joven que intenta escapar de una vieja empusoidea a la Joven que disputa con esta, rogándole que no vea con indiferencia cómo la anciana se lo lleva a rastras (Μηδαμῶς με περιίδῃς / ἑλκόμενον ὑπὸ τῆςδ', ἀντιβολῶ σ').

Siglos más tarde Luciano se burla de lo que sin duda consideraba supersticiones absurdas (aunque no carentes de cierto encanto) cuando presenta a su héroe rezándole a su talismán, la malva, para que le conceda huir con bien de los males presentes (es decir, de las Onoscélides) (E11B).

En los textos mágicos tardíos encontramos apelaciones más serias: por ejemplo, en E49 se pide al Señor que amarre (Δῆσον) a varios espíritus malignos, entre ellos τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου, *al de serpiente alada de [Ono]scélide y a la maldita Gelo*.

Volviendo a las *Ranas*, encontramos en la escena de la Empusa tres fórmulas más. La primera supone la constatación enfática de la partida del agresor (Ἤμπουσα φροῦδη, «La Empusa se fue»), que Jantias debe jurar tres veces por Zeus para contentar a Dioniso (→E§50.5). Las otras dos constatan que quien las enuncia se encuentra ya a salvo (→E§50.6). Jantias asegura a su señor que debe tener valor, pues todo ha salido bien: Θάρρει. Πάντ' ἀγαθὰ πεπράγαμεν —una fórmula de la que conocemos variantes como esta, que Fírmico Materno, *De errore prof. relig.* 22. 1, pone en labios de un sacerdote de los Misterios: θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωμένου· / ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Después, cita el verso 279 del *Orestes* de Eurípides, *Saliendo de las olas vuelvo a ver la calma*, que durante la representación de la tragedia, por un error del actor Hegéloco[1245], se había convertido, para regocijo del público, en *Saliendo de las olas vuelvo a ver la comadreja* —y así lo cita Aristófanes, aprovechando sin duda que ver la comadreja (un animal asociado a Hécate) era un mal augurio, y que por tanto la fórmula se subvierte, pasando de ser un *todo va bien* (la calma tras la tempestad) a un *de Guatemala a Guatepeor* o *caer de la sartén a las brasas*. La frase original de Eurípides no puede, por otra parte, ser más seria: como señala Borthwick (1968), es una variación de fórmulas propias del culto mistérico de Samotracia.

Con Gelo pasamos de la fórmula breve al conjuro, que expande el contenido esencial de estos textos preventivos o defensivos (apelación a la ogresa: *vete, sal*; apelación al valedor: *ayúdame, expúlsala*) con un argumento que legitima dichas apelaciones: *vete, pues conozco todos tus nombres*; *vete, pues me amparan todas estas fuerzas* (ángeles, santos, la Virgen).

[1245] Hegéloco cometió un error de prosodia al pronunciar este verso, al acentuar en la primera mora de η en vez de la segunda, es decir, γαλῆν en vez de γαλήν'.

Dado que semejante conocimiento implica una Revelación, se fabrica un marco narrativo (una *historiola*) que sirve para explicar cómo llegaron los seres humanos a conocer esos nombres poderosos. En su versión más sencilla (el tipo Miguel), un representante de las fuerzas del bien se topa con la ogresa y le pregunta adónde se dirige. La ogresa declara los males que suele perpetrar contra los hombres, y su antagonista divino le exige que se comprometa a no actuar contra aquellos que estén protegidos por un amuleto defensivo (que no es otro que el propio conjuro que contiene la historia). Ese texto-amuleto contendrá los nombres secretos de la ogresa y/o los de las fuerzas divinas capaces de contrarrestarlas. y cuando Gelo lo vea, tendrá que salir huyedo.

El procedimiento alcanza un nivel mayor de sofisticación con el desarrollo del tipo Sisinio-Meletine: en este caso, la narración procede ejemplificando el ataque de la ogresa contra una mujer (Meletine) que funciona como doble de la mujer real que se desea proteger.[1246] Se produce un pliegue cronológico en el texto: aunque no se nos dan los detalles, se nos dice que el ataque en cuestión se ha producido ya varias veces, todas con desenlace fatal (Gelo se ha llevado uno por uno a los hijos que Meletine iba concibiendo). Sin embargo, esta vez *puede* que las cosas salgan de otro modo, pues Meletine ha tomado precauciones: ha construido una torre revestida de plomo o de bronce donde dará a luz a su niño y lo criará a salvo de Gelo. Sus planes, sin embargo, fallan cuando los hermanos de Meletine, san Sisinio y algún otro u otros (de nombre variable), exigen que Meletine abra la torre y los reciba. Aunque recelosa, la mujer abre la puerta y Gelo aprovecha la oportunidad para entrar. Una vez dentro, se lleva al niño. Los santos, responsables en cierta medida de la muerte del bebé, parten en busca de la demonesa. Tras varias peripecias, consiguen que Gelo devuelva con vida al niño (y a veces también a los otros hijos de Meletine), aportando a cambio la leche que mamaron de niño o un poco de leche de Meletine. Además, torturada por los santos, Gelo confiesa sus nombres secretos y se compromete a no acercarse allí donde estos estén escritos.

El relato amplía, y mucho, la utilidad del conjuro: ya no se trata solo (aunque siga tratándose sobre todo de eso) de un tapón que, como el bautismo, impida la entrada de la ogresa en la casa. Además, contiene mensajes importantes sobre la magia (solo la vinculada al Señor es buena) y sobre la maternidad y la condición femenina en general (la mujer-madre debe ser sumisa a los varones de su familia y a la autoridad de la Iglesia, no debe pretender tener sus propias mañas brujeriles para proteger a los suyos y ha de renunciar a aislar a estos del resto de la sociedad).

Meletine, a pesar de ser considerada ella misma santa en alguna versión del conjuro (G9), dista mucho de ser una madre ejemplar: lleva camino de convertirse en una madre fallida, como Lamia (o como Mormo, en las versiones no griegas en que es la propia Meletine, poseída por un espíritu maligno o enloquecida, la que da muerte a sus retoños). Las precauciones que toma evocan los procedimientos de la magia dinamista, previa y externa al cristianismo: el plomo y el bronce traen a la memoria el mundo de las plúmbeas

[1246] A su vez, el hijo o hijos de Meletine se identifican con los niños reales que el conjuro pretende proteger.

defixiones, de la pata de bronce de Empusa y de su señora, Hécate. Peor aún: la torre en la que se recluye (de resonancias babélicas) sería, si tuviera éxito, como un segundo útero artificial en el que su hijo quedaría encerrado, sin integrarse en la sociedad ni en la Iglesia.[1247]

Por ello, la rotura de ese sello de protección para permitir la entrada de los santos (que se proclaman en una versión —G10, G11— portadores de los misterios de Dios: τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ βαστάζομεν) y la muerte del niño suponen una realidad una eucatástrofe[1248], un ejemplo de que no hay mal que por bien no venga: el misterio que portan los santos es una referencia al bautismo, que como todo ritual de paso supone la muerte de la identidad antigua (la del niño sin nombre, pagano, *moro*) y la resurrección del implicado en un avatar mejor (el niño bautizado y nominado, integrado satisfactoriamente en la ciudad y la Iglesia).

Los santos, en fin, representan a la vez la autoridad del padre de familia y la del sacerdote. Se entrometen, en cierto modo, en el proceso de la maternidad, que desde el punto de vista fisiológico es empresa exclusivamente femenina. Pero esta intromisión representa, además de su contenido patriarcal manifiesto, el triunfo de la religión sobre la superstición, del cristianismo sobre el paganismo y de la civilización sobre la espontaneidad o 'inocencia' de la barbarie.

Desde un punto de vista literario, es preciso admirar cómo un mensaje muy sencillo (*no vengas*) va desplegándose paulatinamente en otro mucho más rico: *aunque antaño hayas venido, no vengas ahora; no vengas, pues ya te derrotamos una vez y volveremos a hacerlo; no vuelvas, pues ya hemos aprendido cómo tratarte: si antaño te saliste con la tuya, solo fue en primera instancia (y no volverá a suceder*). En última instancia, la eucatástrofe que supone la entrada de los santos en la torre y la muerte del bebé se corresponde con el papel beneficioso del *scarelore*, del miedo a Gelo, en la medida en que este miedo conduce a quienes lo sufren a ponerse en las manos de Dios (léase: de quienes dicen representarlo) y ser mejores creyentes.[1249]

[1247] En los mitos y leyendas, la torre que un ser humano construye para concentrar en ella su poder, situarse a salvo (y por tanto, por encima) de los seres sobrenaturales y aspirar a lo que solo a estos les es lícito, está condenada a caer. El dicho popular español *Torres más altas cayeron* (glosado a menudo en verso: *Anda, ve y dile a tu madre / que el mundo da muchas vueltas / y ayer se cayó una torre*) resume este valor simbólico de la torre como imagen del orgullo y la ambición. La torre de Babel (*Gn.* y la torre herida por el rayo del Tarot son dos ejemplos célebres del motivo.

[1248] Tomo el término de Tolkien (1975: 68-9).

[1249] Trato de reconstuir el punto de vista de quienes pergeñaron estos textos o los usaron. No eran de la misma opinión, obviamente, las autoridades eclesiásticas ortodoxas que en varias ocasiones prohibieron a sus sacerdotes y fieles que recurrieran a estos conjuros, considerados heréticos por, entre otros motivos, presentar a una demonesa (cuando los ángeles, incluidos los caídos, son según la teología asexuados y llevan exclusivamente nombres masculinos). La lectura por parte de un sacerdote de G17-G18, η χαρτή της γιαλούς, fue prohibida repetidamente por la Iglesia, aunque los sacerdotes de pueblos pequeños siguieron leyendo el conjuro a petición de sus fieles (Stewart 1991: 223). La Iglesia bizantina anatemizó en varias ocasiones la creencia en Gelo: Οἰκονομίδης 1976: 256 n.8.

55. Métodos no verbales.

Para combatir a las ogresas se recurre también a un muestrario variado de objetos y manipulaciones. Gran parte de ellos caen dentro del campo de la mágica dinámica, es decir, de la magia impersonal que se basa en las propiedades de plantas, piedras, animales o gestos; pero otros corresponden a objetos y ritos santificados, es decir, aquellos sobre los cuales ha descendido de algún modo el poder divino, y cuya eficacia depende del dios o dioses que los anima.

*55.*1. Magia dinámica: piedras, plantas, animales y gestos apotropaicos.

Tenemos documentados numeros procedimientos para alejar a las lamias en el folklore vasco, frente a solo uno de ellos en una fuente medieval; no nos resulta posible determinar si estos procedimientos se han dado también en otras épocas y áreas, aunque nos parece probable que así haya sido, y que la riqueza de testimonios se deba al mimo con que (por razones variadas) han sido recopiladas e investigadas a partir del siglo XIX las manifestaciones del folklore vasco.

La fuente medieval se refiere al uso del «martillo o pedernal áereo» (*malleum aut silicem aerium*) (→L§124.1), una piedra de connotaciones uránicas, celestes, que recuerda al jaspe «nublado», considerado a su vez como agente eficaz contra las Empusas (→E§51.2).

Los testimonios vascos son muy variados: incluyen plantas como el sérpol, el apio, el *kopio* y la ruda (→L§124.2). Esta última, en especial, tiene un largo historial como planta medicinal y mágica, poderosa contra el mal de ojo, los venenos, las lombrices intestinales y otras criaturas molestas, tanto naturales como sobrenaturales. Las plantas ejercen su efecto protector sobre quien las ha comido o las lleva encima. Generalmente, se da fe de su poder mediante una pequeña narración: dos lamias (la lamia de arriba y la de abajo) planean apoderarse de un hombre que se acerca, pero han de desistir cuando el hombre las oye hablar y replica que está a savo, pues lleva la planta en cuestión (o la ha comido) y además está unido a su esposa.

Otros elementos naturales que sirven para alejar a las lamias son la luz del sol (en aquellas zonas en las que se las considera criaturas nocturnas) y el canto del gallo que anuncia la llegada de dicha luz (pero que en ocasiones se hace sonar antes de tiempo, para impedir que las lamias terminen a tiempo la construcción de un puente o castillo, que se han comprometido a levantar en una sola noche, antes de que cante el gallo).[1250]

[1250] Esta astucia, que permite cumplir la letra del contrato violentando su espíritu, es análoga a la que despliega el legislador romano cuando, obligado a ofrecer cabezas como sacrificio a la diosa Mania, decide que sean cabezas de ajo y no humanas. Los relatos sobre mortales que hacen un pacto con el Diablo u otras criaturas malignas y terminan venciéndolas gracias a su astucia son comunes en el folklore: un ejemplo célebre es el cuento de *El campesino y el diablo* (Grimm 2009: 164-5).

Completan la lista dos acciones: la primera es taparse la nariz al pasar junto a un barranco donde se decía que vivían lamias (→L§124.6), lo que sugiere que estas eran fétidas, un rasgo bien establecido en las creencias del mundo antiguo (→L§56); la segunda, entrar en casa (como si se estuviera jugando al parchís), una acción que no evita que las lamias, frustradas al no poder seguir a su víctima al interior, lancen contra la familia de la misma una maldición terrible (→L§124.7).

En el caso de las Empusas, además de las referencias al jaspe nublado, también contamos con unas instrucciones para fabricar un amuleto «para los atormentados de la llamada Onoscélide» (E54, →E§51.1): se debe recoger la raíz y la semilla de la «planta de Cronos» (quizá, como sugiere Patera 2015: 283, la ἄγρωστις, C*ynodon Dactylon*, un tipo de grama que se utilizaba en encantamientos: Ael.*NA* 1.35) y envolverla en piel de asno. La elección de este animal obedece a la política del *similia similibus curantur*: pues Onoscélide es, como indica su nombre, la de pata de asno. Además, a quien lleve el amuleto no le ladrarán los perros —lo que nos recuerda la conexión de Empusa con este animal (→E§28.5, →E§29.1).

En la *historiola* de los conjuros del tipo Sisinio-Meletine, esta, como ya hemos visto, reviste de plomo (G10, G12, G16) o de bronce (G15, G1, G18) la torre en la que se refugia para dar a luz a su bebé. También en este caso cabe hablar de combatir el fuego con el fuego, pues se trata de sustancias asociadas a las prácticas mágicas (*defixiones*, uso de instrumentos de viento hechos de bronce), a Empusa y a Hécate. El conjuro es ambiguo sobre la utilidad real de estas precauciones: si bien parecen mantener a raya a Gelo hasta que Meletine abre las puertas para dejar pasar a sus hermanos, en la trama del relato resultan finalmente ineficaces, y en cierto modo desacreditadas, frente a la protección eficaz y definitiva que proporcionan los santos al arrebatarle a la ogresa sus nombres secretos y el compromiso de no entrar donde los encuentre escritos.

Un elemento del mayor interés es la leche que Gelo exige a los santos (→G§38.1), bien se trate de leche de Meletine (G12) o de la leche que los santos mamaron en su día de su propia madre (G10, G11, G13, G15, G17, G18). La leche no es aquí (aunque sí lo es en otros contextos[1251]) un elemento que aleje a la ogresa, sino un trofeo que ella desea: simboliza la función materna, que ella codicia, y que por envidia intenta obstaculizar en las demás mujeres, haciendo arder sus senos o enfriándolos, para cortar de un modo u otro el flujo de leche. Al vomitar milagrosamente, por permiso divino, la leche que mamaron, los santos le dan a la demonesa lo que esta codicia —pero

[1251] La leche tiene un valor salvífico en los 'hexámetros de Getty', un texto del siglo V a.C. compuesto seguramente en Selinunte (Sicilia), y en otros textos emparentados con él, que representan otras tantas variantes de un conjuro protector contra un enemigo cuyo nombre o naturaleza no se especifica en los fragmentos que conservamos. Para explicar el ordeño de una cabra que describe el conjuro, Johnston (2013) examina los precedentes egipcios del uso mágico de la leche como sustancia sanadora y la imagen de la caída venturosa en la leche que aparece en las tablillas de oro órficas (el iniciando, que se identifica en el momento de la caída en la leche con un cabrito o un toro, pasa de hombre a dios gracias a esta acción). Menciona también, entre otros animales cuya leche nutrió a dioses o héroes, a Amaltea, la cabra cuya leche sirvió para alimentar a Zeus.

hacen también una demostración del poder de la fertilidad humana, análogo a la eyaculación o al despliegue de los amuletos apotropaicos que representan los genitales masculinos o femeninos. Ese despliegue de vitalidad permite que recuperen la vida los niños que Gelo había raptado, del mismo modo que en un conjuro egipcio la leche de Isis («el agua de curación que está en mis senos») hace sanar las heridas del bebé Horus (Serrano Delgado 1993: 277, texto 93). Cabe también que al arrojar la leche materna gracias al poder de Dios los santos estén dando un ejemplo extremo de su independencia de cualquier instancia femenina.

En el mundo romano encontramos, como en el País Vasco, el recurso a las plantas 'de poder' (medicinales, pero también mágicas) para alejar a las criaturas malignas, en este caso a las estriges. En el siglo III, Quinto Sereno Samónico aconseja colgar ajos para salvaguardar a los niños que padecen «por los dientes o las estriges» (una disyuntiva que él plantea con toda naturalidad, pero que a nosotros nos resulta llamativa); el prestigio del ajo como elemento que ahuyenta a las brujas, a los vampiros y a otras criaturas malignas es bien conocido; a eso se une su eficacia real contra los parásitos intestinales, cuya picazón puede estar detrás de algunas de las noticias sobre estriges que reconcomen por dentro a sus víctimas (→S§27.1).[1252]

En los *Fastos* de Ovidio (S5C), la ninfa Crane, a la que ha llamado la nodriza del niño Proca, ejecuta para salvar a este un ritual que consta de cuatro pasos. Sobre el tercero de ellos, sonoro, ya hemos hablado: es la oferta a las estriges de las entrañas crudas de una cerda (→§54.1). Los otros tres pasos son mudos y constituyen manipulaciones de sustancias cargadas de una δύναμις apotropaica. Crane comienza tocando por tres veces con una rama de madroño el umbral de la casa, que quedan de ese modo selladas mágicamente contra la irrupción de las estriges. Como el ajo, las hojas del madroño están relacionadas con las dolencias intestinales (combaten la diarrea y la disentería), y su uso establece un paralelismo entre las aperturas de la casa y los orificios corporales: unos y otros quedan protegidos por ellas.

La ninfa prosigue el ritual rociando el umbral con agua en la que se ha disuelto un ingrediente mágico (*medicamen*) que el poeta no desvela (→S§27.4). Esta acción (que nos recuerda el prestigio perenne del agua como agente purificador, lustral) refuerza la eficacia del toque con la rama de madroño. Le sigue la ofrenda de las entrañas porcinas, y el ritual culmina con un gesto hacia otra apertura de la casa, desatendida hasta ese momento: una estrecha ventana por la que podrían entrar las estriges. Para evitarlo, Cranae coloca allí una rama de espino albar (→S§27.3), otra planta de reconocida eficacia apotropaica y cuyo fruto, además, sirve para restañar el flujo del vientre y del menstruo. Ajo, madroño y espino quedan unidos por esta doble función: son agentes mágicos, pero también fármacos del estómago. Los une, también, su cromatismo, pues el ajo es blanquecino, y blancos son también el espino albar y las flores del madroño.

[1252] Cabe también pensar en los retortijones de estómago.

55.2. Objetos y ritos santificados.

El folklore vasco es, de nuevo, el más rico en objetos y acciones vinculados al cristianismo que sirven para alejar a las lamias. Figuran entre ellos el hilo de Navidad (tejido en esa fecha y cargado de la energía del Dios que en ella nace) (→L§125.1), los objetos y gestos que contienen la cruz (un crucifijo, un pan con una cruz, la acción de santiguarse) (→L§125.2), la hostia (→L§125.3), los edificios religiosos (que sirven de refugio a quienes huyen de una lamia, y cuya construcción provoca a veces que las lamias abandonen toda una comarca, e incluso todo el País Vasco) (→L§125.4), el sonido de las campanadas (eficaz también contra los nublados) (→L§125.5) y las procesiones (→L§125.5).

De estos métodos, el de la cruz ya aparece en un testimonio del siglo VI sobre las supersticiones gallegas, como remedio eficaz contras las lamias, ninfas y demás formas falaces tras la que se esconden los demonios (L46). Lo encontramos también en el folklore neohelénico, aplicado contra Gelo: en Apeiranthos, Naxos, para proteger a un niño del ataque de la demonesa la madre colocaba en su almohada una cruz hecha de cañas y un trozo de pan (sobre el que había realizado el signo de la cruz) (Stewart 1991: 100); en G47 se describen dos métodos para exorcizar a Gelo (ξορκίσματα): el primero es un amuleto en forma de cruz que se cuelga al cuello del niño, con nueve agujeros (¿correspondientes a los meses del embarazo?); el segundo consiste en una αθανατοκρομύδα (literalmente una *cebolla inmortal*) con (de nuevo) nueve incrustaciones que se cuelga en el interior de la chimenea, probablemente para evitar que el espíritu maligno pueda acceder por ella a la casa.

56. Agresoras agredidas.

En las tradiciones sobre las ogresas aparece de manera recurrente el motivo de la inversión, que generalmente toma la forma de una revancha compulsiva: algo negativo que se entrega porque previamente se ha recibido. Así, Lamia, seducida con consecuencias tremendas, deviene seductora terrible; habiendo sido privada de sus hijos, procede a privar a otras de los suyos. Otro tanto cabe decir de Gelo (en la versión que hace de ella el espectro de una mujer que murió mientras daba a luz): habiendo fracasado como madre, hace fracasar a otras, impidiendo que tengan sus bebés o que lleguen a bautizar a estos.[1253]

El ataque contra las ogresas está presidido también por este espíritu de revancha, del que es expresión célebre la ley del Talión: la desventradora será desventrada, la que se lleva lejos a los niños será ella misma expulsada y alejada, etc. Lo veremos a continuación en detalle. Pero señalemos antes que la inversión alcanza también otros aspectos: del mismo modo que las ogresas invierten el patrón de la conducta humana

[1253] En el caso de Mormo no podemos hablar de inversión, pero de compulsión: tras matar a sus propios hijos, prosigue lo que ha iniciado atacando a los de las demás.

(velan cuando el hombre duerme, maman de los niños en vez de amamantarlos, los matan en vez de cuidarlos, son antimadres y engendran 'antividas' —espíritus de la muerte—, dan a luz por la boca, tienen su hogar en lugares inhóspitos, etc.), en el trato de los hombres con ellas aparecen también patrones invertidos.

Uno de ellos, muy significativo, es la creencia en la tradición neohelénica de que solo es posible acertar a una lamia si se dispara contra ella con la mano *mala*, la izquierda (→L§126.5); en el *Satiricón* también encontramos esta precaución: un personaje ataca a las estriges con la mano izquierda, envuelta además para evitar su roce —por desgracia, la precaución resulta insuficiente (S9A).

En el caso de las Lamias, nos encontramos varios ejemplos de la mecánica de la inversión revanchista, que vienen de paso a confirmarnos la continuidad, evidente pero negada a veces, entre las tradiciones de la antigua Grecia y las de la Grecia moderna: así, aunque solo tenemos documentada en la Grecia moderna la creencia en que Lamia ahoga a los niños, nos encontramos un chiste aristofánico (que Plutarco considera desafortunado) a propósito de alguien que sumergió a los tesoreros (ταμίας) confundiéndolos con lamias. La ocurrencia se ilumina si contamos con que Aristófanes nos presenta a la ahogadora ahogada: es decir, que aunque no tengamos evidencia de que fuera esa la manera en que la Lamia del siglo V liquidaba a sus víctimas, el testimonio del folklore neogriego nos induce a pensar que probablemente fue así —y nos explica un chiste que, si no, parecería un tanto absurdo.[1254] La presencia de lamias que agobian con su peso a los durmientes en el folklore medieval sirve de eslabón intermedio en esa cadena (→L§120.4).

Oto ejemplo de la inversión revanchista es la escena en la que (para escándalo del preceptista Horacio) se abre el vientre de Lamia para extraer de él, vivo, al niño que le había servido de almuerzo (→L§126.2);. El paralelismo con el lobo de *Caperucita Roja* o de *Los siete cabritillos*, o con el mito griego de Crono devorando y luego vomitando a sus hijos, nos ilustra sobre la fortuna del motivo: pero nos satisface más notar que si Lamia sufre esa tortura es porque, como nos indican Aristóteles y sus comentaristas, también ella se dedicaba a abrir la tripa de las embarazadas para sacar los fetos y devorarlos. El motivo adquiere en este contexto una justificación estructural que falta en los otros casos.

[1254] No supone esto en modo alguno que abracemos la visión, justamente criticada y rechazada, que Politis y otros folkloristas del siglo XIX y principios del XX tenían del folklore neohelénico como una mera supervivencia del pasado, un edificio en ruinas cuya única utilidad era servir de testimonio de determinados aspectos de la antigüedad de los que no quedaba evidencia suficiente en los textos y los demás restos materiales del pasado. Todo folklore es un *work in progress* en el que los materiales procedentes del pasado solo se conservan en la medida en que siguen siendo vigentes, y para seguir siéndolo sufren cuantos cambios resulten precisos, radicales en ocasiones; iluminar el pasado, como en este caso, es solo uno de los uso secundarios que desde la investigación se pueden dar a las tradiciones populares. Si en nuestro estudio hemos usado con constancia materiales de la tradición neogriega y vasca no es solo ni principalmente porque pensemos que en ellos se conservan elementos que permiten reconstruir cómo fueron las tradiciones grecolatinas sobre las ogresas, sino porque estos materiales forman parte esencial de la vida de dichas tradiciones: recortarlos sería dar por muertos a partir de una determinada fecha a unos personajes que, en muchos casos, han seguido vivos en la memoria popular y han evolucionado en ella.

No es, por otra parte, una exclusiva de Lamia: también Gelo, como ya hemos recordado, regurgita con vida a los hijos de Meletine (pero en este caso falta también la simetría: el relato se limita a demostrar que la muerte de la que habla tiene carácter reversible, es decir, es ritual o simbólica: y como tal la hemos interpretado al indicar que quien debe morir es el niño pagano, sin nombre, para dejar paso al niño bautizado, nominado e integrado en la comunidad).

Otro aspecto en que se produce la inversión o reciprocidad es la exposición: si en la leyenda sobre Lamia-Síbaris y en las leyendas medievales sobre lamias que celebran asambleas nocturnas encontramos víctimas que son expuestas para que ellas puedan cebarse con ellas, en el lécito de figuras negras del Pintor de Mégara encontramos a una ogresa (probablemente Lamia) que se va a su vez expuesta a las torturas de un grupo de sátiros, que atacan su lengua, sus senos y su sexo, y se preparar para quebrarle el cráneo (→L§126.3).

En la tradición vasca encontramos un ejemplo que se puede considerar también cercano a la mecánica de la inversión: hartas de que las lamias acudan a pedirles grasa para alimentarse, las amas de casa piden ayudas a sus maridos. Estos se visten de mujeres (primera inversión, del rol sexual) y se ponen a freír tocino; cuando llegan las lamias, les arrojan a la cara la grasa hirviente, convirtiendo así el alimento que nutre en arma que hiere, algo que da vida en algo que la quita (segunda inversión).

Otro aspecto en que se aprecia la reciprocidad es la expulsión de las ogresas, en vida o *post mortem*, del espacio habitado por los hombres (→L§126.11). Se las conduce allí (literalmente o a través de un mandato autorizado por la divinidad) del mismo modo que ellas se llevan a esos lugares externos e inhóspitos a sus víctimas. Por otra parte, del mismo modo que los hombres se aventuran a veces, transgresores, en los territorios no aptos para la vida humana donde ellas campan por sus respetos, también ellas intentan en ocasiones (y también con gran peligro) internarse en las ciudades, las casas y los cuerpos que pertenecen en exclusiva a los hombres, y de los que ellas están naturalmente excluidas.

En las tradiciones sobre Empusa y su doble, Onoscélide, la inversión justiciera tiene una presencia mucho más discreta, aunque no está ausente: si en el episodio de la Novia de Corinto Apolonio somete a Empusa a un tormento (βασανίζειν), en un texto mágico tardío (E54) es ella quien βασανίζει a sus víctimas.[1255]

Los conjuros contra Gelo nos ofrecen otras variaciones de este tema general: por de pronto, se basan en la identificación especular de lo sucedido en otro tiempo con el caso presente que se pretende atajar. La mujer que va a dar a luz o acaba de hacerlo es otra Meletine; el hijo de esta, un trasunto del bebé en peligro; y el exorcista, sea sacerdote

[1255] Del mismo modo, la imagen que aparece en G40A de Gelo fustigando con un látigo a los niños (μαστίζειν τὰ βρέφη) se corresponde con la tortura idéntica que le infligen los santos (G12: Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν).

titular o curandero aficionado, que lee el conjuro encarna al ángel o santo que se enfrenta a Gelo. Solo esta, curiosamente, es la misma dentro y fuera de la historia que la concierne.

Los desdoblamientos no acaban ahí: la comparación nos muestra que Gelo y Meletine, agresora y víctima, son de hecho un mismo personaje en versiones foráneas del conjuro. Y ambas, de hecho, intentan mantener al bebé aislado, lejos de la sociedad, sea llevándoselo a su guarida natural en el monte o a esa otra guarida artificial que es la torre emplomada de Meletine. El propio bebé se desdobla: si muere (en cuanto criatura externa a la civilización y a Dios) es para poder vivir tras el bautismo, convertida en un miembro de pleno derecho de la sociedad a la que pertenece.

La lista de los nombres secretos de la demonesa tienen, en fin, su negativo indeciso en la lista (menos organizada y no siempre considerada imprescindible) de los ángeles, santos y Vírgenes cuya enumeración se considera también garantía de la eficacia del conjuro.

Los textos que hablan sobre la destrucción de las estriges nos ofrecen una última serie de inversiones: si las estriges (identificadas a menudo con las lamias) merecen ser quemadas por sus crímenes (→S§29.1), también ellas recurren al fuego para asar a sus víctimas antes de devorarlas (→L§143.3, →§49); y si ellas devoran a los bebés, una ley carolingia (S24) castiga a los que para vengarse de ellas comían sus carnes o se las daban a comer a otros.

57. Enemigos de las ogresas.

Dos tendencias convergen en la imaginación de los enemigos de las ogresas. Por una parte, quien las teme, sintiéndose inerme, recurre a valedores sobrenaturales (héroes como Heracles, ángeles, santos, Dios mismo) y les pide que hagan lo que él no puede hacer: alejar al espíritu maligno y, ya puestos, darle su merecido. Por otra, los autores de leyendas o *historiolae* o cualquier otro tipo de narraciones sobre las ogresas introducen en ellas personajes heroicos que realizan estos deseos, y con los que cualquier oyente necesitado puede identificarse vicariamente. El producto natural de la primera tendencia es la oración o conjuro de contenido yusivo (*por favor, derrótala*) o votivo (*¡sea derrotada!*); la segunda produce historias. Pero ya hemos visto que ambas cosas se combinan de manera satisfactoria contra los conjuros contra Gelo, que incluyen a la vez una *historiola* y una parte propiamente exorcística, yusiva.

Aunque cabe clasificar a los enemigos de las ogresas aplicando diversas categorías y criterios (sobrenaturales y humanos, paganos y judeocristianos, antiguos y recientes, griegos y romanos, espontáneos e inducidos, tipos anónimos *vs* individuos con nombre propio, personajes conocidos en otros campos *vs* específicos de estas tradiciones), y ciertamente en lo que sigue no dejaremos de atender estas distinciones cuando resulten esclarecedoras, vamos a optar por seguir un criterio cronológico y tipológico. Iremos

viendo cómo entra por primera vez en juego un determinado tipo de adversario de las ogresas, y a partir de ahí recordaremos qué otros ejemplos de ese tipo se dan a lo largo de estas tradiciones.

57.1. Agresores sin rostro, sátiros, monstruos.

La primera evidencia de una agresión contra Lamia aparece en las *Avispas* aristofánicas (L3B) cuando se recuerda brevemente cómo Lamia, capturada, se tiraba terribles cuescos (ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο). Por desgracia, la historia debía de ser tan conocida que Aristófanes no juzgó necesario dar más detalles: ignoramos, pues, quién capturó a Lamia[1256], y tampoco estamos seguros de si el interesado quedó noqueado por los gases (una temprana arma química), que pudo escapar gracias a ellos, o si estos daban fe del terror de la ogresa. Puede que Aristófanes estuviera pensando en la *Lamia* de Crates, donde efectivamente aparecía Lamia pedorreándose con su bastón (L2A) (un chiste del que nos falta alguna clave, pero que, definitivamente, le hizo gracia a Aristófanes, pues lo recuerda también en *Asambleístas*: L3E). Pero resulta tentador pensar que tuviera también en mente otra historia en la que Lamia acababa, con toda probabilidad, capturada y torturada por un grupo de sátiros: la *Lamia* de Eurípides.

Estos, pues, comparecen como los primeros torturadores de Lamia: no solo los suponemos, con buenos motivos, en el drama satírico perdido, sino que los tenemos ante nosotros en el lécito que representa a unos sátiros torturando salvajemente a una mujer itifálica de rasgos extraños (africanos, al decir de algunos) que se parece tanto a lo que sabemos de Lamia que difícilmente podría no serlo. No sabemos con certeza qué hizo la ogresa para merecer este trato brutal, pero debemos suponer que fue lo bastante grave como para que el público de la obra (y luego el comprador del lécito) aplaudiera la escena, tal como los niños, sin necesidad de ser especialmente sádicos, se complacen cuando la bruja de *Hänsel y Gretel* acaba quemándose en el horno donde pensaba quemar a sus pequeños prisioneros.

Una fiera domada por unos seres también feroces constituía un buen ejemplo de la inversión o reciprocidad de la que hemos hablado hace un momento (→§56). Es tentador interpretar en el mismo sentido otra posible representación de Lamia (→L§49.1), en la que vemos a dos figuras monstruosas enfrentadas disponerse al combate: aunque los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre cuál de las dos podría ser nuestra ogresa, la esfinge macromasta o la satiresa (y no cabe descartar que se trate de dos tipos de Lamias, lo que le daría un *plus* de especularidad), parece claro que se trata del tema de «la horma de su zapato».

57.2. Enemigas femeninas: diosas, ninfas, vecinas, esposas, madres, la Virgen.

[1256] Tampoco adquieren nombre ni rostro los delatores y destructores de estriges a los que se refieren varias leyes medievales (→S§28.3, →S§29).

Inspirándose probablemente en la *Lamia* de Eurípides (que parece haber sido el primer autor en llevar a la ogresa a tierras africanas), Duris de Samos acercó a este personaje a los Olímpicos al presentarlo como amada de Zeus y víctima, por ello, del odio de Hera (→L§128). Este giro es capital, pues establece una versión de la historia de Lamia en que esta es una madre frustrada, una mujer seducida y finalmente abandonada, que a partir de su transformación en monstruo se dedica a seducir y frustrar la maternidad ajena (→§56). De ser 'la otra' en el sentido de la amante, la alternativa glamourosa a la mujer legítima, pasa a convertirse en la sombra espantosa de toda buena madre o nodriza, la antimadre o antinodriza que en vez de nutrir a los niños los devora.

En los *Fastos* de Ovidio (S5C) nos encontramos otra diosa enfrentada a las ogresas, en este caso a las estriges. Es la ninfa Carna o Crane, que «abre lo que está cerrado y cierra lo que está abierto» y que durante las calendas de junio protegía la reparación de puertas y ventanas. Es también defensora de los órganos internos del hombre. Se trata, pues, de una protectora del hogar y del cuerpo humano, que se ocupa de mantener en buen estado las entradas (y salidas) de ambos: un aspecto de esa labor es asegurarse de que las estriges no vuelvan a entrar en la casa donde vive el niño Proca, al que han visitado ya varias veces. Su estrategia, como hemos visto, es doble: por una parte sella mágicamente las puertas y ventanas con procedimientos de magia dinamista (utiliza el madroño, el agua y el espino albar) y por otra ofrece a las estriges una víctima alternativa (las entrañas de una cerda) con la que saciar su apetito.

El tipo de enemiga que personifica Hera tiene continuidad en las tradiciones neohelénicas, donde volvemos a encontrar a una mujer decidida, la buena vecina que ayuda a la madre atolondrada, Lambó, a salvar sus hijos de Lamia (→L§132.5); en las leyendas vascas nos encontramos también a una esposa cuyo amor por su marido, materializado en algún amuleto que ha fabricado para él, protege a este de las atenciones de las lamias (→L§132.7); otras veces es la madre del hombre quien prepara este amuleto salvador o quien aconseja al joven enamorado de una lamia que examine los pies de esta, para que comprenda que no es un ser humano y su amor es imposible (→L§132.8).

Lamia forma, así, un triángulo con el hombre o niño que desea y la esposa o madre de este, cuyos roles desea suplantar. En el caso de Gelo, pasa algo similar: ella y la madre (representada en el conjuro por Meletine) se disputan al niño, que finalmente quedará a salvo gracias a la intervención de su tío o de un santo o ángel, que representan la autoridad masculina dentro de la familia y la de la Iglesia.[1257] La Virgen, instancia

[1257] Cabe citar también aquí el caso del marido que, en las leyendas vascas, viene en auxilio de su mujer, agobiada por las lamias, y las despacha arrojándoles aceite hirviendo a la cara (→L§126.6) o atravesándoles el ojo con un asador, al polifémico modo (→L§126.7), solucionando así a la manera masculina (mediante una agresión decidida que zanja el tema). un 'asunto de mujeres' que amenazaba con eternizarse.

femenina sobrenatural que podría tener una autoridad similar a la de Hera en la vieja religión olímpica, ocupa sin embargo un discreto segundo plano.[1258]

57.3. Ángeles, santos, taumaturgos, sacerdotes y curanderos.

Llega, pues, la hora de los ángeles y los hombres santos o taumaturgos, personajes que se enfrentan a las ogresas provistos de su propia hombría, pero portadores también de un poder superior que emana del dios o dioses celestes.

Entre ellos, el que se nos aparece con el nombre de san Sisinio en los conjuros contra Gelo parece ser, si Schwartz (1998) está en lo cierto, el enemigo más antiguo que conocemos de las ogresas que devoran niños (→G§45.4). Aunque aparece tarde en la tradición griega, tenemos ya señal de su presencia en textos ugaríticos del segundo milenio a.C. (en los que aparece el teofórico 'bdssm). Se trata, pues, de un dios de cierta importancia, especializado en (pero no reducido a) el combate contra los espíritus malignos femeninos. Un amuleto del siglo VII a.C. nos lo presenta ya (con el nombre de Sasm, hijo de Pidrai) como valedor contra una demonesa infanticida que aparece representada dos veces, como esfinge y como una loba con cola de escorpión que está devorando una pequeña figura humana. El mismo personaje y el mismo rol se repiten en los sellos mágicos iraníes de época sasánida, donde el dios Sesén combate a una demonesa íntimamente relacionada con él, llamada «la muerte de Sesén». El personaje entra, en fin, en el mundo helénico con el nombre de Sisinio: se le representa, como a Salomón, alanceando desde su caballo a una demonesa, cual san Jorge al dragón —y recibe después el rol estelar que conocemos en los conjuros contra Gelo, prolongación por otra parte del que ya tenía en el amuleto del siglo VII a.C.

Salomón, al que acabamos de citar, recibe a menudo también el papel de enemigo de los demonios, y entre ellos de la demonesa Gelo (u otras muy similares) (→G§45.1) y de Onoscélide (→E§53.2). El *Testamento de Salomón* (G20), donde aparece interrogando a los espíritus malignos, obligándoles a confesar cómo se les puede neutralizar, constituye un modelo para la *historiola* de los conjuros contra Gelo, en los que tenemos también a un personaje masculino amado de Dios que se enfrenta a la demonesa y le obliga a revelar sus secretos. La relación conflictiva del rey de Israel con la reina de Saba (ella misma una ogresa infanticida, al menos en ciertas versiones de su historia) y con la primera mujer y ogresa, Lilith, resuenan también en el ciclo salomónico: hay no solo analogía, sino clara influencia mutua, entre los materiales semíticos y los griegos.

En los conjuros judíos contra Lilith, el papel de antagonista de esta suele corresponder a tres ángeles, que se corresponden con Sisinio y sus hermanos, pero también con san Miguel (→G§45.2), que suele ser el protagonista del tipo de conjuros

[1258] Es interesante recordar que conocemos un conjuro del siglo III d.C. contra un espíritu maligno, Antaura, análogo a Gelo en el que el papel del personaje que interroga a la demonesa y la obliga a dejar en paz a los seres humanos lo ejerce una diosa, Ártemis (→G§11.43).

contra Gelo que lleva su nombre (el 'tipo Miguel': →G§1), aunque encontramos también en este papel a otros ángeles y santos (san Gabriel, san Arsenio, san Mamas: →G§45.3). Como no podría ser de otro modo, se invoca también la autoridad de la Virgen (G17) y al propio Dios (G36), aunque estas son instancias demasiado elevadas para entrar en combate con una simple demonesa (solo en una tradición neogriega leemos que Dios, apiadándose del sino de los niños que las sufrían, intervino en persona para convertir a las Yaludes, plural de Gelo, en piedras: G47).

Sus hagiógrafos presenta a otro santo, san Antonio, enfrentándose a un demonio con forma de Onoscélide (→E§53.3); en su recreación de las tentaciones de San Antonio Flaubert hace desfilar también ante él a Apolonio de Tiana (→E§53.1), recordando un viejo tópico del conflicto entre autores cristianos y paganos. En efecto, en su biografía de Apolonio (otra hagiografía), Filóstrato nos lo presenta como un hombre santo que, entre otras cosas, vence por dos veces a Empusa (o a sendas Empusas), una vez cuando se le aparece en mitad de la noche en las cercanías del Indo (E12A) y otra en Corinto, en el célebre episodio de la Novia de Corinto (E12B). Enfrentados a este santón que, como Cristo, hace milagros y vence a demonios, los apologistas cristianos argumentarán que no hace sino expulsar a un diablo con ayuda de un diablo mayor (E19C = L36B).

Concedamos que, como buen creyente, a Eusebio no le quedaba otra opción que negar el prodigio de Apolonio o adjudicárselo a un poder que no provenía de Dios. En cualquier caso, Apolonio no deja de ser una encarnación más (y sin duda una de las más elegantes) del varón santo que vence a las ogresas. Este tipo se prolonga, bajando de octava, en los sacerdotes o curanderos (pienso en el ζούδιαρης, el especialista en los ζούδια, 'animalejos, demonios', que tiene el don de ver y hacer que otros vean a una Lamia: →L§132.2) que se enfrentan a nuestras criaturas en el folklore neohelénico y vasco, bien enfrentándose directamente a ellas o dando eficaz consejo a quienes las sufren (si antes hemos citado a la madre que aconseja a su hijo, enamorado de una lamia, fijarse en los pies de esta, recordemos ahora que otras muchas veces es un sacerdote quien le da ese consejo).

57.4. Héroes seglares.

Nos restan, en fin, los héroes de carne y hueso que se enfrentan a las ogresas con sus propias fuerzas, sin actuar como vehículo de un poder divino superior, de los que Heracles (→L§129) (semidiós, por otra parte, y más tarde dios completo) es sin duda el ejemplo más ilustre. Dado su abultado *curriculum* como matador de monstruos, su enfrentamiento con Lamia (débilmente atestiguado, aunque muy probable) y, sobre todo, con las fieras líbicas inspiradas en ella (narrado, este sí, con todo lujo de detalles por Dión: L17B) constituye un episodio menor, casi una anécdota, dentro de su biografía; sienta, sin embargo, un precedente: y cuando Apolonio repasa ante el emperador Domiciano su enfrentamiento con la Novia de Corinto, deja claro que si pudo vencerla fue gracias a la ayuda de Heracles, convertido ya en dios (L31B).

Muy empequeñecidos ante Heracles quedan los adversarios de Lamia en sendas tradiciones locales de Delfos y Argos recogidas por Antonino Liberal (L28) y un mitógrafo latino tardío (L41).

Euríbato (→L§131.1), matador de la fiera Lamia o Síbaris que se había aposentado en una cueva del monte Cirfis, es en cierto modo un héroe por accidente: se topa con la comitiva que lleva al cubil del monstruo una nueva víctima humana, el joven Alcioneo, y se enamora a primera vista de este. Para salvarle, entra en la cueva donde reposa la alimaña, la saca de su lecho y la tira por un barranco; allí donde la fiera se golpea con la piedra, surge una fuente, que lleva por ello el nombre de Síbaris. La narración tiene un eco en una leyenda neogriega ambientada en la misma zona, donde es el hijo del jefe del pueblo quien se enfrenta a la lamia (→L§132.4).

Antes hemos hablado de un triángulo, formado por la ogresa, el niño u hombre que desea y la esposa o madre de este. En este caso, Euríbato forma este tercer vértice, y el enfrentamiento entre los dos personajes que desean a Alcioneo cobra un valor nuevo: se opone el amor femenino (devorador) al de un hombre por otro. Este amor dorio se transfigura en paternal en el episodio de la Novia de Corinto, donde Apolonio actúa como tutor que se siente responsable de Menipo y por eso lo rescata (con ayuda de Heracles) de la mujerzuela que pretende aniquilarlo; algo de esta función permanece en el sacerdote que ayuda al joven vasco enamorado de una lamia a darse cuenta de que su amor es imposible.

El personaje de Corebo es más desdibujado: el Mitógrafo Vaticano se limita a presentarlo como un fortachón (*iuuenis fortissimus*) que mata a un monstruo llamado Poine («Castigo»), al que también se conocía como Lamia (→L§131.2). Probablemente, lo más interesante de este relato (del que se conocen otras versiones, en las que no se menciona a Lamia) es que en él es Apolo (madre con Lamia de una de las Sibilas) quien envía al monstruo, del mismo modo que en la historia de Euríbato es el oráculo del dios quien ordena a los habitantes de Delfos ofrecer sacrificios humanos a Lamia.

En la tradición neohelénica, encontramos varios adversarios de Lamia, que a menudo empiezan siendo sus víctimas, pero aciertan a darle la vuelta a la tortilla: tal es el caso (al menos en algunas versiones) del protagonista de la canción popular *El pastor y la lamia*, que entabla con la Lamia de la mar una competición en la que él tocará la flauta y ella bailará, y perderá quien pare primero (→L§132.6)1; y también del joven al que seduce una Lamia, que lo convence para que baje por el tronco hueco de un árbol a rescatar un anillo que se le ha caído. El anillo no aparece (solo un nido de serpientes) y la Lamia se niega a sacar al muchacho; pero este invoca la autoridad del rayo y la ogresa, amedrentada, acaba rescatándolo (→L§17).

Otro pastor, en fin, al que la Lamia le arrebata los dos bueyes que constituían su única fortuna, sale en busca de esta y le da muerte disparándole con su fusil con la mano izquierda (→L§132.6).

Nuestro repaso no sería completo sin referirnos un par de casos en que el adversario de la ogresa fracasa estrepitosamente. Uno de ellos es el fortachón capadocio que (a diferencia de aquel otro fortachón, Corebo) intenta inútilmente proteger a un niño del ataque de las estriges en el *Satiricón* (→S§28.2). Aunque nuestro hombre ha oído (como siglos después el pastor de la leyenda neogriega) que es importante en estos casos atacar con la mano izquierda, esta precaución no es suficiente, y tanto él como el niño mueren.

El otro caso es más grotesco: se trata de un obispo, Geroncio, que (cual Alonso Quijano que hubiera leído u oído muchas historias sobre santos o ángeles que derrotan a las ogresas) decide imitar a sus héroes y afirma haber capturado a una Onoscélide y haberle rapado la cabeza (→L§55). La derrota de Geroncio consiste en que nadie le cree. Lejos de otorgarle la recompensa que cree merecer por su importante servicio a la comunidad, san Ambrosio lo recluye en una celda hasta que se arrepienta de su embuste. Su derrota no supone, desde luego, la de la creencia en ogresas infanticidas, que se mantiene viva en Europa hasta los albores del siglo XX (y nunca acaba de morir del todo); pero ejemplifica el enfrentamiento, más duro si cabe que el de las ogresas con sus adversarios, entre la credulidad supersticiosa y el escepticismo ilustrado.

Conclusiones

Aunque diversos, los personajes objeto de este estudio están unidos por varios rasgos comunes: su carácter aterrador, su actividad infanticida y su identidad sexual son los más evidentes. Un nexo más profundo es que se trata en todos los casos de criaturas que codician la energía vital humana presente en los líquidos corporales humanos (sangre, semen), así como en la carne y los nervios, y atacan a los seres humanos para conseguirla. Sus ataques no se deben solo, sin embargo, a esta hambre y sed: dado que los hombres tienen aquello de lo que ellas carecen, sienten por ellos envidia y las complace todo aquello que los daña. De ahí que ataquen a rebaños, árboles frutales y huertos, emponzoñen las aguas, tornen estéril el suelo y derrumben las casas, procurando de este modo la desdicha de los seres humanos y su destrucción.

El tipo así dibujado se dio con intensidad en el imaginario grecolatino, pero en modo alguno es exclusivo de él: a lo largo de nuestro estudio hemos podido ver cómo la tradición hebrea de Lilith es en muchos sentidos paralela a las que aquí abordamos y, con toda probabilidad, ha ejercido influencia en ellas y ha sufrido también su influencia. Pero hemos visto también cómo personajes más lejanos en el tiempo y el espacio, como la Llorona mexicana, la anglosajona Bloody Mary o la Serrana de la Vera y la Gallarda españolas presentan importantes concidencias con la tipología de Lamia, Empusa, Gelo, etc., que no se explican como resultado de una influencia directa.

Aunque fueron un producto de la imaginación humana, estos personajes tenían a menudo un referente parcial en animales reales (especialmente, las rapaces nocturnas), y numerosas personas podían decir sin mentir, desde su experiencia subjetiva, que habían tenido algún encuentro con ellos. Por ejemplo, una persona que oía en la noche una lechuza podía sentir la presencia de una estrige; una mujer que vivía con angustia su embarazo, su parto o la maternidad de su bebé podía adjudicar las molestias que sentía a Gelo; un niño al que alguien aterraba con una máscara teatral veía en ella el rostro de Mormo; la poetisa Erina recuerda cómo, de pequeñas, ella y su amiga vieron llegar hasta ellas a Mormo; alguien que había comido algún alimento en mal estado e indigesto, o que perdía de un día para otro la virilidad, podía sentirse devorado por las estriges; y es probable que quienes se sentían en deuda con Hécate soñaran con Empusa, que venía a castigarles por sus fechorías, e interpretaran ese sueño como una señal muy real de la diosa.

Las funciones de estos personajes eran múltiples y sinérgicas. Entre las más recurrentes, debemos citar su utilidad como elementos de *scarelore*: reforzaban prohibiciones (por ejemplo, la de no acercarse a ciertas fuentes a mediodía o de noche), servían como amenaza para los niños desobedientes (a los que, como castigo, vendría a buscar la ogresa) y acicate para la correción de los impíos. Codificaban también simbólicamente amenazas muy reales, como la de las heteras que podían llevar a un joven inexperto a dilapidar toda su honra y fortuna, y tenían a veces, como ya hemos sugerido con algunos ejemplos, un carácter explicativo: en especial, la muerte súbita de un niño, o su muerte tras una enfermedad que iba consumiendo su vitalidad, resultaba menos absurda e inaceptable si se entendía como resultado del ataque de una ogresa —y esta

creencia permitía también a los que temían este tipo de desgracia precaverse de ella por medios mágicos, mediante amuletos y conjuros.

Otra función importante de estos personajes era servir de modelo negativo de la feminidad humana: fracasan como madres (no llegan a tener hijos, o los pierden), son pésimas amas de casa, dañan a los niños en vez de cuidarlos (se nutren de ellos en vez de nutrirlos) y en vez de utilizar la energía vital que reciben de los hombres mediante las relaciones sexuales para procrear seres humanos, la emplean para engendrar seres demoníacos o la echan a perder sin fruto. Esta función ejemplar negativa no la ejercen solo en cuanto mujeres, sino como seres humano(id)es en general: velan cuando los humanos duermen, viven en lugares inhóspitos donde no hay población humana, etc.

Dada su feminidad negativa, cabe ver en ellos un fruto de la misoginia y ginecofobia masculinas, que concentran en ellas todo lo que odian y temen de las mujeres (carácter manipulador, vinculación con lo ctónico, envidia de la virilidad, insaciabilidad sexual, androginia, odio hacia los hombres); pero, habiendo en esto sin duda mucho de cierto, se corre el riesgo de simplificar en exceso su caracterización. No solo los varones usaban estas historias en su beneficio y con placer: son precisamente mujeres (ancianas, nodrizas, madres) las narradoras a las que se atribuye más a menudo la acción de contar historias sobre este tipo de personajes, los cuales entre otras cosas podían permitirse ciertas acciones, como matar a sus parejas masculinas tras gozar de ellas, que se manifiestan con cierta frecuencia en el folklore como fantasías femeninas (*¡Quién pudiera ser sirena, / sirenita de la mar, / para poder a los hombres / matarlos después de amar!*).[1259]

Dos elementos esenciales en las tradiciones de las ogresas son la liminaridad y la retribución especular. En efecto, aunque las ogresas custodien fronteras literales o simbólicas, ellas mismas son fronterizas, pues reúnen en sí elementos contradictorios, que se pueden manifiestar simultáneamente (como hibridismo) o sucesivamente (como metamorfosis): se las envía lejos, pero se teme que anden cerca; son a la vez repulsivas y fascinantes (hermosas, incluso); son humanoides, pero tienen en su cuerpo elementos inanimados o animales. Por otra parte, su conducta se explica a menudo como la retribución de un daño previo: habiendo sido seducidas y maltratadas, seducen y maltratan; habiendo visto morir a sus hijos, hacen morir los de las demás. También sus víctimas hacen uso de este mecanismo: devienen así verdugos y hacen objeto a las ogresas de los mismos ataques que ellas infligen. Así, las que abren vientres ajenos ven abierto el suyo (como el del lobo de Caperucita Roja); las que muerden, son mordidas; las que asan a los niños, terminan ardiendo ellas mismas en la hoguera, etc.

Aunque estas criaturas fueron ya sentidas en el mundo antiguo como análogas y agrupadas como 'espantajos' (μορμολυκεῖα, *terriculamenta*), el hecho de estudiar las tradiciones que tratan sobre ellas como un *corpus* bastante homogéneo, característico y reconocible, no debe impedir señalar y explorar su relación con otros personajes monstruosos del mismo ámbito cultural, como la Esfinge o las sirenas, así como su

[1259] Incluye esta copla popular, con una pequeña variante (*Yo quisiera* en vez de *Quién pudiera*) Fernando Gomarín Guirado en su *Cancionero secreto de Cantabria* (Gomarín Guirado 19911: 58, nº 106).

entronque e influencia en las tradiciones referentes al mal de ojo, a los vampiros y a las brujas. De hecho, en el ataque contra las ogresas encontramos anticipados elementos que reaparecen después, sistematizados, en la llamada caza de brujas que sacudió Europa al comienzo de la Edad Moderna: Apolonio de Tiana, por ejemplo, actúa como un inquisidor *avant la lettre* en su lucha contra una Lamia o Empusa.

Terminamos señalando una última función de las historias sobre ogresas: además de su función práctica, moralizante o exegética, a menudo producían, como toda historia bien armada, placer estético —y, en especial, la dicha paradójica que provocan los cuentos de miedo (y las leyendas aterradoras) en los aficionados a este género. Por tanto, no es extraño que el género de terror y fantasía moderno haya a menudo reutilizado materiales de estas tradiciones —en nuestro estudio hemos recordado algunos ejemplos especialmente afortunados del escritor estadounidense Clark Ashton Smith, así como versos de Ramón María del Valle-Inclán en los que se evocan atmósferas de misterio y fascinación próximas a la estética de historias como la de la Novia de Corinto.

Esta pervivencia a través de la literatura culta convive con otra pervivencia paralela en el folklore: a lo largo del estudio hemos puesto de relieve en múltiples ocasiones cómo el material neohelénico y vasco puede y debe considerarse una evolución del material de la antigüedad grecolatina, con el eslabón intermedio, también atendido, del Medievo. Esto no supone en modo alguno obviar el hecho de que el cristianismo transforma profundamente las tradiciones en cuestión, demonizando a las ogresas para integrarlas en su cosmovisión (aunque el resultado de esta operación, la figura de la demonesa, plantea problemas al pensamiento religioso ortodoxo, que niega identidad sexual a los ángeles, caídos o no). Tampoco hemos pretendido que el folklore reciente se limite a conservar con fidelidad variable el pretérito: sabemos, muy al contrario, que cualquier material folklórico vive en variantes (como señaló Menéndez Pidal a propósito del Romancero) y se transforma cuanto sea necesario para mantenerse vigente en la memoria colectiva. En contra de una opinión relativamente extendida, hemos considerado que el conjunto de los testimonios sobre cada ogresa podía entenderse como una biografía, con capítulos diferenciados, y que las transformaciones que sufre un personaje al hilo de los cambios de mentalidad y de organización social, lejos de suponer una corrupción o disolución de lo que el personaje 'realmente' era, supone la eclosión de aspectos que hasta entonces solo eran potenciales, pero que son tan relevantes como los desarrollados previamente.

Creemos, en fin, haber hecho una contribución al estudio de estos personajes, mostrando la riqueza del material que protagonizan y exponiendo cómo los modelos manejados hasta ahora para abordarlo (el cortejo de Hécate de Rohde, pero también el tipo de la demonesa reproductiva o de la muerta prematura de Johnston) resultan indudablemente útiles para comprender parte de estas tradiciones, pero corren el riesgo de inducir a generalizaciones indebidas (ni Empusa ni Mormo ni las estriges ni Mania son muertas prematuras ni madres fallidas, por ejemplo; y solo Empusa y Mormo tienen una relación apreciable con Hécate). Confiamos en que la investigación, actualmente en auge, sobre estas tradiciones adopte una perspectiva cada vez más amplia e integradora, que no

rechace (por ejemplo) los datos muy valiosos que nos proporcionan las tradiciones neohelénica y vasca ni las posibilidades de una comparación sensata con materiales de otras tradiciones culturales —y nos sentiríamos satisfechos si esta tesis pudiera ayudar en algo a ese cambio.

BIBLIOGRAFÍA

Aarne, Antti y Stith Thompson (1995): *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*, tr. Fernando Peñalosa, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Abbott, G.F. (1903): *Macedonian Folklore*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 270ss., 353-4.

Agrippa, Cornelio (1968): *Filosofía oculta*, trad. de H. V. Morel, Buenos Aires.

Agua (pseudónimo) (1999): *Seres Fantásticos de la Mitología Cántabra*. En la Red. Consultado 27-3-09. URL: http://teleline.terra.es/personal/l.agua.l/mitologia1.htm

Albert de Paco, José María (2003): *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Óptima.

Alberto Magno (1920): *De animalibus*, en Stadler, H. (ed), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelsalters*, t. XV-XVI, Münster.

Albiac, Gabriel (1995): *Caja de muñecas*, Barcelona: Destino.

Albright, William F. (1939): «An Aramean Magical Text in Hebrew from the Seventh Century B.C.», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 76 (Dic. 1939), 5-11. Cambridge, Massachussets.

Alfonso X (1992): *Antología*, Barcelona: Orbis.

Alganza Roldán, Minerva (2012): «Genios alados, monstruos y mujeres fatales en la mitología griega», en Margarita Carretero González (et al.) (eds.), *Vampiros a contraluz. Corrientes y modalizaciones del vampiro en el arte y la cultura*, volumen I, Granada, Comares, 2012, pp. 1-17.

Alín, José María (1968): *El cancionero español de tipo tradicional*, Madrid: Taurus.

Allatius, Leo (1645): «De Graecorum Hodie Quorundam Opinationibus, Epistola ad Paullum Zacchiam», en *De templis Graecorum recentioribus*, Colonia, pp. 113-84.

Almagro-Gorbea Basch, Martín (1984): *Segóbriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*. Ministerio de Cultura. Madrid.

—— (1997): «El descubrimiento y estudio de las ruinas de Segóbriga. José de Cornide y la Real Academia de la Historia», en *Anticuaria y arqueología. Imágenes de la España Antigua*, Madrid, pp.37-39 y 63.

Alonso Ponga, José Luis (1981): «Manifestaciones populares en torno a S. Antón en algunas zonas de Castilla y León», *Revista de Folklore* 2: 3-10.

Alonso Schökel, Luis y Mateos, Juan (1982): *La Biblia*, traducción de los idiomas originales, Madrid.

Alvar, Manuel (1986): *Poesía tradicional de los judíos españoles*, México: Porrúa.

Alvar Ezquerra, Jaime (1991): «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en Fernando Gascó LaCalle — Jaime Alvar Ezquerra (eds.): *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*, Sevilla, pp. 99-119.

Alvar Nuño, Antón (2010): «*Nocturnae Aves*: su simbolismo religioso y función mágica en el mundo romano», *ARYS* 8: 187-202.

Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio (2008): «Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 991-1013.

—— (2011): «The Etymology of Gk. Ἔμπουσα (OF 713–716)», en Miguel Herrero de Jáuregui (et al.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments In Honour of Alberto Bernabé*, Berlín y Nueva York: De Gruyter, pp. 291-3.

Alvoni, Giovanna (1992): « Aristoph. fr. 130 K.-A.», *Eiskasmós* 3: 165-71.

Amades, Joan (1957): «Los ogros infantiles», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 13: 254-85.

Anderson, J. K. (1984): *Gorgons*, Santa Barbara.

Andriano, Joseph (1992) : *Our Ladies of Darkness. Feminine Daemonology in Male Gothic Fiction*, Pennsilvania: Pennsilvania University Press.

Andrisano, Angela M. (2007): «Empusa, nome parlante di un mostro infernale (Aristoph. *Ran.* 288ss.)». En la Red. Consultado 11-7-15. URL: http://eprints.unife.it/162/1/andrisano.pdf

Ankarloo, B. y G. Henningsen, eds. (1989): *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon.

Ann, Martha y Dorothy Myers Imel (1993): *Goddesses in World Mythology*, Nueva York: Oxford University Press.

Antón, Fina M. y Manuel Mandianes (1995): «La serpiente y los habitantes del agua», en José A. González Calatayud y Antonio Malpica Cuello (coord.): *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona: Anthropos, pp. 103-17.

Arata, Luigi (2008): «Una donna vampiro dell'antica Grecia: Empusa», *Invigilata Lucernis* 30: 15-26.

—— (2010): «Una congettura in Arpocrazione: Empusa e gli iniziati», *Maia: Rivista di letterature classiche* 62: 64-6.

—— (2011): «Cleone e Lamia: un passo di Aristofane mal interpretato», *Maia: Rivista di letterature classiche* 63: 43-9.

Arbesmann, Rudolph (1958) : «The *Daemonium Meridianum* and Greek and Latin patristic exegesis», *Traditio. Studies in ancient and medieval History, Thought and Religion* 14: 17-31.

Aretino, Pietro (1880): *Dialogue ou sont deduites les vies et deportements de Lais et Lamia*, Bruselas.

Arguedas, José María y Francisco Izquierdo (1947): *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima: Ministerio de Educación.

Arora, Shirley (1997): «La Llorona», en Michael S. Werner ed.: *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture*, Chicago y Londres: Fitzroy Dearborn.

Arrieta Gallastegui, Miguel I. (1995): *Gentes y seres mágicos de la Mitología de Asturias*, Gijón: Trea.

Asensio García, Javier (2011): *Cuentos populares de los gitanos españoles*, Madrid: Siruela.

Ashliman, D. L. (1997): «Changelings». En la Red. Consultado 27-3-09. URL: http://www.pitt.edu/~dash/changeling.html .

—— ed. (1998): «Changeling Legends from the British Isles». En la Red. Consultado 27-3-09. URL: http://www.pitt.edu/~dash/britchange.html .

Asturias, Miguel Ángel (1985): *Leyendas de Guatemala*, Estella: Salvat.

Audollent, Auguste (1904): *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt*, París: Prostat.

Auraix-Jonchière, Pascale (2002): *Lilith, avatars et métamorphoses d'un mythe entre Romantisme et décadence*, Clemont-Ferrand: Pressess Universitaires Blaise Pascal.

Autenchlus Maier, O. F. (1961): «Las salamancas», *Revista de Filología* 97: 251-63.

Avoli, Giovanna (1992): «Aristoph. Fr. 130 K.-A.», *Eikasmos* 3: 165-71.

Azkue, Remedios María de (1934): *Euskalerriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco, vol. II: cuentos y leyendas*, Madrid: Euskaltzaindia y Espasa Calpe (3ª ed. 1989).

Bachelard, Gaston (1994): *El agua y los sueños*, México: FCE (or. 1942).

—— (2006): *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, tr. Rafael Segovia, México: FCE (or. 1948).

Bacher, Wilhelm (1870) : «Lilith, Königin von Smargad», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenstums* 19, 187-9. Breslau.

Bachofen, Johann Jakob (1856), *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basilea: Bahnmaier's Buchhandlung (cit. por la tr. italiana: *Il Simbolismo Funerario degli Antichi*, tr. M. Pezzella y V. Lanzara Gigante, Nápoles: Guida, 1989).

Bächtold-Stäbli, H. - Hoffmann-Meyer, E., eds. (1927): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlín-Nueva York, reimpr. 1986.

Bádenas de la Peña, Pedro (1994): «El mito del origen de las mujeres en leyendas neogriegas», en *Actas de las terceras jornadas de Filología Clásica: El País de la Memoria*, Madrid: Asociación de Estudiantes Aletheia, pp. 29-36.

Banks, S. E. y J. W. Binns (eds.) (2002): *Gervase of Tilbury, Otia imperialia: Recreation for an Emperor*, Oxford: Clarendon Press.

Barandiarán, José Miguel de (1966) : «Huellas y recuerdos visibles de las Lamias», *Eusko—Folklore: Materiales y cuestionarios*, 3ª serie, nº 17.

—— (1972-5): *Obras completas I. Diccionario ilustrado de Mitología vasca*. La Gran Enciclopedia Vasca, 6 primeros volúmenes.

—— (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián.

Barandiarán Irizar, Luis de. (1985): *Antología de cuentos y leyendas del País Vasco*, San Sebastián.

Barb, Alphons A. (1957): «Abraxas-Studien», en *Hommages à W. Deonna*, Bruselas.

—— (1964): «Three Elusive Amulets», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27: 1-22.

—— (1966): «Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29: 1-23.

Barcia Mendo, Enrique (2002): *Romances populares recogidos en Extremadura*, Badajoz: Cicón.

Basset, René Marie Joseph (1896): *Les apocryphes éthiopiens*, París, t. IV.

—— (1915): *Mélanges africains et orientaux*, París: J. Maisonneuve.

Bearsdley, Grace Maynard Hadley (1922): *The Ethiopian in Greek and Roman civilization*, Baltimore: Johns Hopkins University.

Beaton, Roderick (1980): *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bécares Botas, Vicente (1997): «Metalurgia para filólogos», *Estudios Clásicos* 111: 41-60.

Bedrosian, Robert (1984): «*Dayeakut'iwn* in Ancient Armenia», *Armenian Review* 37: 23-47.

Beitl, Richard (2007): *Untersuchungen zur Mythologie des Kindes*, eds. Bernd Rieken y Michael Simon, Münster, Nueva York, Munich y Berlín: Waxmann.

Benavente, Mariano (1996): «Mito, folclore y realidad en la tragedia griega», *CFC(gr)* 6: 301-8.

Benkovska-Subkova, M. (1995): *The Dragon in Bulgarian Folklore (Zmejat v bulgarskija folklor)*, Sofía: Pensoft Publishers.

Bent, James Theodore (1885): *The Cyclades or Life among the Insular Greeks*, Londres.

Bermejo Barrera, José Carlos (1980): *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid: Akal.

—— (1986): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid: Akal.

—— (1994): «La esposa, la amante, el alimento y el excremento», en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, 2ª ed., Madrid: Akal, pp. 167-79.

Bernabé Pajares, Alberto (1979): *Textos literarios hetitas*, Madrid: Editora Nacional.

—— (1992): *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, tr., intr. y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid: Gredos.

—— (2002): «Los terrores del más allá en en el mundo griego. La respuesta órfica», en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid: Ed. del Orto, pp. 321-9.

—— (2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid: Akal.

—— (2008a): «Poemas sobre el mundo, la vida , el alma, el más allá. Himnos y epigramas. Poesía mántica», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 393-422.

—— (2008b): «Imagen órfica del más allá», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 623-56.

—— (2013): «The *Ephesia Grammata*: Genesis of a Magical Formula», en Faraone y Obbink 2013, pp. 71-95.

—— (2014): « On the Rites Described and Commented Upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI», en Papadopoulou, Ioanna & Leonard Muellner, eds., *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies Series 63. Washington, DC, y Cambridge, MA: Harvard University Press, capítulo 2.

—— (2015): «Ambigüedad espacial en Plutarco fr. 178 Sandbach y en el *Papiro de Derveni*», en J. Ángel Espinós et al.,*Ὑγίεια καὶ γέλως. Homenaje a Ignacio Rodríguez Alfageme*, Zaragoza: Pórtico, pp. 83-95.

Bernabé Pajares, Alberto y Francesc Casadeus (coords.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica*, 2 tomos, Madrid: Akal.

Bernabé Pajares, Alberto y Helena Rodríguez Somolinos (1994): *Poetisas griegas*, Madrid: Ediciones Clásicas.

Betegh, Gábor (2004): *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambrige: University Press.

Bettelheim, Bruno (1980): *Los cuentos de Perrault*, trad. de C. Martín Gaite, Barcelona.

Bettini, Maurizio (1998): *Nascere: storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino: Einaudi.

Betz, Hans Dieter (1991): «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», en Faraone & Obbink (1991): *Magika Hiera*, p. 244-259.

Betz, Hans Dieter (et al.) (1986): *The Greek Magical Papyri in Translation: including the Demotic spells*, University of Chicago Press, 1986.

Bickel, Susanne (1994): *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Freiburg: Universitätsverlag.

Bidez, Joseph y Franz Cumont (1928): *Les mages hellénisés:* , París: Les Belles Lettres, 2t.

Blache, Martha (1979): «Yasy Yatere. Un personaje contradictorio», *Etnia* 29-30: 1-10.

Black, G.F. y Northcote W. Thomas (1903): *County Folk-Lore*, vol. 3: *Examples of Printed Folk-Lore Concerning the Orkney & Shetland Islands, collected by G. F. Black and edited by Northcote W. Thomas*, Londres: Folk-Lore Society.

Black, Jeremy y Anthony Green (1992): *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia : an illustrated dictionary*, Londres: British Museum.

Blanco, Ezequías (1997): *Memorias del abuelo de un punk*, Badajoz: Ediciones del Oeste.

Blanco, Juan Francisco (1988): «Lenguaje y magia», en Díaz Viana 1988: 259-94.

Blass, Friedrich (1904): *Die Interpolationen in der Odysee*, Halle: Max Niemeyer.

Blázquez, José María (1989): «Los Severos», en José Manuel Roldán, J. M. Blázquez y Arcadio del Castillo, *Historia de Roma. Tomo II. El imperio romano*, Madrid: Cátedra, pp. 237-95.

—— (1994): «La religión etrusca», en Blázquez, J.M y otros, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid: Cátedra.

Block, Ride (1877) : «Le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes», *Revue de l'instruction publique en Belgique* 20: 145-58.

Blum, Richard H. & Eva Maria Blum (1970): *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mistery in Rural Greece*, Londres.

Bolte, Johannes y Georg Polívka (1931-2): *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig: Dieterichsche Verlagbuchhandlung, 4t. (reed. Hildesheim: Olms, 1963).

Boardman, John (1968) : *Archaic Greek Gems. Schools and Artists in the Sixth and Early Fifth Centuries B.C.*, Londres: Thames and Hudson,

—— (1973): *Greek Art*, rev. ed., Londres: Thames & Hudson.

—— (1992): «Lamia», en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich y Munich: Artemis.

Boisacq, Émile (1950): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, 4ª edición, Heidelberg: Winter.

Boll, F. (1909) : «Griechische Gespenter», *Archiv für Religionswissenschaft* (1909): 149-51.

Bompas, Cecil Henry (1909): *Folklore of the Santal Parganas*, Londres: David Nutt.

Bonfante, Larissa y Giuliano Bonfante (1983): *The Etruscan Language: An Introduction*, Nueva York: New York UP.

Bonnefoy, Yves ed. (1997): *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, volumen III: De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos*, ed. a cargo de J. Pòrtulas y Lluís Duch, tr. Maite Solana, Barcelona: Destino.

—— (1998): *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, volumen IV: Las mitologías de Europa: los indoeuropeos y los «otros». El chamanismo asiáticos*, ed. a cargo de V. Cirlot, J. Pòrtulas y M. Solana, tr. C. Serra y M. Solana, Barcelona: Destino.

—— (2001): *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, volumen II: Grecia*, ed. a cargo de Jaume Pòrtulas y Maite Solana, tr. M. Solana, Barcelona: Destino, 3ª ed.

Bonner, Campbell (1908): «Varia», *Classical Philology* 3: 330-3.

—— (1950): *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Borges, Jorge Luis (1956): «La secta del Fénix», en Borges 2005: 521-3.

—— (1988): *A/Z*, Madrid: Siruela.

—— (2005): *Obras completas*, Barcelona: RBA, vol. I.

Bornay, Erika (1990) : *Las hijas de Lilith*, Madrid: Cátedra.

Borthwick (1968): «Seeing Weasels: the Superstitious Background of the Empusa Scene in the *Frogs*», *CQ* 18: 200-6.

Botello Moraes, Francisco (1987): *Historia de las Cuevas de Salamanca*, introducción de F. R. de la Flor, edición de E. Cobo, Madrid: Tecnos.

Bousoño, Carlos (1999): *Teoría de la expresión poética*, Madrid: Gredos, 2 vols, 7ª ed.

Bowersock, Glen W. (1994): *Fiction as History. Nero tu Julian* [Sather Classical Lectures 58], Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.

Bowie, A. M. (1993) : *Aristophanes. Myth, ritual and comedy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bowra, Cecil Maurice (1967): *Greek Lyric Poetry*, Oxford.

Bozóky, Edina (1992): «M ythic Mediation in Healing Incantations», en Campbell, S., B. Hall y P. Klausner eds.. *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*. London: Macmillan, pp. 84–92.

Bremmer, Jan N. (1983): *The early Greek concept of the soul*, Princeton: Princeton University Press.

—— (2002): *The Rise and Fall of the Afterlife*, Nueva York: Routledge.

Briggs, Katherine M. (1981): «The Legends of Lilith and of the Wandering Jew in Nineteenth Century Literature», *Folklore*, Londres, 92: 132-40.

—— (1992): *Diccionario de las hadas*, tr. Esteve Serra, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.

Bril, Jacques (1984): *Lilith ou la Mère Obscure*, París, Payot.

Brink, Bernardus ten (1828) : *Specimen literarium continens disputatiunculam de Lupo, Lamiis et Mormone*, Groningae.

Brioso Sánchez, Máximo (1995): «El concepto de Más Allá entre los griegos», en Pedro M. Piñero Ramírez (ed.): *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (De Homero a Goethe)*, Sevilla, pp. 13-53.

Brown, Christopher G. (1991) : «Empousa, Dionysus and the Mysteries: Aristophanes, *Frogs* 285ff», *CQ* 41: 41-50.

Brown, Norman O. (1986): *El cuerpo del amor*, tr. E. L. Revol, Barcelona: Planeta Agostini (or. 1966).

Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones (1975), Madrid.

Brunvand, Jan Harold (1986): *The Mexican Pet. More "New" Urban Legends and Some Old Favourites*, Londres y Nueva York: W. W. Norton & Company.

Budge, Ernest Alfred Wallis (1911): *Osiris and the Egyptian resurrection*, Londres: P. L. Warner.

—— (1930) : *Amulets and Superstitions*, Oxford: Oxford University Press.

Burke, Peter (1977): «Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Grianfrancesco Pico and his *Strix*», en Sydney Anglo ed. *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres: Routledge & Kegan Paul, pp. 32-52.

Burkert, W. (1992): *The orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Londres (or. *Die orientalisierende Epoche in der griechische Religion und Literatur*, Berlín, 1984).

Burton Russell, Jeffrey (1977): *The Devil. Perception of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Londres.

Busch, Peter (2006): *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung,* Berlín: Walter de Gruyter.

Buxton, Richard (1987): «Wolves and Werewolves in Greek Thought», en Jan Bremmer ed. *Interpretations of Greek Mythology*, Londres: Crooms Helm, pp. 60-80.

Cabal, Constantino (1924): *Covadonga. Ensayo Histórico-Crítico*. Madrid: Pueyo.

—— (1983): *La mitología asturiana (Los dioses de la muerte. Los dioses de la vida. El sacerdocio del diablo)*, Gijón: CSIC. [Or. 1925, 1928.]

—— (1993): *Mitología ibérica. Cuentos y consejos de la vieja España*, Oviedo: GEA. [Or. 1931]

Caillois, Roger (1937a): «Les démons de midi», *Revue de l'historie des religions* 115: 142-73.

—— (1937b): «Les démons de midi (suite et fin)», *Revue de l'historie des religions* 116: 54-83, 143-86.

—— (1939): *El mito y el hombre*, tr. Ricardo Baeza, Buenos Aires: Sur.

Calavia Sáez, Óscar (1988): «Sobre la mujer simbólica: imágenes y santuarios», en Díaz Viana 1988: 219-58.

Callejo Cabo, Jesús (1998): *Los dueños de los sueños. Ogros, cocos y otros seres oscuros*, Barcelona: Martínez Roca.

Callejo Cabo, Jesús y Carlos Canales (1994): *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, ilustraciones de Ricardo Sánchez, Madrid: EDAF.

Callizo, G. R. (1978): *Plantas medicinales para su salud*, Barcelona: de Vecchi.

Calvo Martínez, José Luis (1992): «La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del paganismo tardío», *Florentia Iliberritana* 3: 71-82.

Calvo Martínez, José Luis y María Dolores Sánchez Romero (1987): *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid: Gredos.

Camarón de la Isla (1969): *El Camarón de la Isla con la colaboración especial de Paco de Lucía*.

Cameron, Alan (2004): *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford: Oxford Uniersity Press.

Cameron, Averil y Amélie Kuhrt eds. (1983): *Images of Women in Antiquity*, Detroit: Croom Helm.

Campbell, John Gregorson (1900): *Superstitions of the Highlands & Islands of Scotland*.

Campbell, Joseph (1982): *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton: Princeton University Press.

—— (2006): *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, tr. Luisa Josefina Hernández, México: Fondo de Cultura Económica (1ª ed. 1949).

Campos, Julieta (1982): *La herencia obstinada: análisis de cuentos náhuas*, México: FCE.

Cansinos Asséns, Rafael (1961): *Las mil y una noches*, con prólogo, notas y traducción íntegra de Cansinos Asséns, México: Aguilar, 3 vols.

—— (1988): *Las bellezas del Talmud*, Barcelona: Edicomunicación.

Canzobre Martínez, Isabel (2014): *Figuras vampíricas del folklore griego. Aplicación didáctica*, trabajo fin de máster, Universidad de Salamanca.

Capponi, Filippo (1981): «Avifauna e magia», *Latomus* 40: 292-304.

Cardini, Franco (1982): *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona.

Cardoso da Costa, Maria do Carmo (2000): *O mito e a cultura popular em* La Serrana de la Vera, tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras.

Caro Baroja, Julio (1968): *Las brujas y su mundo*, 2ª ed, Madrid: Alianza.

—— (1974): «Las Lamias vascas y otros mitos», en *Algunos mitos españoles*, Madrid: Ediciones del Centro, pp. 33-72.

—— (1984): *Del viejo folklore castellano*, Palencia.

—— (1989): «La Serrana de la Vera, o un pueblo analizado en conceptos y símbolos inactuales», en *Ritos y mitos equívocos*, Madrid: Istmo.

Carrasquilla, Tomás (1974): *La marquesa de Yolombó*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Cartari Reggiano, Vincenzo (1625): *Le Imagini de gli Dei de gli Antichi*, Venecia.

Casadesús, Francesc (2008): «El *Papiro de Derveni*», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 459-94.

Cascajero, Juan (1998): «Apología del asno. Fuentes escritas y orales tras la simbología del asno en la Antigüedad», *Gerión* 16: 11-38.

Castro Pires de Lima, Fernando de (1958): «Sâo Martinho de Braga e as Mulheres Demónios», *Bracara Augusta* 9-10: 106-14.

«Catálogo de supersticiones. Guía para entender las creencias naturales» (1999): *Revista Natural*, otoño 99, redacción de la revista. En la Red. Consultado 3-3-09. URL: http://www.revistanatural.com/Otono499/superstici.htm

Cerrillo, Pedro C. (1990): *Cancionero popular infantil de la provincia de Cuenca (Lírica popular de tradición infantil)*, Cuenca: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Cuenca.

Chantraine, Pierre (1933): *La formation des noms en grec ancien*, París: E. Champion .

—— (1968-80): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Historie des mots*, París, 4t.

—— (1974): *Morfología histórica del griego*, Reus: Avesta.

Chantraine, Pierre y O. Masson (1954): «Sur quelques termes du vocabulaire religieux des grecs: la valeur du mot ἄγος et sus derivés», en *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift Albert Debrunner*, Berna: Francke, pp. 85-107.

Charlton, Amanda (2002): «Hopi Kachinas». En la Red. Consultado 17-2-02. URL: http://www.uwec.edu/academic/curric/greidebe/Indigenous/Summer.2001.projects/Charlton.Amanda/index.Charlton.htm

Charpentier, F. (1894): «Les Chasses fantastiques. IV. La Chasse—Gallery en Vendée», *Revue de Traditions populaires* 9: 411-13.

Chatzis, Anton (1914): *Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 7.2, Paderborn: Ferdinand Schöningh [Meisenheim 1967].

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant (1993): *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder.

Chusé Gil, Antón (2000): *Léxico aragonés de Sos del Rey Católico*. En la Red. Consultado 3-3-09. URL: http://usuarios.lycos.es/sos_del_rey_catolico/sosl.html

Cirlot, Juan Eduardo (1978): *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Labor.

Cirlot, Victoria (1997): «Mitos de la Europa Arcaica», en Bonnefoy 1998: 27-32.

Clarke, Bruce (1984): «Fabulous Monsters of Conscience. Anthropomorphosis in Keat's *Lamia*», *Studies in Romanticism* 23 (4) (Winter): 555-79.

Clauss, James J. y Sarah Iles Johnston eds. (1997): *Medea.. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton: Princeton University Press.

Cocoweb (2005): *Cocoweb. Nido de asustadores: el hombre de la bolsa y mil espantos tremebundos*, coord. Alejandro A. González Terriza. En la Red. Consultado 3-5-09. URL: http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/

Cohen, Harold R. (Chaim) (1978): *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Missoula: Scholars Press.

Cohn, Norman (1987): *Los demonios familiares de Europa*, tr. Oscar Cortés Conde, Madrid: Alianza.

Collard, Christopher y Martin Cropp (2008): *Euripides. Fragments. Oedipus—Chrysippus. Other Fragments*, Londres: Harvard University Press.

Colombres, Adolfo (1986): *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Coluccio, Félix y Marta Isabel Coluccio (1984): *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*, Buenos Aires: Corregidor.

«Como Pedro por su casa» (2007): «Como Pedro por su casa». En la Red, consultado 5-5-09. URL: http://holaradiola.blogspot.com/2007/05/como-pedro-por-su-casa.html

Conacher, Desmond J. (1967): *Euripidean Drama. Myth, theme and structure*, Londres.

Contreras Valverde, José; Gracia Ramos Acebes e Inés Rico Rico (1992): *Diccionario de la Religión Romana*, Madrid: Ediciones Clásicas.

Cook, A. B. (1894): «Animal Worship in the Mycenaean Age», *Journal of Hellenic Studies* 14: 81-169.

Coplas antiguas (2003): «Coplas antiguas y fraseología venturreña». En la Red, consultado 25-4-03. URL: http://ventadelmoro.tdv.net/historia/folklore/coplas%20.html

Corominas, Joan y José A. Pascual (1980-3): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 5v. (Biblioteca románica hispánica, V 7), Madrid: Gredos.

Corradi Musi, Carla (1995): *Vampiri Europei e Vampiri dell'Area Sciamanica*, Soveria Mannelli: Rubbetino.

Corso, Raffaele (1925): «Il porco di S. Antonio», *Folklore italiano* 1: 316 ss.

Cortés, José Miguel (1997): *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en las artes.* Barcelona: Anagrama.

Couto, Érica (2005): «Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia», *Historiae* 2: 27-53.

Covarrubias, Sebastián de (1943): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona.

Crooke, William (1896): *Religion and Folk-lore of Northern India*, Londres: Oxford University Press.

Crusius, Otto (1891a) : «Die Epiphanie der Sirene», *Philologus. Zeitschrift für das classiche Alterthum* 4, 93-107.

—— (1891b): «Nachträglisches über Onoskelia, ὄνος ὔεται und Oknos», *Philologus* 4: 373-4.

Cumont, Franz (1922): *Afterlife in Roman Paganism. Lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation* (rpt. Nueva York: Dover, 1959).

—— (1949): *Lux Perpetua*, París: P. Geuthner.

Cunqueiro, Álvaro (1986): «El terror de la encrucijada», en *Viajes imaginarios y reales*, selección y prólogo de César Antonio Molina, Barcelona: Tusquets, pp. 58-61 [primera edición en *Sábado gráfico*, 18 de septiembre de 1976].

Cusumano, Nicola (2006): «Alterità nell' alterità nella Grecia antica. Lamia e le sue compagne», en Elsa Guggino (ed.), *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo: Sellerio, pp. 211-30.

Cutler, D. (1952): *The Tentation of St. Anthony in Art from Earliest Times to the first quarter of the XVIth century*, Nueva York.

D'Arras, Jean (1982): *Melusina o la noble historia de Lusignan*, tr. Carlos Alvar, Madrid: Siruela.

Daremberg Ch., Saglio E., Pottier E. (1877-1919): *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments, contenant l'explication des termes qui se rapportent aux moeurs, aux institutions, à la religion, et en général à la vie publique et privée des anciens*, París, 5 t. en 9 vol., más un volumen de tablas, reimp. 1962-1963.

Davila, James R. (1996): «Melchisedek, Michael and war in Heaven», en *SBL 1996 Seminar Papers*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1996, pp. 259-72.

Dawkins, Richard M. (1932): *Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled 'Chronicle'-- The chronicle of Makhairas*, Oxford: Oxford University Press.

de Llano Roza de Ampudia, Aurelio (1972): *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*, Oviedo: IDEA.

de Vaan, Michiel (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden y Boston: Brill.

De Vos, Gail (2012): *What Happens Next?: Contemporary Urban Legends and Popular Culture*, Santa Barbara: Libraries Unlimited.

Del Real, Carlos Alonso (1975): «La brujería en Galicia», en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Madrid: Seminarios y Ediciones, pp. 17-30.

Del Río, Martín (1991): *La magia demoníaca*, tr. Jesús Moya, Madrid.

Delatte, Armand (1927): *Anécdota Atheniensia*, Lieja: Faculte de Philosophie et Lettres.

—— (1932): *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Lieja: Faculte de Philosophie et Lettres.

Delatte, Armand y Ch. Josserand (1934) : «Contribution à l'étude de la démonologie byzantine», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Historie Orientales de l'Université Libre de Bruxelles* 2: 207-32.

Delatte, Armand y Philippe Derchain (1964): *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, París: Bibliothèque Nationale

Delatte, Louis (1937): *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, Lieja.

Delpech, François (1994): «Le Vagin Denté: variantes iberiques», en *Des monstres. Cahiers de Fontenay*, pp. 1131.

—— (1996): «*Camino del infierno tanto anda el cojo como el viento*. Monosandalisme et magie d'amour», en *Énfers et Damnations dans le monde hispanique et hispano-américain* pp. 175-91.

—— (1998): «El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del Libro», *RDTP* LIII, I: 5-38.

Delporte, Henri (1982): *La imagen de la mujer en el arte prehistórico*, tr. José Manuel Gómez-Tabanera, Madrid: Istmo.

Desparmet, Joseph (1992): *Cuentos populares de ogros*, tr. Carmen Bravo-Villasante, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.

Detienne, Marcel (1982): *Los jardines de Adonis. La mitologia griega de los aromas*, Madrid: Akal.

Detlef, C. y G. Müller (1974) : «Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17: 91-102.

Devereux, Georges (1984): *Baubo. La vulva mítica*, Barcelona.

Di Stefano, Giuseppe (1993): *Romancero*, Madrid: Taurus.

Díaz Roig, Mercedes (1990): *Romancero tradicional de América*, México: Colegio de México, Centro de Estudios Linguisticos y Literarios.

Díaz Viana, Luis ed. (1988): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona: Anthropos.

Díaz Viana, Luis y Miguel Manzano Alonso coord. (1989): *Cancionero popular de Castilla y León. Romances, canciones y danzas de tradición oral, vol. II* , Salamanca: Centro de Cultura Tradicional.

Diccionario de mitos y leyendas (2007), elaborado por el equipo NaYa. En la Red. Consultado: 9-4-09. URL: http://www.cuco.com.ar/

Díez de Velasco, Francisco (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid: Trotta.

Difabio de Raimondo, Elbia. (2000): «Existencia mítica de personajes infanticidas: los cucos [cucas] griegos», *Circe de clásicos y modernos* 5: 101-116.

Dijkstra, Bram (1986): *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, Nueva York: Oxford University Press.

Dilthey, K. (1870): «Die Artemis von Apelles und die wilde Jagd», *Rheinisches Museum* 25: 321-36.

—— (1872): «Über die von E. Miller herausgegebenen griechische Hymnen», *Rheinisches Museum* N.F. 27: 375-419.

Dodds, Eric Robertson (1985): *Los griegos y lo irracional*, 4ª ed., tr. María Araujo, Madrid: Alianza [or. 1951].

Domínguez Moreno, Jose María (1989): «Costumbres cacereñas de preembarazo», Revista de Estudios Extremeños LV: 355-88.

Doresse, Jean et al. (1984): *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo II* (Historia de las religiones. Tomo 6), Madrid: Siglo XXI.

Douglas, Mary (1991): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, tr. Edison Simons, Madrid: Siglo XXI [or. 1966].

Doughty, Charles Montagu (1933): *Travels in Arabia Deserta*, London: Jonathan Cape [1ª ed. 1888, Cambridge: University Press].

Dover, Kenneth (1993): *Aristophanes. Frogs*, Oxford: Clarendon Press.

Dowden, Ken (1992): *The uses of Greek Mythology*, Londres: Routledge.

Dreschler, s.v. *meridianus daemon*, en Roscher *Lex.*

Drettas, Georges (1985) : «Questions de vampirisme», *Études Rurales* 97/98: 201-18.

Du Cange, Charles du Fresne (1678): *Glossarium Ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Prostant : Ludovicum Billaine, 3 vols.

Dueso, José (1987-94): *Mitos, leyendas y costumbres*, San Sebastián: Lur Argitaletxea SA.

Dumézil, Georges (1938): «Notes sur quelques tournures et formes participiales de l'armenien», *Bulletin de la Societé de linguistique de Paris* 39: 93-184.

Dunbar, Nan (1995): *Aristophanes. Birds*, Oxford: Clarendon Press.

Dundes, Alan (2002): *Bloody Mary in the Mirror. Essays in Psychoanalytic Folkloristics*, Jackson: University Press of Mississippi.

Durand, Gilbert (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus.

Duval, Paul-Marie (1998): «Epona», en Yves Bonnefoy dir., *Diccionario de las mitologías. Volumen IV. Las mitologías de Europa*, edición a cargo de Victoria Cirlot, Jaume Pòrtulas y Maite Solana, tr. Cristina Serna y Maite Solana, Barcelona: Destino, pp. 93-4.

Ebeling, Heinrich (1963): *Lexicon homericum*, Hildesheim.

Edmonds, John Maxwell (1957): *The fragments of Attic comedy*, 3 v., Leiden: Brill.

Edmonds III, Radcliffe G. (2013): «The *Ephesia Grammata: Logos Orphaikos* or Apolline *Alexima Pharmaka*?», en Faraeone y Obbink 2013: 97-106.

Edmunds, Lowell (1994): «Tragedia, drama satírico y folclore», *Revista de Occidente*, 158-159, pp. 43-58.

Edzard, Dietz Otto (1961): «Mesopotamien: Die Mythologie der Sumerer und Akkader» en H. W. Haussig ed., *Wörterbuch der Mythologie* 1/1, Stuttgart, pp. 17-140.

Egido, Luciano G. (1994): *La Cueva de Salamanca*, Salamanca: Ayuntamiento.

Eilers, Anneliese (1934): *Ethnographie von Mikronesien-Inseln um Ponape. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910*, Hamburgo: De Gruyter.

El mundo mágico. Supersticiones, brujas, hechiceros e inquisidores (1987), *Historia 16*, nº 136, Madrid.

Eliade, Mircea (1973): *Lo sagrado y lo profano*, tr. Luis Gil, Madrid: Guadarrama, 2ª ed. [ed. or. Hamburgo: Taschenbuchverlag, 1957].

——(1989): *Iniciaciones místicas* , Madrid: Taurus [ed. or. París: Gallimard, 1959].

Enciclopedia de la Biblia (1963), Barcelona, 1963.

Erkoreka, Anton (1978): «Laminak, recopilación de leyendas I», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* vol. X, nº 30: 451-93.

—— (1979): «Laminak, recopilación de leyendas II», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* vol. XI, nº 31: 65-125.

Espejo Muriel, Carlos (1995) : *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*, 2ª ed., Granada: Universidad de Granada.

Espinosa, Aurelio M. (1988): *Cuentos populares de Castilla y León,* tomo II, Madrid: CSIC.

Fabbri, L. (2013): «La metamorfosi di un mostro. La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento», en Baglioni, Igor (ed.), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, vol. II, pp. 273-95.

Fanjul, Serafín (1977): *Literatura popular árabe*, Madrid. Editora Nacional.

Faraone, Christopher A. (1992): *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Nueva York: Oxford University Press..

—— (2001): *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge y Londres: Harvard University Press.

Faraone, Chistopher A. y Dirk Obbink (1991) eds.: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York: Oxford University Press.

—— (2013): *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mistery in Ancient Selinous,* Oxford University Press.

Farber, Walter (1989): *Schlaf, Kindchen, Schlaf! : Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Faris, M. J. (1976): *The bishops' synod («The first synod of St. Patrick»): a symposium*, Liverpool: F.Cairns.

Farnell, Lewis Richard (1896): «Hekate's Cults», «Hekate in Art», «Notes», en Ronan 1992: 17-56.

Fedeli, Paolo y Rosalba Dimundo (1988): *Petronio Arbitro. I racconti del* Satyricon*,* Roma: Salerno Editrice.

Feijóo, Samuel (1996): *Mitología cubana*, La Habana: Letras Cubanas.

Feldman, T. (1965): «Gorgo and the Origins of Fear», Arion 4: 484ss.

Ferenczi , Sándor (1913): «Concepción infantil de la digestión», en Ferenczi 1981: II 111-2.

—— (1923): « Simbolismo de la cabeza de Medusa » en Ferenczi 1981: III 239.

—— (1981): *Psicoanálisis Obras Completas*, tr. Fco Javier Aguirre , Madrid: Espasa-Calpe, 4t.

Fergusson, Ian K. (1998): «Review of the great white shark Carcharodon carcharias». En la Red. Consultado: 24-9-08. URL: http://www.zoo.co.uk/~z9015043/gws_conserv.html.

Fernández Juárez, Gerardo y José Manuel Pedrosa (2008): *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid: Calambur.

Fernández Nieto, Manuel (1989): *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi, Logroño, 1610*, Madrid: Tecnos.

Ferber, Michael (2007): *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flach, H. (1879): *Untersuchungen über Eudokia und Suidas*, Leipzig (= Osnabrück, 1987).

Flaubert, Gustave (1987): *Las tentaciones de San Antonio*, tr. Emma Calatayud, Barcelona: Orbis [or. 1874].

Fleury, E. (1971): *Morfología histórica de la lengua griega*, Barcelona: Bosch.

Flor, Fernando R. de la (1987): «Introducción», en Botello Moraes 1987: 9-42.

Flores del Manzano, Fernando (1998): *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura*, Mérida y Badajoz: Editora Nacional de Extremadura.

Font Quer, Pío (1976): *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona. Labor, 3ª ed.

Fontenrose, J. (1980): *Python. A study of Delphic myth and its origins*, Berkeley.

Franco, Alberto (1967): *Las leyendas de Tucumán*, Santa Fe.

Frank, C. (1910): «Zu babylonischen Beschwörungen», *Zeitschrift für Assyrologie und verwandte Gebiete* 24: 157-66.

—— (1941): «Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur Babyl.—Assyr. Dämonologie», *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, 14/2, Leipzig.

Frankfort, Henri (1939): «The Burney Relief», *Archiv fur Orientforschung* 11: 128-135.

—— (1988): *La religión del Antiguo Egipto*, tr. Francesc Ballesteros Balbastre, Barcelona: Laertes.

Frankfurter, David (1995): «Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells», en Meyer y Mirecki 1995: 457-76.

Frazer, James George (1951): *La rama dorada*, tr. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México: FCE [or. 1922].

Freidus, A.S. (1917): «The Bibliography of Lilith», *Bulletin of the Brooklyn Entomological Society* 12: 1-12.

Frenzel, E. (1980): *Diccionario de motivos de la literatura universal*, Madrid: Gredos.

Freud, Sigmund (1908) : «El carácter y el erotismo anal», en *Obras completas*, tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, vol. II, pp. 1354-7.

—— (1919): «Lo siniestro», en *Sigmund Freud. Lo siniestro. E.T.A. Hoffmann: El hombre de la arena*, tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Barcelona: José J. de Olañeta, pp. 9-35.

—— (1922): «La cabeza de Medusa», *Obras completas* vol. III, pp. 2697.

Friedländer, L. (1921): *Darstellung aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgag der Antonine*, Leipzig.

Frisk, Hjalmar (1970): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

Frontisi-Ducroux, Françoise (2003): *L'homme-cerf et la femme-araignée: figure grecques de la métamorphose*, París: Gallimard.

Furlani, G. (1928): *La Religione babilonese e Assira*, Bolonia.

Furtwängler, A. (1885) *Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium zu Berlin*, Berlín, 2 vols.

Gago, María del Val (2014): «¡Que viene el Coco! Monstruos infantiles del mundo clásico», en VVAA, *Espacios míticos. Historias verdaderas, historias literarias*, Madrid: El Jardín de la Voz, pp. 77-96.

Galindo Ocaña, Esperanza et al. (1999): «Hacia una exploración sistemática del Romancero de Andalucía Occidental», en *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX: Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero (Sevilla - Puerto de Santa María - Cádiz, 23-26 de junio de 1987)*, Sevilla y Cádiz: Fundación Machado y Universidad de Cádiz, pp. 521-48.

Gantz, Timothy (1993): *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore y Londres: John Hopkins University Press.

García Calvo, Agustín (1975): «Acerca de la sombra de Rosalía», *Los cuadernos de la gaya ciencia* mayo 1975: 25-48.

—— (1976): *Virgilio. Biografía, bibliografía, traducción rítmica de: las* Bucólicas*, libro IV de las* Geórgicas*, libro VI de la* Eneida*; apéndice para lectura del libro IV de las* Geórgicas, Madrid: Júcar.

—— (1983): *De la construcción (Del lenguaje II)*, Madrid: Lucina.

— (1985): *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. Lecturas presocráticas II*, Madrid: Lucina.

— (1988): *Sermón de ser y no ser*, 6ª ed., Madrid: Lucina.

— (1989): *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*, Madrid: Lucina.

— (1990): «El coño hablando (Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad)», en *¿Qué coños? 5 cuentos y una charla*, Madrid: Lucina, pp. 159-88.

— (1991a): *Del Lenguaje*, 2º ed. corregida, Madrid: Lucina.

— (1991b): *Libro de conjuro*, 3ª ed., Madrid: Lucina.

— (1993): *Sófocles. Edipo Rey. Versión rítmica de Agustín García Calvo*, 3ª edición, Madrid: Lucina.

— (1996): *De Dios*, Madrid: Lucina.

García Fuentes, Mª C. (1973): «Algunas precisiones sobre las sirenas», en *Cuadernos de Filología Clásica* V, pp. 107-116.

García Gual, Carlos (1992): *Introducción a la mitología griega*, Madrid.

— (2014): *Sirenas. Seducciones y metamorfosis*, Madrid: Turner.

Garcia Kraul, Edward y Judith Beatty (1988): *The Weeping Woman: Encounters with La Llorona*, Santa Fe: The Word Press.

García Lomas, G. A. (1922): *Estudio del dialecto popular montañés*, San Sebastián.

García López, José (1975) : *Religión Griega*, Madrid : Istmo. Colección Fundamentos.

García Lorca, Federico (1987): «Canciones de cuna españolas (Añada. Nana. Arrolo. Vou veri vou)», en *Obras Completas* vol. III, Madrid: Aguilar, pp. 282-300.

Gardiner, Alan Henderson (1981): *Late-Egyptian Stories*, Bruselas: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.

Garland, Robert (1988): *The Greek Way of Death*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

—— (1995): *The Eye of the Beholder. Deformity & Disability in the Graeco-Roman World*, Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Garnett, Lucy M.J. y J.S. Stuart-Glennie (1896): *Greek Folk Poesy*, 2 vols, Londres.

Gaster, Moses (1880): «Beiträge zur vergleichende Sagen- und Märchenkunde. X. Lilith und die drei Angel», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenstum* 29: 553-65.

—— (1910): «A note on 'A Hebrew Amulet'», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 32: 155-8.

—— (1928): *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaveal Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, Londres.

Gaster, Theodor Herzl (1900): «Two Thousand Years of a Charm Against the Child-Stealing Witch», *Folklore* 11: 129-62.

—— (1942): «A Canaanite Magical Text», *Orientalia* 11: 41-79.

—— (1947): «The Magical Inscription from Arslan Tash», *Journal of Near Eastern Studies* vol. 6 nº 3: 186-8.

—— (1952): «The Child-stealing witch among the Hittites», *Studi e materiali di storia di religioni* 23.

Giannibile, Sergio (2004): «Un dialogo tra l'arcangelo Michelle e il demone *Abyzou* in un'iscrizione esorcistica cipriota», *Mediterraneo Antico* 7/2, pp. 727-50.

Gil García, Bonifacio (1956): *Cancionero Popular de Extremadura* II, Badajoz.

—— (1964): *Cancionero infantil*, Madrid: Taurus.

Gil Fernández, Luis (1989): «El Aristófanes perdido», *CFC* 22: 39-106.

—— (1996): *Aristófanes*, Madrid: Gredos.

Gil Grimau, Rodolfo y Mohammed Ibn Azzuz Hakim (1988): *Que por la rosa roja corrió mi sangre. Estudio y antología de la literatura oral en Marruecos*, Madrid: Ediciones de la Torre.

Gimbutas, Marija (1991): *Dioses y diosas de la vieja Europa, 7000-3500 a.C*, tr. Ana Parrondo, Madrid: Istmo.

Ginzburg, Carlo (1991): *Historia nocturna*, tr. Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona: Muchnik.

Giraldi, Lilio Gregorio (1548): *De deis gentium*, en *Opera Omnia*, ed. de 1696.

Girard, René (1982): *El chivo expiatorio*, tr. J. Jordá, Barcelona: Anagrama.

—— (1995): *La violencia y lo sagrado*, 2ª ed., tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama.

Glockner, Julio (1994): «Viejos y nuevos monstruos», *Elementos* 22: 35-42.

Godelmann, J. G. (1601): *Tractatus de Magis, Veneficis et Lamiis, deque recte cognoscendis et puniendis*, Frankfort.

Gold, Barbara K. (2006): «How Women (Re)act in Roman Love Poetry: Inhuman She-Wolves and Unhelpful Mothers in Propertius' Elegies», *Proceedings of the Australian Academy of the Humanities* 31, 2006. En la Red. Consultado 29-3-09. URL: http://www.humanities.org.au/Resources/Downloads/Publications/Proceedings/Proc2006.pdf

Goldberg, Benjamin (1985): *The Mirror and Man*, Charlottesville, University Press of Virginia.

Gomarín Guirado, Fernando (1991): *Cancionero Secreto de Cantabria*, Santander: Universidad de Cantabria, 3ª ed.

Gómez Espelosín, F. Javier (1994): «Tierras fabulosas del imaginario griego», en Gómez Espelosin, Antonio Pérez Largacha y Margarita Vallejo Girvés, eds., *Tierras fabulosas de la Antigüedad*, Universidad de Alcalá: Servicio de Publicaciones, pp. 101-303.

Gómez Fernández, J. Ramón (1999): *Las Plantas en la Brujería Medieval (Propiedades y Creencias)*, Madrid: Celeste.

González Merino, Juan Ignacio (1998): «Una observación acerca de *tò satyrikón*», en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos : Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995*, vol. 4, pp. 185-90.

González Terriza, Alejandro Arturo (1994): «La Lamia del mar en la mitología griega antigua y moderna», en *Actas del IV Coloquio de Estudiantes de Filología Clásica «Los mares de griegos y romanos», Universidad Abierta*, Valdepeñas: UNED, pp. 291-301.

—— (1996a): «La circulación entre mundos. La muerte y el guardián del umbral en el cuento de κατάβασεις míticas», en *Actas del VIII Coloquio de Estudiantes de Filología Clásica: El mundo de ultratumba en la Antigüedad, Universidad Abierta*, Valdepeñas: UNED, pp. 17-32.

—— (1996b): «Los rostros de la Empusa. Monstruos, heteras, niñeras y brujas: aportación a una nueva lectura de Aristófanes *Ec.* 877—1111», *CFC(Gr)* 6: 261-300.

—— (1997a): «Lamia canta ciega. Nota crítica a un pasaje de Plutarco (*Moralia*, 515F—516A) y análisis de su influencia en la *Lamia* de Angelo Poliziano», en Schrader, Carlos, Vicente Ramón y José Vela (eds.): *Plutarco y la Historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*, Zaragoza, pp. 229-39.

—— (1997b): «La Lamia negra de la mar: pervivencia de un espectro mitológico en algunos poemas neohelénicos», en M. Morfakidis e I. García Gálvez eds.: *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica, tomo II: Historia, Literatura y Tradición*, Granada: Athos-Pérgamos, pp. 303-13.

—— (1998): «La destrucción o el amor: cuentos de Lamia en el mundo antiguo», en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos vol. 4: Literatura Griega*, Madrid: SEEC, pp. 191-6.

—— (2001): «Un conjuro inédito contra la Demonesa Gelo: edición, traducción y comentario del Mss. 4644 de la BN, Fol. 80-81», en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos : (21-25 de septiembre de 1999)*, Vol. 3, pp. 591-602.

—— (2002a): «Las sirenas en el folklore neohelénico: nereidas, lamias y gorgonas», en José Manuel Pedrosa ed., *El libro de las sirenas*, Roquetas de Mar: Excmo. Ayuntamiento de Roquetas de Mar.

—— (2002b): «Verónica, la virgen del espejo y las tijeras. Leyenda etiológica y rituales de evocación (I parte)», *Estudos de Literatura Oral* 7-8 (2001-2), 131-60.

—— (2004): « Verónica, la virgen del espejo y las tijeras. Leyenda etiológica y rituales de evocación (II parte)», *Estudos de Literatura Oral* 9-10 (2003-4), 129-154.

—— (2015): «Brujas, ogresas y otras mujeres de mal vivir», en Martínez García y Montero Monterio 2015, pp. 127-47.

Gonzalo Rubio, C. (1977): *La Angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Barcelona.

Goossens, R. (1953): «Les femmes de la mer», en *Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Κυριακίδην*, Tesalónica.

Gorostiga, Juan (1984): «La niña arrebatada por la lamia (El pan con cruz)», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 16 (44): 129–38.

Gorovei, Arthur (1902): «Traditions populaires des roumains. XIX. La Naissance», *Revue des traditions populaires* 17: 521-35.

Graf, Fritz (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGVV* 33, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.

—— (1985): *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Munich y Zürich: Artemis.

—— (1999): *Magic in the Ancient World*, tr. F. Philip, Cambridge, Massachutes y Londres: Harvard University Press (primera edición francesa en 1994).

—— (2008): «Orfeo, Eleusis y Atenas», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 671-96.

Gratacos, Isaure (1987): *Fées et gestes. Femmes pyrénéennes: un statut social exceptionell en Europe*, Toulouse: Privat.

Graulich, Michel (1990): *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid: Istmo.

Graves, Robert (1966): *The Greek Myths*, Londres: Pelican & Penguin.

—— (1967): *Los mitos griegos*, Buenos Aires, 2 t.

—— (1970): *La diosa blanca. Historia comparada del mito poético*, Buenos Aires.

Graves, Robert y Raphael Patai (1986): *Los mitos hebreos*, Madrid: Alianza.

Greenfield, Richard (1989): «Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories», Βυζαντινά 15: 83-142.

Gregor, Walter (1881): *Notes on the Folk-Lore of the North-East of Scotland*, Londres: Folk-Lore Society.

Griffith, F. Ll. y Herbert Thompson (1974): *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*, Nueva York: Dover.

Grimal, Pierre (1989): *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona.

Grimm, Jacob (1835): *Deutsche Mythologie*, Graz (reed. Darmstadt 1965).

Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm (1976): *Cuentos*, tr. Pedro Gálvez, Madrid: Alianza.

—— (2009): *Cuentos completos*, vol. 4, tr. M. A. Seijo Castroviejo, Madrid: Alianza.

Grisward, Joël (1969): «Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz», *Romania* 90: 289 ss.

Grotowski, Piotr Ł. (2010): *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261)*, Leiden: Brill.

Grünbaum, M. (1877): «Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31: 183-359.

Grupo Tempe (1998): *Los dioses del Olimpo*, Madrid: Alianza.

Gruppe, O. (1906): *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich.

Guallart, José María S. J. (1989): *El mundo mágico de los aguarunas*, Lima: Ediciones CAAAP.

Guglielmi, Nilda (1971): *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, introducción y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Gulermovich Epstein, Angelique (1998): *War Goddess: The Morrígan and her Germano-Celtic Counterparts.* En la Red. Consultado 4-12-01. URL: http://members.loop.com/~musofire/diss/.

Gunnella, Adda (1995): «Morti improvisse e violente nelle iscrizioni latine», en Hinard, F. [ed.] *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Universit'e de Paris IV (Paris – Sorbone 7 – 9 octobre 1993)*, Paris: De Boccard, pp. 9-22.

Hahn, Johann Georg. von (1854): *Albanesische Studien*, Jena: Friedrich Mauke (repr. Atenas: Dion. Karavias, Βιβλιοθήκη Ιστορικών Μελετών nº 152).

—— (1864): *Griechische und Albanesische Märchen*, 2 vols., Leipzig: W. Engelmann, nº 4 y 32.

Hall, Michel (1976): El secreto de las Mil y una noches (los árabes poseían la tradición)*, tr. J. Ferrer Aleu, Barcelona: Plaza y Janés.*

Halliday, William R. (1933): *Indo-European Folk-tales and Greek Legends. The Gray Lectures 1932*, Cambridge University Press.

Halm-Tisserant, Monique (1989): «Folklore et superstition en Grèce classique: Lamia torturée», *Kernos* 2: 67-82.

Harding¸ James y Loveday Alexander (1999): «Dating the Testament of Solomon». En la Red. Consultado 12-2-08. URL: http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/date_tsol.html

Harris, Marvin (1995): *Nuestra especie*, trs. G. Gil y J. Calvo. I. Heimann, Madrid: Alianza.

Harrison, Jane Ellen (1957): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York: Meridian Books [1ª ed. 1903].

—— (1962): *Epilegomena to the study of Greek religion*, Nueva York: University Books [1ª ed. 1921].

Hart, Lynda (1994): *Fatal Women. Lesbian Sexuality and the Mark of Agression*, Londres: Routledge.

Hartlaub, Gustav Friedrich (1951): *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munich: R. Piper.

Hartnup, Karen (2004): *'On the Beliefs of the Greeks'. Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden y Boston: Brill.

Haslam, M. W. (1975): «The Authenticity of Euripides, *Phoenissae* 1-2, and Sophocles, *Electra* 1», *GRBS* 16: 149-74.

Heim, Richard (1892): *Incantamenta magica Graeco-latina*, Leipzig: Teubner.

Henderson, Jeffrey (1991) : *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, 2º ed., Nueva York: Oxford University Press.

Henderson, William (1879): *Notes of the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders*, Londres: Folk-Lore Society.

Henrichs, Albert (1991): «Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der cthonischen Mächte im attischen Drama», en Hoffmann (ed.): *Fragmenta dramatica: Beiträge zur Interpretation der griechische Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, pp. 161-1, Götingen: Vandenhoeck & Ruprechtp.

Hernúñez, Póllux (1994): *Monstruos, duendes y seres fantásticos de la Mitología cántabra*, Madrid: Anaya.

Herter, Hans (1950) : «Böse Dämonen in frühgriechischen Volksglauben», *Rheinische Jahrbuch für Volkskunde* 1: 112-43.

Hill, Douglas (1968): *Magic and Superstition*, Londres: Hamlyn Publishing Group.

Hillman, James (1979): *The Dream and the Underworld*, Nueva York: Harper & Row.

—— (1999): *Re-imaginar la psicología*, prólogo y notas de A. Betancor, tr. F. Borrajo, Madrid: Siruela [or. *Re-Visioning Psychology*, 1975].

—— (2000): *Pan and the Nightmare*, new revised edition, Woodstock: Spring Publications.

Hofmann, J.B. (1966): *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Munich.

Hogbin, Ian (1996): *The Island of the Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*, Prospect Heights: Waveland Press [1ª ed. 1970].

Hoogasian-Villa, Susie (1966): *100 Armenian Tales and their folkloristic relevance*, Detroit: Wayne State University Press.

Hopfner, Theodor (1921): *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, Leipzig: Haessel.

Hosting, Michael (2011): *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, Oxford: OUP.

Hufford, David (1982): *The terror that comes in the night : an experience-centered study of supernatural assault traditions*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Hughes, Susana Lucila y Julio A. Fernández Bernades (1981): «Las Gorgonas guardianas de lo sagrado», *Argos* 5: 53-73.

Hurtado, Publio (1902): *Supersticiones extremeñas*, Cáceres: Jiménez.

Hurwitz, Siegmund (1992): *Lilith the first Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, tr. Gela Jacobson, Einsiedeln: Daimon Verlag.

Hyatt, Harry Middleton (1970-8): *Hoodoo-Conjuration-Witchcraft-Rootwork*, Hannibal: Western, 5t.

Ibáñez Chacón, Álvaro (2003): «¡Que viene Mormo!: los 'cocos' femeninos en la Antigua Grecia (Γελλώ, Λάμια, Μορμώ)», *Elvira. Revista de estudios filológicos* 7: 53-78.

—— (2006): «Argo Panoptes: sobre la monstruosidad de los guardianes», *Paideia* LXI: 255-74.

—— (2007): «Pseudo-Plutarco, *Parallela Minora* 29: tradición, reinvención, erudición», *Minerva. Revista de Filología Clásica* 20: 65-74.

Ibn Azzuz Hakim, Mohammad (1958): *Diccionario de supersticiones y mitos marroquíes*, Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

Imperio, Olimpia (2015): «La donna diavolo nella grecia antica: Lamia, Circe, Empusa e le stagioni della vita umana», *Synthesis* 22 (recuperado de http://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYNv22a03/6899).

Irby-Massie, Georgia L (1999): *Military Religion in Roman Britain*, Mnemosyne Supplementum 199, Leiden: Brill.

Iriarte, Ana (1990): *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid.

—— (1992): «Elogio de sirenas», en J. Alvar – C. Blánquez – C.G. Wagner (eds.): *Héroes, Semidioses y Dáimones. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, pp. 1-10.

Iriarte Cisneros, Juan de (1769) : *Regiae Bibliothecae Matritensis codices graeci manuscripti*, Madrid.

Iribarren, José María (1956): *El Porqué de los Dichos*, Madrid: Aguilar.

Irving, P. M. C. Forbes (1990) : *Metamorphosis in Greek Myths*, Clarendon Press, Oxford.

J. MH. (1828): *Compendio de la Mitolojía ó Historia de los dioses y héroes fabulosos, precedido cada artículo de un sumario en verso por A. Tracia*, Madrid (= Valencia, 1994).

Jacobsen, Thorkild (1939): *The Sumerian King List*, Chicago: The Univ. of Chicago Press.

Jacoby, Jay (1987): «Lilith in Jewish Literature», *Judaica-Librarianship* 3: 1-2, 79-82.

Jacquart, Danielle & Claude Thomasset (1989) : *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, trad. José Luis Gil Aristu, Barcelona: Labor Universitaria [or. 1985].

James, E. O. (1975): *Historia de las religiones*, tr. María Luisa Balseiro, Madrid: Alianza.

Janiewitsch, O. (1910): «AYPA», *Archiv für Religionswissenschaft* 13: 627-30.

Janko, Richard (2013): «The Hexametric Incantations against Witchcraft in the Getty Museum: From Archetype to Exemplar», en Faraone & Obbink 2013: 31-56.

Jaramillo, Agustín Londoño (1988): *El testamento del Paisa*, Medellín: Susaeta Ediciones.

Jiménez, Armando (1977): *Tumbaburros de la Picardía Mexicana*, México: Diana.

Jiménez, J. (1993): *Cuerpo y tiempo. La imagen de la metamorfosis*, Barcelona.

Jobbé-Duval, E. (1924): *Les morts malfaisants: Larvae, lemures, d'apres le droit et les croyances populaires des Romains*, París: Sirey.

Jofre Barroso, Haydée M. (1966): *De la magia y por la leyenda*, Buenos Aires: Emecé.

Johnston, Sarah Iles (1990): *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta: Scholars Press.

—— (1991): «Crossroads», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik* 88: 217-24.

—— (1994): «Penelope and the Erinyes: *Od.* XX. 61-82», *Helios* 21: 137-60.

—— (1995a): «Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon», en Meyer y Mirecki 1995: 361-87.

—— (1995b): «The Song of the *Iynx*: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4», *TAPA* 125: 177-6.

—— (1997): «Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia», en Clauss y Johnston 1997: 44-70.

—— (1999): *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.

—— (2013): «Myth and the Getty Hexameters», en Faraone & Obbink 2013: 121-56.

Jones, Ernst (1971) : *On the Nightmare*, Nueva York: Liveright Publications [or. 1931].

Jouan François y Herman van Looy (2002): *Euripides. Tragédies Tome 8, 2e partie Fragments : de Bellérophon à Protésilas*, París: Budé.

Jung, Carl Gustav (1962): *Símbolos de transformación*, 2º ed., Buenos Aires.

Kappler, Claude (1980): *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*, Madrid: Akal.

Karouzou, Semni (1972): «An Underworld Scene on a Black-Figured Lekythos», *JHS* 92: 64-73.

Keaney (1967): *Transactions of the American Philological Association* 98: 214 nr. 51.

Keats, John (213): *Lamia*, tr. y prólogo de Luis Alberto de Cuenca y José Fernández Bueno, Madrid: Reino de Cordelia, 2ª ed.

Keesey, Pam (1993): *Daughters of Darkness*, Pittsburgh: Cleis Press.

—— (1995): *Dark Angels*, Pittsburgh: Cleis Press.

Kern, Otto (1919) : «Verschollenes von Porphyrios», *Hermes* 54: 217-9.

Keuls, Eva C. (1985): *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Nueva York: Harper and Row.

Killen, A. M. (1932): «La légende de Lilith», *Revue de littérature comparée* 12: 277-311.

King, Helen (1993): «Bound to Bleed: Artemis and Greek Women», en Cameron y Kuhrt 1993: 109-27.

Kirk, G. S. (1973): *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, tr. A. Pigrau Rodríguez, Barcelona: Barral.

«Kishimojin» (1980): « Kishimojin, a Guardian Demon», publicado originalmente en *Seikyo Times. A Buddhist Journal for Peace, Culture and Education*, agosto de 1980. En la Red, consultado 12-3-03. URL: http://www.ezlink.com/~dozer/fc_sgi/parables/kishimonjinguardiandemon.htm

Klenger, Horst (1959-60, 1961-3): «Neue Lamastu—Amulete aus den vorderasiatischen Museum zu Berlin und dem British Museum», *Mitteilungen des Institut für Orientforschung* 7: 334-55 y 8: 25-9.

Klinger, Witold (1907) : «Zur Märchenkunde», *Philologus* 66: 336-45.ç

Klutz, Todd (2005): *Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, Londres y Nueva York: T&T Clark International.

Koppers, Wilhem (1944): «On the Origin of the Mysteries in the Light of Ethnology and Indology», en Campbell 1982: 32-69.

Kotansky, Roy (1991): «Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets», en Faraone y Obbink 1991: 107-37.

Kraeling, Emil Gottlieb Heinrich (1937): «A Unique Babylonian Relief», *BASOR* 67: 16-8.

Krämer, Karl Fr. (1928/9): «Babylonisches Gut in syrischen Zaubertexten», *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* 4: 108-21.

Kramer, Samuel Noah (1938): *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A reconstructed Sumerian Text*, Assyriological Studies of the Oriental Institute of the University of Chicago 10, Chicago.

Kraus, Theodor (1960): *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg Kuntsgeschichtliche Abhandlungen 5, Heidelberg: Universitätsverlag.

Krauss, Samuel (1902): «Die Königin von Saba in den Byzantinischen Chroniken», *Byzantinische Zeitschrift* 11: 120-31.

Kremer, Alfred Freiherrn von (1899): «Studien zur vergleichenden Culturgeschichte III. Götter und Geister im arabischen Volksglauben», *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil–Historiche Classe* 120, VIII Abhandlung: 54.

Kretschmer, Paul (1905): *Neugriechische Dialektstudien. I. Der heutige lesbische Dialekt* [Schriften der Balkankommission, Linguistische Ableitung VI], Viena: Hoelder.

Kroll, Josef (1932): *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensus-Kampfe*, Leipzig: Teubner, Studien der Bibliotheck Warburg XX.

Küster, Erich (1913): *Die Schlange in der griechischen Kunst and Religion* (RGVV 13, 2), Gießen: Töpelmann.

La Fontaine, Jean S. (1987): *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, tr. G. Ibáñez, Barcelona: Lerna [or. 1985].

Labriolle, Pierre de (1934): «Le 'Démon de midi», *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)* 9: 46-54.

Lagercrantz, Otto (1897): «Griechische etymologie», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen* 34 (N. F. XIV): 382-412.

Laistner, Ludwig (1889) *Das Rätsel der Sphinx : Grundzüge einer Mythengeschichte*, 2 vols, Berlín : Wilhelm Herz.

Lajard, Félix (1837 y 1849): *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident*, París, I (Textband), II (Tafelband).

Lajo Martínez, Xuan Xosé e Iván Huerga Antuña (1989): «"Mil años va que nací...". Consideraciones sobre un cuentu tradicional asturianu», *Lletres Asturianes* 33: 53-68.

Langlois, Janet (1980): «Mary Whales, I believe in you: Myth and Ritual Subdued», en Linda Dégh ed., *Indiana Folklore: A Reader*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 196-224.

Langton, Edouard (1951): *La Démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, París: Payot.

Laoust, Émile (1947): «Des noms berbères de l'ogre et de l'ogresse», *Hespéris* 34, 253-65.

—— (1949): *Contes Berbères du Maroc*, Août: Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines.

Lara Peinado, Federico (1984): *Mitos sumerios y acadios*, Madrid.

—— (1992): *Poema de Gilgamesh*, 2ª ed., Madrid.

Lassner, Jacob (1993) : *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.

Latella, Fortunata (2010): *Gervasio de Tilbury. Otia imperialia. Libro III. Le meraviglie del mondo, a cura de Fortunata Latella*, Roma: Carocci.

Laval, Ramón A. (1916): *Contribución al folklore de Carahue (Chile)*, Madrid: Victoriano Suárez.

Lawson, John Cuthbert (1964) : *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion*, Nueva York: University Books [or. 1910].

Le Loyer, P. (1605): *Discours, et Histories des spectres, visions et apparitions des sprits, anges, demons et ames, se monstrans visibles aux hommes*, París.

Le Roux, F. (1977): «La religión de los celtas», en *Las religiones antiguas*, t. III, Madrid.

Le Vieux Coq (pseud.) (2009): «Más X que Y». En la Red, consultado 5-5-09. URL: http://www.levieuxcoq.org/Mas_X_que_Y.html

Leach, Maria ed. (1950): *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, 2 vols., Nueva York: Funk & Wagnalls Company.

Lecoteux, Claude (1981): «Lamia-holzmuowa-holzfrowe-Lamich», *Euphorion* vol. 75, nº 3: 360-5.

—— (1993): *Les Monstres dans la Pensée médiévale européenne*, Cultures et Civilisations Médiévales X, París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

—— (1999): *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*, tr. Plácido de Prada, Barcelona: José J. de Olañeta (or. 1988).

Lecoteux, Claude & Philippe Marcq (1990) : *Les Esprits et les Morts, Croyances Médiévales*, París: Honoré Champion.

Lee, Debbie (1995a): «Certain monsters of Africa. Poetic voodoo in Keat's *Lamia*», *TLS* 1430: 13.

—— (1995b): «Keats and Lamia (A reply to Suddaby, A.)», *TLS* 4835: 15.

Lefebvre, Gustav (1982): *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, tr. J. M. Serrano Delgado, Akal: Madrid.

Legrand, Émile (1881): *Bibliothèque grecque vulgaire*, París: Maisonneuve.

Leick, Gwendolyn (1991): *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, Londres y Nueva York: Routledge.

Leinweber, David Walter (1994): «Witchcraft and Lamiae in *The Golden Ass*», *Folklore* 105: 77-82.

Lejeune, Michel (1972): Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien,

París: Klincksieck.

,

Leland, Charles Godfrey (1892): *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, Londres: T. Fisher Unwin.

Lenfant, Dominique (1999): «Monsters in Greek Ethnography and Society», en Richard Buxton (ed.): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, pp. 197-214.

Lens Tuero, Jesús (1988): «Historiografía helenística», en J. A. López Férez (ed.), *Historia de la Literatura griega*, 2ª ed., Madrid: Cátedra, pp. 907-948.

Leroi-Gourhan, Andre (1984): *Símbolos, artes y creencias de la Prehistoria*, tr. J.M. Gómez-Tabanera, Madrid: Istmo.

—— (1996): «El problema religioso en la Prehistoria», tr. C. Serna, en Bonnefoy dir. *Diccionario de mitologías. Volumen I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona: Destino, pp. 77-98.

Leskien, August (1919): *Balkanmärchen aus Bulgarien*, Jena.

Lévi, Israël (1914): «Lilit et Lilin», *Revue des Études juives* 68: 15-21.

Levi, P. (1964): «A Kabirion Vase», *Journal of Hellenic Studies* 84: 155-6.

Levi, Primo (1989): *Lilít y otros relatos*, tr. Bernardo Moreno Cerrillo, Barcelona: Península.

Levy, M.A. (1855): «Über die von Layard aufgefundenen chaldäischen Inschriften auf Topgefässen», *Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft* 9: 465-91.

Lévy-Bruhl, Lucien (1985): *Alma primitiva*, tr. Eugenio Trías, Madrid: Sarpe.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (1981), Zürich, Munich.

Leyendas yucatecas (2009): *Leyendas yucatecas*. En la Red, consultado 9-3-2009. URL: http://members.fortunecity.es/dfen82/espaniol/folklore/leyendas.html

Lichty, Erle (1971): «Demons and Population Control», *Expedition* 13: 22-6.

Limón Delgado, Antonio, coord. (1981): *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*, Sevilla: Diputación Provincial.

Lincoln, Bruce (1979): «The Hellhound», *JIES* 7: 273-85.

Lindahl, Carl (2002): «Wandering Jew», en C. Lindahl, John McNamara y John Lidow, *Medieval Folklore. A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Nueva York: Oxford University Press, p. 428.

Lisón Tolosana, Carmelo (1992): *Las brujas en la historia de España*, Madrid: Temas de Hoy.

—— (1998): *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades Fantásticas*, Madrid: Akal.

Llano, Manuel (1998): *La braña*, edición al cuidado de Fernando Gomarín Guirado, Santander: Bedia.

Llinares, María del Mar (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid: Akal.

Llopis, Rafael (1974): *Historia natural de los cuentos de miedo*, Madrid: Júcar.

Lloyd-Jones, Hugh (1967): «Herakles at Eleusis : P. Oxy. 2622 and P.S.I. 1391», *Maia* 19 (1967), 206-29. [Ahora en *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones* (1990), Clarendon Press, Oxford, pp. 167-87].

Lobeck, C. A. (1829): *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis*, Königsberg (= Darmstadt, 1968).

López Férez, J. A. (1988a), ed., *Historia de la literatura griega*, Madrid: Cátedra.

—— (1988b) «Lexicografía», en López Férez 1988a.

López Melero, Raquel (1992): «La serpiente guardiana en la antigua Grecia: mito y realidad», en Jaime Álvarrez Sánchez, Carmen Blázquez Domínguez y Eduardo Carlos González Wagner (eds.): *Héroes, Semidioses y Dáimones. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, pp. 11-31.

Lowe, J. E. (1929): «Magical Hekate», en Ronan 1992: 11-15.

Lozano Manzano, M. (1989): «La recogida de Romances en la zona de Castuera (Badajoz)», en *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX*, Cádiz: Fundación Machado-Univ. de Cádiz, pp. 399-412.

Luck, Georg (1995): *Arcana Mundi*, tr. Elena Gallego Moya y Miguel G. Pérez Molina, Madrid: Gredos [or. 1985].

Luján, Eugenio R. (2008): «El mundo del Más Allá y el destino del alma en la India antigua», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 963-90.

Luri Medrano, Gregorio (2000): «El lenguaje del mito», en *La razón del mito. I Congreso de mitología mediterránea*, Madrid: UNED, pp. 37-49.

Lutero, Martín (1912-1921): *Werke, kritische Gesamtausgabe: Tischreden*, Weimar: Böhlau, v. 5.

Lüthi, Max (1986): *The European Folktale: Form and Nature*, Bloomington: Indiana University Press.

Lutz, Henry Frederick (1919): *Selected Sumerian and Babylonian Texts*, Philadelphia: University Museum.

Lykiardopoulos, Amica (1981): «The Evil Eye: Towards an Exahaustive Study», *Folklore* 92,2: 221-31.

Maas, Paul (1908): reseña de Pradel 1907, *Byzantinische Zeitschrift* 17: 223-6.

Maass, E. (1890): «Studnicka, Franz, Kyrene eine altgriechische Göttin», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 9: 337-84.

—— (1922): «Hekate und ihre Hexen», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 50, 219-31.

MacDonald, Duncan B. (1977): «Ghûl», en *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden: E.J. Brill, pp. 1103-4.

MacDonald, Duncan B. y Charles Pellat (1965): «Ghul», en *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, Leiden: Brill, Londres: Luzac & Co.

Macías Otero, Sara María (2007): «Las ψυχὰς ἐνέρων del fr. 912 Kannicht de Eurípides y la columna VI del Papiro de Derveni», Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos *17: 145 - 61.*

Mahdi, Louise Carus; Steven Foster y Meredith Little eds. (1987); *Betwixt & Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, Illinois: Open Court.

Mainoldi, Carla (1981): «Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 8: 7-41 .

Malaxecheverría, Ignacio (1986): *Bestiario medieval*, Madrid: Siruela.

Malcolm, John (1827): *Sketches of Persia, from the journals of a traveller in the East*, 2 vols., Londres: J. Murray.

Malinowski, Bronislaw (1975): *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia : descripción etnográfica de las relaciones eróticas conyugales y de la vida de familia entre los indígenas de las islas Trobriand (Nueva Guinea británica)*, tr. R. Baeza, Madrid: Morata [or. 1932].

Manterola, Ander (1990): «El ocaso de las lamias en Aulestia (Bizkaia)», *Etniker Bizkaia* 9: 165-8.

Marcos Casquero, Manuel-Antonio (2009): *Lilith. Evolución histórica de un arquetipo femenino*, León: Universidad de León.

Markale, Jean (1975): *La epopeya celta en Irlanda*, tr. Javier Luca de Tena, Madrid: Júcar.

Martín de Braga (1981): *Sermón contra las supersticiones rurales*, ed. bilingüe, traducción y notas de Rosario Jove Clols, Barcelona.

Martín Hernández, Raquel (2008): «El *Lapidario órfico*», en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 365-77.

—— (2010): *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid: Abada.

Martínez García, Óscar y Mercedes Montero Monterio (2015): *Adivinos, magos, brujas, astrólogos. Aspectos populares de las religiones del Mundo Antiguo*, Madrid: SEEC.

Martos Núñez, Eloy y C. Porcar Saravia (1997): «Animales legendarios», en Martos Núñez y de Sousa 1997: 193-223.

Martos Núñez, Eloy y Víctor M. de Sousa Trindade, coordinadores (1997): *La casa encantada. Estudios sobre cuentos, mitos y leyendas de España y Portugal. Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la traducción*, Mérida: Editora Regional de Extremadura.

«Más o menos» (1998): «Más o menos». En la Red, consultado 5-5-09. URL: http://www.webon.biz/masmenos.htm

Mastromarco, Giuseppe (1988): «L'odore del mostro», *Lexis* 2: 209-15.

Mayer, Maximilian (1885): «Lamia», *Archäologische Zeitung* 43: ,119-30.

—— (1891): «Noch einmal Lamia», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 16: 273-312.

Mayor Ferrándiz, Teresa María (2012): «Monstruos femeninos en la mitología griega», *Revista de Claseshistoria* art. 287, pp. 1-47.

Mc Callister, Rick y Silvia Mc Callister-Castillo (1999): *Etruscan Glossary*. En la Red, consultado 5-5-09. URL: http://etruscans1.tripod.com/Language/EtruscanIntro.html

McDonough, Christopher Michael (1997): «Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June», *TAPA* 127: 315-44.

Melero, Antonio (1988): «El drama satírico», en López Férez 1988a: 406-422.

Melton, J. Gordon (1994) : *The Vampire Book : The Encyclopedia of the Undead*, Detroit.

Mendoza, Julia (2008): «Un itinerario hacia el Más Allá. Laminillas órficas de oro y *Jaiminīya Brāhmaṇa* 1. 46-50» en Bernabé y Casadesús (2008), pp. 933-61.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1956): *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2 t.

Menéndez Pidal, Ramón (1976): *Flor nueva de romances viejos*, Madrid: Espasa-Calpe.

Merkelbach (1969): *Untersuchungen zur Odyssee*, Munich.

Meun, Jean de y G. de Lorris (1986): *El libro de la rosa*, trad. de Carlos Alvar, Madrid.

Meyer, Heinz y Rudolph Suntrup eds. (1987): *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, Munich: Fink, 1987 (= Münstersche Mittelalter-Schriften, 56), artículo "40" en cols. 709-23.

Meyer, Kuno (1919): «Ein mittelirisches Lobgedicht auf die Uí Echach von Ulster», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 1919: 89-100.

Meyer, Marvin y Paul Mirecki [eds.] (1995): *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden: Brill.

Mexía, Pedro de (1990): *Silva de varia lección*, ed. A. Castro, Madrid, 2t.

Michelet, J. (1984): *La bruja*, Barcelona.

Miranda, Beatriz (1972): «La sierpe», en *Narraciones hispanoamericanas de tradición oral*, Madrid: Editorial Magisterio Español, pp. 153-7.

«Mitología maya» (1999): « Mitología maya y seres fantásticos». En la Red. Consultado 16-11-1999. URL: http://www.uady.mx/yucatan/mito.htm

Montgomery, James Allan (1913): *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia: Publications of the University of Pennsylvania.

Monzón, Isabel (1994): *Bathory. Acercamiento al mito de la Condesa Sangrienta*, Buenos Aires: Feminaria Editora.

Moorton, Richard F. (1989): «Rites of passage in Aristophanes' *Frogs*», *CJ* 84: 308-24.

Morábito, Fabio (2015): *Cuentos populares mexicanos*, Madrid: Siruela.

Morandi, Alessandro (1991): *Nuovi lineamenti di lingua etrusca*, Roma: erre emme.

Moret, J.-M. (1984): *Oedipe, la sphinx et les Thébains*, Ginebra.

Morris, Desmond (1992): *El mono desnudo*, tr. J. Ferrer Aleu, Barcelona: Plaza & Janés (or. 1967).

Moulinier, Louis (1952): *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle avant J. C.*, París: Klincksieck.

Mouterde, P. René (1930): «Le Glaive de Dardanos: Objects et Inscriptions Magiques de Syrie», *Mélanges de L'Université Saint-Joseph* 15: 53-136.

Mozzani, Éloïse (1995): *Le livre des superstitions*, París: Robert Laffont.

Muñoyerro, José Luis (1972): «Ballet de la Lamia y el pastor», «Ballet de la Lamia y el pastor (Conclusión)», *La Enciclopedia Vasca*, tomo II, pp. 113-25, 263-8, Bilbao: Auñamendi.

Murray, Gilbert. (1962): «La tradición de la literatura griega», en *Grecia clásica y mundo moderno*, Madrid (= *Greek Studies*, Londres, 1946), pp. 95-112.

Myhrman, David W. (1902): «Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu», *Zeitschrift für Assyrologie* 16: 141-0.

Needham, Rodney (1978): *Primordial Characters*, Charlottesville.

Neumann, Erich (1991): *The Great Mother*, tr. Ralph Manheim, 2ª ed. Princeton: Princeton University Press.

Nilsson, Martin P. (1954) *La religion populaire dans la Grèce Antique*, trad. de Frans Durif, París : Plon.

—— (1970): *Historia de la religiosidad griega*, tr. Martín Sánchez Ruipérez, Madrid: Gredos.

Norder, Dan (1999): «Looking at Bloody Mary. Mary Worth and Other Variants of a Modern Legend». En la Red. Consultado 7-3-00. URL: http://www.mythologyweb.com/bloodymary.htmlhttp://www.werewolves.com/bloodymary.html .http://www.html y http://www.werewolves.com/bloodymary.html .

Nougayrol, J. (1977): «La religión babilónica», en *Las religiones antiguas*, vol. I, Madrid.

O'Connor, Anne (1991): *Child Murderess and Dead Child Traditions*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

O'Flaherty, Wendy Doniger (1976): *Hindu myths. A sourcebook translated from the Sanskrit*, Harmondsworth.

—— (1980): *Women, androgynes, and other mythical beasts*, Chicago: Chicago University Press.

Obbink, Dirk (2013): «Poetry and the Mysteries», en Faraone & Obbink 2013: 171-84.

Ocampo López, Javier (1996): *Leyendas populares colombianas*, Bogotá: Plaza y Janés.

Oliphant, Samuel Grant (1913): «The Story of the Strix: Ancient», *Transactions of the American Philological Association* 44: 133-49.

—— (1914): «The Story of the Strix: Isidorus and the Glossographers», *TAPhA* 45: 49-63.

Olson, Douglas (1998): *Aristophanes. Peace*, Oxford: Clarendon Press.

Onians, Richard Broxton (1994): *The Origins of European thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press [or. 1951].

Opie, Iona y Moira Tatem (1992): *A Dictionary of Superstitions*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

O'Rahilly, Cecile (1976): *Táin Bó Cúailnge Recension I.* Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies.

Ortega, J. (1993): «Contribucion al estudio de la distorsion del tiempo en el mundo de Ultratumba», *Verdolay (Revista del Museo Arqueológico de Murcia)* 5: 25ss.

Otto, Rudolf (1980): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, tr. Fernando Vela, Madrid: Alianza.

Ozaeta Gálvez, María Antonia (1989): *Heráclito: Alegorías de Homero. Antonino Liberal: Metamorfosis*, introd. Esteban Calderón Dorda, tr. y notas de M. A. Ozaeta Gálvez, Madrid: Gredos.

Padel, Ruth (1993): «Women: Model for Possesion by Greek Daemons», en Cameron y Kuhl 1993: 3-19.

—— (1994): *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press.

Padwick, Constance E. (1925): «Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 3: 421-46.

Page, D. L. (1973): «Stesichorus: the Geryoneis», *JHS* 93: 136-154.

Paglia, Camille (1990): *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New Haven: Yale University Press.

Pallottino, Massimo (1968): *Etruscologia*, Milán: Hoepli.

Panero, Leopoldo María (1976): *En lugar del hijo*, Barcelona: Tusquets.

Parke, H.W. (1988): *Sibyls and Sibylline Prophecy on Classical Antiquity*. Routledge.

Parker, R. (1983): *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.: Oxford University Press.

Parkinson, R. (1907): *Dressing Jahre in der Südsee*, Stuttgart.

Parry, Jonathan P. (1994): *Death in Banaras (The Lewis Henry Morgan lectures 1988)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Patai, Raphael (1981) *Gates to the Old City: A book of Jewish legends*. Detroit: Wayne State University Press.

—— (1990): *The Hebrew Goddess*, 3ª ed., Detroit: Wayne State University Press.

Patera, Maria (2007): «Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec», *Revue de Études Byzantines* 64-65 (2006–2007) 311–327.

—— (2010): «Exorcismes et phylactères byzantins: écrire, énoncer les noms du démon», *Cahiers «Mondes Anciens»* 1: 2-11.

—— (2015): *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden & Boston: Brill.

Payne Knight, R. (1980): *El culto a Príapo y sus relaciones con la teología mística de los antiguos, seguido de un ensayo sobre el culto de los poderes generadores durante la Edad Media*, Madrid.

Pechstein, Nikolaos (1998): *Euripides Satyrographos. Ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart y Leipzig: Teubner.

Pedraza, Pilar (1991): *La bella, enigma y pesadilla*, Barcelona: Tusquets.

—— (2014): *Brujas, sapos y aquelarres*, Madrid: Valdemar.

Pedrosa, José Manuel (1993): «*El conjuro de la rosa*: poesía, magia y medicina popular en España y América», *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 45: 127-42.

—— (1997) ed. : *La punta del arco iris (Leyendas y tradiciones de Alcalá de Henares y alrededores)*, Alcalá de Heneras: ed. del autor.

—— (2002a) ed.: *El libro de las sirenas*, Almería: Ayto. de Roquetas de Mar.

—— (2002b): «Las sirenas, o la inmortalidad de un mito (una visión comparatista)», en Pedrosa 2002a: 29-99.

—— (2007): «El mito de Don Juan y el cuento tradicional de El cadáver ofendido (ATU 470A)», *Hecho Teatral* 7: 63-90.

Pedroso, Consiglieri (1988) : *Contribuiçoes para una mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, Lisboa : Publicaçoes Dom Quixote.

Peek, W. (1955): *Griechische Vers-Inschriften*, Berlín: Akademie-Verlag.

Pellizer, Ezio (1982): *Favole d'identità, Favole di paura*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

—— (1998): «Lamia e Baubò. Figure di spauracchi femminili nella Grecia antica»,. En la Red. Consultado 28-3-09. URL: http://www2.units.it/~grmito/saggi/spauracchi.html [hay versión en francés del mismo artículo en el volumen *Faire peur et éduquer*, Grenoble 1998 (Monde Alpin et Rhodanien), publicado por el CARE, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie].

Penrose, Valentine (1987): *La Condesa sangrienta*, Madrid: Siruela.

Peradotto, J. (1973): *Classical Mythology. An annotated bibliographical survey*, Nueva York.

Perea Yébens, Sabino (2000): *El sello de Dios (Σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid: Signifer.

Perdrizet, Paul (1922): *Negotium perambulans in tenebris. Études de Démonologie Gréco-Orientale*: Librairie Istra.

Perea Yébenes, Sabino (2000): «Gorgo, Perseo, y la conquista mítica del Mediterráneo occidental», en Sabino Perea Yébenes, *Mitos griegos e historiografía antigua*, Sevilla: Padilla Libros, pp. 21-65.

—— (2002): «Las *striges*: mujeres-pájaro, lujuriosas, devoradoras», en Sabino Perea Yébenes, *El sello de Dios (2): Ceremonias de la Muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid: Signifer Libros, pp. 233-76.

Pereira, Filomena Maria (1998): *Lilith: the Edge of Forever (Women in History, v. 18)*, Las Colinas: Ide House.

Pérez, Antonio (2000): «Ovarios, gemelos y mezquindades: sobre ediciones de mitos y literatura». En la Red. Consultado 4-3-09. URL: http://www.eurosur.org/TIPI/yanomit.htm.

Perez, Domino Renee (2008): *There Was o Woman. La Llorona from Folklore to Popular Culture*, Austin: University of Texas Press.

Perles, Felix (1915): «Noch einmal Labartu im Alten Testament», *Orientalistische Literaturzeitung* 18, 179-80.

Pfister, F. (1930): «Literaturbericht über Aberglaube, Magie und okkulte Wissenschaften», *Jahresberichte über die Fortschritte der Altertumswissenschaft*, Supp. CCXXIX: 302-47

Pilcher, E. J. (1910): «A Hebrew Amulet», *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 32: 125-6.

Piñero, Antonio (1987): «El Testamento de Salomón», en A. Díez Macho ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, tomo V, pp. 323-87.

Piñero Ramírez, Pedro M. y Virtudes Atero Burgos (1989): «El romancero andaluz: a la búsqueda de sus rasgos diferenciales», en *El romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX*, Cádiz: Fundación Machado y Universidad de Cádiz, pp. 463-77.

Pizarnik, Alejandra (1971): *La Condesa sangrienta*, Buenos Aires: Aquarius.

Planchas Gallarte, Soraya (2015): «Los fantasmas en *Ranas* de Aristófanes», *Littera Aperta* 2: 5-23, texto en la Red (http://www.uco.es/litteraaperta/index.php/litteraaperta/article/view/17)

Plath, Oreste (1979): *Folklore chileno*, Santiago de Chile: Nascimento.

—— (1994): *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago de Chile: Grijalbo.

Poe, Edgar Allan (1973): *Ensayos y críticas*. Intr. Julio Cortázar. Alianza Editorial. Madrid, 1973.

Poliziano, A. (1984): *Estancias. Orfeo*, trad. de F. Fernández Murga, Madrid.

Pradel, Fritz (1907) : *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters* (Religiongeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, III, 3), Giessen: Alfred Töpelmann.

Pradel, Ruth (1983): «Women: Model for Possession by Greek Daemons», en Cameron y Kuhrt 1983: 3-19.

Preisendanz, Karl & Albert Henrichs (edd.) (1973-4): *Papyri Graecae Magicae: die Griechischen Zauberpapyri*, (2nd ed.), 2 vols., Stuttgart: Teubner.

Preller-Robert (1864): *Griechische Mythologie*, 4ª ed., Berlín, (= Berlín, 1964).

Propp, Vladimir (1992): *Morfología del cuento*, 4ª ed., Madrid: Fundamentos.

—— (1987): *Las raíces históricas del cuento*, 5ª ed., Madrid: Fundamentos.

Propp, Vladimir y Claude Lévi-Strauss (1982): *Polémica Propp-Lévi-Strauss*, Madrid: Fundamentos.

Puech, Henri-Charles (1933) : «ΜΟΡΜΩΤΟΣ. A propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie», *Revue des Études Grecques* 46: 311-33.

Quignard, Pascal (2006): *El sexo y el espanto*, tr. Ana Becciú, Barcelona: Minúscula.

Rabinowitz, Jacob (1998): *The Rotting Goddess. The Origin of the Witch in Classical Antiquity*, Nueva York: Autonomedia.

R.A.E. (1992): *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª ed. Madrid.

Rappoport, Angelo S. (1995) : *Ancient Israel*, Londres: Senate, 2t.

Raudales, Zonia (1972): «Algunas leyendas y tradiciones de Comayaguela», en *Narraciones hispanoamericanas de tradición oral. Antología*, Madrid: Editorial Magisterio Español, pp. 208-22.

RE = Pauly, Wisowa et alii (1893-1970): *Realencyclopädie der classichen Altertumwissenschaft*, Stuttgart.

Rees, Brinley (1998): «Celtas insulares. Los mitos y los relatos», en Bonnefoy 1998: 114-9

Reho-Bumbalova, Maria (1983): «Un vaso inedito del pittore di Theseus», *Bulletin Antieke Beschaving* 58: 53-60.

Reitzenstein, Richard (1894): «Zu den Pausanias-Scholien», *Hermes* 29: 231-39.

—— (1904): *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristilichen Literatur*, Leipzig: B.G. Teubner.

—— (1914): *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften phil-hist.

Riegler, Richard (1981): «Lo zoomorfismo nelle tradizioni populari», *Quaderni di Semantica* 2: 305-324 .

Rigoli, Aurelio (1979): « Antonio Abad, San» en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid: Rialp.

Rivera Dorado, Miguel (1995): *Laberintos de la Antigüedad*, Madrid: Alianza.

Robbins, Rossell Hope (1988): *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid: Debate-Círculo.

Roberts, Edward A. y Barbara Pastor (1996): *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid: Alianza.

Rodd, Rennell (1892): *The Customs and Lore of Modern Greece*, Londres: David Stott.

Rodríguez Adrados, Francisco (1978): «Propuestas para una nueva edición e interpretación de Estesícoro», *Emerita* 46: 251-99.

—— (1988): «Lírica arcaica coral», en López Férez 1988a: 168-5.

—— (1991): *Aristófanes: Los Acarnienses. Los Caballeros. Las Tesmoforias. La Asamblea de las Mujeres,* Madrid: Cátedra.

Rodríguez López, Jesús (1910): *Supersticiones de Galicia*, 2ª ed., Madrid: Imprenta de Ricardo Rojas [= Valladolid: Maxtor, 2001].

Rodríguez Pastor, Juan (1987): «Las supersticiones (su estado actual en Valdecaballeros)», *Revista de estudios extremeños* vol. 54 nº1: 759-80.

Rogers, Liam (1997): «The Enchanted Crossroads»,. En la Red. Consultado 28-3-09. URL: http://www.whitedragon.org.uk/articles/crossroad.htm.

Rohde, Erwin (1898): *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2ª ed., Friburgo y Leipzig.

Róheim, Géza (1919): *Spiegelzauber*, Leipzig y Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

—— (1924): «Totemism and the Fight with the Dragon», *International Journal of Psychoanalysis* 5: 407-8.

—— (1932): «Psychoanalysis of Primitive Cultural Types», *International Journal of Psychoanalysis* 13: 2-224.

—— (1969): *The Gates of Dream* , Nueva York: International University Press.

—— (1974a): «Aphrodite, ou la femme au pénis», en *La Panique des Dieux et autres essais*, ed. Werner Muensterberger, Paris: Payot, pp. 231-72.

—— (1974b): *The Riddle of the Sphinx or Humans Origins* (tr. de *Das Rätsel der Sphinx, oder Die Menshwerdung*), tr. R. Money-Kyrle, Nueva York: Harper & Row.

—— (1982): *Magia y esquizofrenia*, tr. G. Steenks, Barcelona: Paidós.

—— (1992): *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, ed. e intr. Alan Dundes, Princeton: Princeton University Press.

Ronan, Stephen. (ed.) (1992): *The Goddess Hekate* (Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy, vol. 1), Hastings: Chthonios Books.

Roque Alonso, María Angels (1988): «Cigüeña y lechuza: símbolos de vida y muerte», en Luis Díaz (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona: Anthropos, pp. 149-66.

Roscher, Wilhelm Heinrich (1884-1937): *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig.

—— (1900): *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*, Leipzig: Teubner. [Traducción inglesa en Hillman 2000: 96-160.]

Rose, Herbert Jennings (1922): «*Asinus in tegulis*», *Folklore* 33: 34-56.

—— (1970): *Mitología griega*, Barcelona (trad. de *A Handbook of Greek Mythology Including Its Extension to Rome*, Londres, 1928).

Roso de Luna, Mario (1917): *De gentes del otro mundo*, Madrid.

Roulin, Gilles (1996): *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, OBO 147, Freiburg: Universitätsverlag.

Rouse, W. H. D. (1899): «Folklore from the Southern Sporades», *The Folk-Lore Journal* 10: 150-85.

Roux, Jean Paul (1966): *Faune et Flore sacrées dans les Sociétes Altaïques*, Paris: Maisonneuve et Larose.

—— (1990): *La sangre : mitos, símbolos y realidades*, Barcelona: Península.

Rubio Fernaz, Santiago (1997): *Higino: Fábulas*, Madrid: Ediciones Clásicas.

Ruiz de Elvira, Antonio (1964-5), «Bibliografía», en *Anales de la Universidad de Murcia*, XXIII, 172 ss.

Russell, Jeffrey Burton (1995a): *El Diablo. Percepciones del mal de la antigüedad al Cristianismo primitivo*, tr. Rufo G. Salcedo, Barcelona: Laertes. [Or. Cornell University, 1977]

—— (1995b): *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, tr. Rufo G. Salcedo, Barcelona: Laertes. [Or. Cornell University, 1984]

—— (1998): *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, tr. Bernardo Moreno, Barcelona: Paidós Ibérica. [Or. Nueva York: Thames & Hudson Inc., 1980.]

Rutherford, William G. (1905): *A chapter in the history of annotation being Scholia Aristophanica III*, Londres (=Nueva York, 1987).

Rybakova, Maria (2004): *The Child-Snatching Demons of Antiquity: Narrative Traditions, Psychology and* Nachleben*,* tesis doctoral, Universidad de Yale.

Sagaseta de Ilurdoz, Alicia Alonso (1988): *El espacio funerario en las culturas andinas. Un estudio arqueológico y etnohistórico* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense.

Sabiduría popular (1996): *Sabiduría popular: frases y oraciones de Porcuna (Jaén)*. En la Red, consultado 5-5-09. URL: http://personales.ya.com/deporcuna/sabiduria/frases/e.htm

Salillas, Rafael (1896): *El delincuente español. El lenguaje : (estudio filológico, psicológico y sociológico): con dos vocabularios jergales*, Madrid: Librería de Victoriano Suárez. (En la Red. Consultado 28-3-09. URL: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=002776).

Salles, Catherine (1983): *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Madrid: Juan Granica (or. 1982).

Sánchez Dragó, Fernando (1982): *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*, Barcelona: Argos Vergara, 2t.

Sánchez Lizarralde, Ramón (1994): *Cuentos populares albaneses*, Madrid: Miraguano.

Santander ayer y hoy. Vocabulario y argot de un santanderino (2000). En la Red. Consultado 3/3/09. URL: http://usuarios.lycos.es/asutil/webg.html

Santos Otero, Aurelio de (1988): *Los Evangelios Apócrifos*, edición crítica y bilingüe, Madrid: BAC, sexta edición.

Sassoon, David S. (1910): «Another note on 'A Hebrew Amulet'», *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 32: 234-6.

Satrústegui, José María (1999): «Lamias y sirenas a través de la simbología», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 74: 497-520.

Sau, Victoria (1979): «Eva y Lilith. Las raíces míticas de la opresión de la mujer», *El Viejo Topo* 28, 1: 39-43.

Scharf, Riwkah (1962): «La figura de Satanás en el Antiguo Testamento», en C. G. Jung, *Simbología del espíritu*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 112-225.

Schauenburg, Konrad (1960): «Herakles und Omphale», *Rheinische Museum* n.f. 103: 57-76.

Scheffler, Lilian (1991): *Cuentos y leyendas de México*, México: Panorama.

Schermann, Theodor (1909): *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete. Ihre Überlieferung*, Borna-Leipzig: Robert Noske.

Schilling, Robert (1997a): «Lares», en Bonnefoy 1997: 325-7.

—— (1997b): «Manes», en Bonnefoy 1997: 327-9.

Schlerath, Bernfried (1954): «Der Hund bei den Indogermanen», *Paideuma* 6: 25-40.

Schmidt, Bernhard (1871): *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig: Teubner.

—— (1877): *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig: Teubner.

Scholem, Gerschom (1972) : "Lilith", en *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén: Keter Publishing House, pp. 245-9.

Schröder, S. (1990): *Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis*, Stuttgart.

Schwab (1889-90): «Coupes a inscriptions magiques», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*: 583-95

Schwartz, Howard (1989): *Lillith's Cave: Jewish Tales of the Supernatural*, Oxford: Oxford University Press.

Schwartz, Martin (1998): «*Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharanges, and ..."Semanglof"», *Bulletin of the Asia Institute* 10.

Schwenn, F., (1924): *RE* XIII *s.v.* Lamia.

Scobie, Alexander (1975): «Ass-Men in Middle, Central and Far Eastern Folktales», *Fabula* 16: 317-23.

—— (1977): «Some Folktales in Graeco-Roman and Far Eastern Sources», *Philologus* 121: 1-23.

—— (1978): «Strigiform Witches in Roman and Other Cultures», *Fabula* 17: 275-7.

—— (1983): *Apuleius and Folklore*, London: The Folklore Society.

Scurlock, Jo Ann (1991): «Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia», *Incognita* 2: 135-83.

Sebastián Yarza, Florencio I. (1988): *Diccionario griego español*, Barcelona: Sopena.

Seco, Manuel, Olimpia Andrés y Gabino Ramos (1999): *Diccionario del español actual*, Madrid: Aguilar.

Segura Munguía, Santiago (1998): «Las Lamias en la mitología greco-latina», en *Studia Philologica In Honorem Alfonso Irigoien*, eds. I. Turrez, A. Arejita y C. Isasi, Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 321-29.

Seidensticker, Bernd (1989): *Satyrspiel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Seligmann, Siegfried (1910): *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Aberglaubens aller Zeiten und* Völker, Berlín, 2 vols.

Seltman, C. T. (1920): «Two Head of Negresses», *American Journal of Archaeology* 24: 14-26.

Serrano Delgado, José Miguel (1993): *Textos para la historia antigua de Egipto*, Madrid: Cátedra.

Siebers, Tobin (1983): *El espejo de Medusa*, tr. Lorenzo Aldrete Bernal, México: FCE.

Siruela, Jacobo (1992): *Vampiros*, Madrid: Siruela.

Sittl, Carl (1890) : *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig: Teubner.

Slater, Philip E. (1992) : *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family*. Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey [or. 1968].

Smith, Clark Ashton (2003) : *Averoigne. Los mundos perdidos I*, Madrid: PulpEdiciones.

Smith, K.F. (1937): «Hekate's Suppers», en Ronan 1992: 57-63.

Smith, J. Z. (1978): «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II 16. 1: 425-39.

Smith, William (1870): *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Londres: C. Little, and J. Brown. En la Red. Consultado 24-3-09. URL: http://www.ancientlibrary.com/smith-dgra/index.html

Snell, Bruno (1963): «Der Anfang von Euripides' *Busiris*», *Hermes* 91: 495.

Snowden, Frank M. (1948): «The Negro in Ancient Greece», *American Anthropologist* 50: 31-44.

Soden, Wolfram von (1963): *Archiv für Orientforschung. International Zeitschrift für die Wissenschaft vom Vorderen Orient* 20: 148.

Solmsen, Friedrich (1897): «Vermischte Beiträge zur griechischen Etymologie und Grammatik», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanische Sprachen* 34 (N. F. XIV): 536-59.

Sommerstein, Alan H. (1981): *The Comedies of Aristophanes Vol. 2. Knights*, Warminster: Aris & Phillips.

—— (1990): *The Comedies of Aristophanes Vol. 5. Peace*, Warminster: Aris & Phillips.

—— (1992): *The Comedies of Aristophanes Vol. 1. Acharnians*, Warminster: Aris & Phillips.

—— (1996): *Aristophanes Frogs*, Warminster: Warminster: Aris & Phillips.

—— (2009): *Talking about Laughter and other studies in Greek Comedy*, Oxford: Oxford University Press.

Sophocles, Evangelinus Apostolides (1887): *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods: From B. C. 146 to A. D. 1100*, Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co.

Sordo Sotres, Ramón (1991): *Mitología de Asturias y Cantabria entre los ríos Sella y Nansa*, Gijón: El Jogueru.

—— (1995): *Mitos de la naturaleza en Asturias y Cantabria*, Gijón: El Jogueru.

Sorlin, Irène (1991): «Striges et Géloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition». *Travaux et mémoires* 11: 411–34.

Soto Rivera, Rubén (1997): *Arcesilao, filósofo kairológico*, Bayamón: edición del autor.

—— (1999a): *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*, Humacao: Universidad de Puerto Rico.

—— (1999b): *De Parménides a Demonacte. Hilos de una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía*, Puerto Rico.

Spiro, Friedrich (1894): «Pausanias-Scholien», *Hermes* 29: 143-9.

Spyridakis, G. K. (1940): «Ο αριθμός εβδομήκοντα δύο», en *Ἀφιέρωμα εἰς Κ. Ἰ. Ἄμαντον,* Atenas, pp. 409-18.

Stanitsas, S. y G. Núñez (1993): *Griego moderno. Método intensivo y autodidáctico*, 2ª ed., Madrid: Ediciones Clásicas.

Stannish, Steven Michael y Christine M. Doran (2013): «Magic and Vampirism in Philostratus' Life of Apollonius of Tyana and Bram Stoker's Dracula», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 2: 113-138.

Steffen, Victor (1971a): «Euripides' *Skiron* und der Prolog der Lamia», *Eos* 59: 25-33.

—— (1971b): «The satyr-dramas of Euripides», *Eos* 59: 203-26 [recogido en Seidensticker 1989: 188-221].

Stewart, Charles (1991): *Demons and the Devil : moral imagination in modern Greek culture*, Princeton: Princeton University Press.

Stokes, Whitley (1859): «Irish Glosses, edited by a Member of the Council, from a Manuscript in the Library of Trinity College, Dublin», *Transactions of the Philological Society* 1859: 168-215.

—— (1899): «O'Mulconry's Glossary», *Archiv für Celtische Lexikographie* 1: 232-323, 473-481.

Stokes, Whitley y John Strachan (1901): *Thesaurus Palaeohibernicus*, 2 vol., Dublín: Dublin Institute for Advance Studies. (1987 reimp.).

Stoll, J. (???): «Lamia», en Roscher, W.G. (1884-1937): *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig.

Stramaglia, Antonio (1999): *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasma nel mondo greco-latino*, Bari: Levante Editori.

—— (2000): «Empusa e Menippo», en Stramaglia ed., *Ἔρως. Antiche trame greche d'amore*, Bari: Levante Editori, pp. 155-66.

Suddaby, Arthur (1995): «Keats and *Lamia*», *TLS* 4831: 17.

Süss, Wilhelm (1910): *Ethos: Studien zur älterer griechische Rhetorik*, Leipzig: Teubner.

Szegvári, Zoltán (2014): «Le *Supplementum Graecum 116* de la Bibliothèque Nationale de Vienne: un rouleau byzantin d'exorcisme», en Juhász, Erika (ed.), *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia*, Budapest: Eötvös-József-Collehium, pp. 207-52.

Taboada Chivite, Xesús (1975): «La encrucijada en el folklore de Galicia», *Boletín Auriense* 5: 101-21.

Taillardat, Jean (1964): «Deus exemples de jeu verbal chez Aristophane. I. *Assemblée des Femmes*, v. 76-81. II. *Paix*, v. 1232-1234», *Revue de Philologie*38: 38-44.

Tambornino: «Gello», en la *RE*.

Taverdet, Gérard (1987): «Les croque-mitaines aquatiques en Bourgogne», en *Mythologie Francasie* 147-148-149, *Sites, rites et mythes. Primer colloque international de Mythologie. Actes*, pp. 9-10.

Teixidor, Javier (1984): «Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III: Phoenician Inscriptions Including Inscriptions in the Mixed Dialect of Arslan Tash by J. C. J. Gibson», *Journal of Biblical Literature* 103: 453-5.

Tejada Vizuete, Francisco y otros (1986): *El Folklore de Orellana. Danzas, canciones, música, trajes típicos, costumbres*, Orellana la Vieja: Fundación Santa María.

Thiele, Georg (1918): «Zur Lybischen Fabel», *Philologus* 75: 227-31.

Thompson, D'Arcy W. (1947): *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford.

Thompson. Robert Campbell (1906): «The Folklore of Mossul», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 28: 76-86.

Thompson, Stith (1972): *El cuento folklórico*, Caracas.

— (1959): *Motif-Index of Folk Literature*, Indiana University, Bloomington.

Thorne, Tony (1997): *Countess Dracula. The life and times of the Blood Countess, Elisabeth Bathory*. Londres: Bloomsbury.

Ting, Nai-tung (1966): «The Holy Man and the Snake-Woman: A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature», *Fabula* 8: 145-91.

Tolkien, J. R. R. (1975): «On Fairy-Stories», en *Tree and Leaf. Smith of Wootton Major. The Homecoming of Beorhtnoth*, Londres: Unwin.

— (1983): «The Istari», en *Unfinished Tales*, Londres: Unwin, pp. 388-402.

— (2001): *El señor de los Anillos*, tr. Lluis Domènech y Matilde Horne, Barcelona: Círculo de Lectores.

Tomás de Cantimpré (1974), *De natura rerum (lib. IV-XII). Tacuinum Sanitatis.* Ed. facsímil, estudio preliminar, transcripción y traducciones castellana e inglesa, dirigidas por el Dr. Luis García Ballester, Granada, 2 t.

Tomberg, Karl-Heinz (1968): Die Kaine historia des Ptolemaios Chennos: eine literaturhistorische und quellenkritische Untersuchung, Bonn : Habelt.

Tonietti, M.V. (1978): «Un incantesimo sumerico contra la Lamastu», *Orientalia. Commentari periodici Pontificii Instituti Biblici* 48: 301-23, Roma.

Topsell, Edward (1607) : *The Historie of the Fovre-footed Beastes*, Londres: William Iaggard.

Torczyner, H. (1947): «A Hebrew incantation against night-demons from biblical times», *Journal of Near Eastern Studies* 6: 18-29.

Torijano, Pablo (2002): *Solomon the Esoteric King: from King to Magus. Development of a trafition*, Leiden – Boston – Colonia: Brill.

Torquemada, Antonio de (1982): *Jardín de flores curiosas*, ed,. Giovanni Allegra, Madrid: Castalia.

Tosi, R. (1993): *Dizionario delle sentence latine e greche*, Milán.

Towrie, Sigurd (2008): «The Wild Hunt». En la Red. Consultado 11-4-09. URL: http://www.orkneyjar.com/tradition/hunt.htm

Trías, Eugenio (1988): *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona.

Tucker, Elizabeth (2005): «Ghosts in Mirrors: Reflections of the Self», *Journal of American Folklore* vol. 118 nº 468: 186-3.

Tümpel: «Mormo», en Roscher.

Turner, Victor (1968): «Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage», en Mahdi, Foster y Little 1987: 3-19.

—— (1980): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, tr. Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, Madrid: Siglo XXI [or. 1967].

Tylor, Edward Burnett (1977): *Cultura primitiva. I. Los orígenes de la cultura*, tr. M. Suárez, Madrid: Ayuso [or. 1871].

—— (1981): *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*, , tr. M. Suárez, Madrid: Ayuso [or. 1871].

Ullmann, S. (1992): *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid.

Ungnad, Arthur (1925): «Labartu oder Lamaštu?», *ZA* 36: 108.

Urbano, Manuel (1999): *Sal gorda. Cantares picantes del folklore español*, Madrid: Hiperión.

Ussher, R.G. (1966): «Aristophanes, *Ecclesiazusae* 76-81», *Hermes* 94: 376-7.

Utrilla Miranda (1978): «Nuevas leyendas sobre lamias de algunos yacimientos prehistóricos de la Vezaina navarra», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* X, 28 (1978): 5-11.

Van Buren, E.D. (1937): «A further note on the terra-cotta relief», *Archiv für Orientforschung* 11: 354-7.

Van Windekens, A. J. (1986): *Dictionnaire Étymologique complémentaire de la langue Grecque*, Leuven: Peeters.

van Gennep, Arnold (1923): «Le culte populaire de S. Antoine en Savoie», en *Actes et Mémoires du Congrès d'Histoire des Religions* II, París, pp. 136-65.

—— (1986): *Los ritos de paso*, Madrid*:* Taurus [or. 1909].

van Oppenraay, Aafke M.I. ed. (1992): *Aristoteles: De animalibus: Michael Scot's Arabic-Latin translation*, Leiden: Brill, (Aristoteles Semitico-Latinus; 5).

—— (1999): «Michael Scot's Arabic-Latin Translation of Aristotle's Books on Animals. Some remarks concerning the relation between the translation and its Arabic and Greek sources», en C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens eds., *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, p. 31-43.

Vaqueiro Foxo, Vítor (2004): *Galicia Mágica*, Vigo: Galaxia.

Vargas Llosa, Maria (1993): *Lituma en los Andes*, Barcelona: Planeta.

Vàrvaro, Alberto (1994): *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folcloriche e letteratura nel medioevo: Walter Map*, Bolonia: Il Mulino.

Vassiliev, A. A. (1893): *Anecdota Graeco-Byzantina, pars prior*, Moscú: Universitas Caesareae.

Vázquez Hoys, Ana María (1992): «La serpiente en la antigüedad: ¿genio o demonio?», en J. Alvar – C. Blánquez – C.G. Wagner (eds.): *Héroes, Semidioses y Dáimones. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, pp. 81-134.

—— (1993a): «La serpiente en las monedas. Transmisión iconográfica de una antigua creencia», *ETF (hist)* 6: 59-98.

—— (1993b): «Perduración y cambio de significado de la serpiente en las monedas antiguas», en J. Alvar – C. Blánquez – C.G. Wagner (eds.): *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo encuentro de ARYS. Jarandilla de la Vera, Diciembre 1990*, Madrid, pp. 161-71.

—— (1995): *Diana en la religiosidad hispanorromana. I (Las fuentes. Las diferentes diosas)*, Madrid: UNED.

Vázquez Hoys, A.M. y Hoyo Calleja, J. del (1990): «La Gorgona y su triple poder mágico: aproximación a la magia, la brujería y la superstición II», *ETF (hist)* 3: 117-81.

Vélez Vélez, Luis Fernando (1982): *Relatos tradicionales de la cultura Catía*, Medellín: Universidad de Antioquia.

Verdejo Manchado, Javier (2011): «La comicidad de lo obsceno en los fragmentos de Sofrón», *Habis* 42: 45-63.

Vermeule, Emily (1977): «Herakles bringt a Tribute», en *Festschrift F. Brommer*, pp. 296-7.

—— (1979): *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley: University of California Press.

Vernant, Jean-Pierre (1954): «Lo puro y lo impuro», en Vernant 1994: 103-.

—— (1996) : *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona : Gedisa. [or. 1985].

—— (1994): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, 3ª ed., Madrid.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, P. (1989): *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid.

Vian, Francis (1977): «La religión griega en la época arcaica y clásica», en Henri-Charles Puech, *Historia de las religiones. Volumen 2. Las religiones antiguas. II*, Madrid: Siglo XXI, pp. 238-347.

Villar, Francisco (1983): *Ergatividad, acusatividad y género en la familia lingüística indoeuropea*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

Vloten, G. van (1893): «Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 7: 169-87.

Vogliano, A. (1943): «Erinna Alakata I B, v. 25 sgg. (Diehl²)», *Athenaeum* 21: 32-7.

von Franz, Marie- Louise (1975): *Interpretation of Fairy Tales*, Nueva York: Spring Publications.

Von Rudloff, Robert (1996): comunicación personal al autor por correo electrónico.

—— (1997): comunicación personal al autor por correo electrónico.

—— (1999): *Hekate in Early Greek Religion*, Victoria: Horned Owl Publishing.

Vyncke, F. (1970): «La religión de los baltos», en *Las religiones antiguas*, Madrid: Siglo XXI, t. III, pp. 31-65.

Wachsmut, Curt (1864): *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn: Max Cohen (= Atenas: Dion. Karavias, 1982).

Wagner, C. (1989): «El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica», *Anejos de Gerión*, II, págs. 83-97.

Wagner, Wilhelm (1874): *Carmina Graeca Medii Aevi*, Leipzig: Teubner.

Waite, Arthur Edward (1996): *The Holy Kabbalah*, Guernsey: Oracle (or. 1924).

Warner, Marina (1988): *No Go the Bogeyman. Scaring, Lulling, and Making Mock*, Londres: Chatto & Windus.

Waser, Otto (1905): «Empusa», *RE* 10, col. 2542-5.

Webster, W. (1879): *Basque legends*, Londres.

Weicker, Georg (1902): *Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst*, Leipzig: Teubner.

Weiss, Andrea (1993): *Vampires and Violets: Lesbians in Film*, Nueva York: Penguin Books.

Weitlaner, Roberto J. (1981): *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Wells, Redman Lucas (1999): «Do you believe in Mary Worth». En la Red. Consultado el 7-3-02. URL: http://www.ulrc.com.au/HTML/report.asp?CaseFile=ULRR0022&Page=1&View=Request y siguientes.

West, David R. (1991) : «Gello and Lamia: two Hellenic daemons of Semitic origin», *Ugarit–Forschungen* 23: 351-68.

—— (1995): *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin: especially in relation to the Mythology of Goddesses and Daemons in the Semitic World*, Kevelaer: Butzon und Bercker.

West. M. L. (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press.

Widdowson, John D. A. (1977): *If You Don't Be Good: Verbal Social Control in Newfoundland*, St. John's: Institute for Social & Economic Research.

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von (1875): *Analecta Euripidea*, Berlín (= Hildesheim, 1963).

—— (1893): *De tragicorum graecorum fragmentis commentatio*, en *Kleine Schriften*, Berlín.

—— (1894): «Pausanias-Scholien», *Hermes* 29: 240-8.

—— (1925): «Lesefrüchte», *Hermes* 60, 197: 303 ss.

—— (1959): *Der Glaube der Hellenen*, 3ª ed., Darmstadt.

Wilhelm, Gernot (1979): «Ein neues Lamastu-Amulett», *Zeitschrift für Assyrologie* 69: 34-40.

Wilson, N. G. (1967): «A chapter in the history of scholia», *CQ* 61, págs. 244-256.

—— (1994): *Filólogos bizantinos*, Madrid.

Winkler, Hans Alexander (1931): *Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Berzwingung einer Kindbettdämonin surch einen heiligen Helden*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Winkler, John J. (1982): «Akko», *CP* 77: 137-8.

Wissowa G., W. Kroll y K. Mittelhaus (1893-*): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Munich, 34 t. en 68 vol., + 15 vol. de supplementos.

Wójcik-Owczarek, Katarzyna (2010): «A Few Words on the Sisinnios-type of Gello story», *Scripta Classica* 7: 73-83.

—— (2015): *Demony Kobiece W Literaturze Bizantyńskiej*, Katowize: Universidad de Silesia.

Worrell, William Hoyt (1909): «Studien zum abessinischen Zauberwesen», *Zeitschrift für Assyrologie* 23: 149-83.

Wu, Harmony H. (1998): «Review for *Vampires and Violets: Lesbians in Film* by Andrea Weiss». En la Red. Consultado 12-1-05. URL: http://www.usc.edu/isd/archives/oneigla/onepress/reviews/vampiresandviolets.html

Wulf Alonso, Fernando (1997): *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Wuttke, Adolf (1900): *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlín: Wiegand & Grieben, 3ª ed.

Yassin, Hatem Mohammed (1996): comunicación personal al autor sobre las figuras aterradoras de niños en el folklore egipcio actual.

Yllera, Alicia (2005): *Tristán e Iseo*, Madrid: Alianza.

Zeman, F. (1950): «Indoles daemonum in scriptis prophetarum et aestimatio cultus daemonibus praestiti in luce daemonologiae Orientis Antiqui», *Verbum Domini* 28: 18-28. Roma.

Zimbardo, Rose A. (1978): «Comic Mockery of the Sacred: 'The Frogs' and 'The Second Shepherds' Play», *Educational Theatre Journal* 30: 398-406.

Zimmerman, Bonnie (1981): «Daughters of Darkness: Lesbian Vampires», *Jump Cut*, marzo 1981.

Ziolkowski, Theodore (1980), *Imágenes desencantadas (Una iconología literaria)*, tr. Aurelio Martínez, Madrid: Taurus.

Zochios, Stamatios (2011): «Lamia: a Sorceress, a Fairy or a Revenant?», *Echinox Journal* 21: 20-31.

Ανδριώτη, Ν. Π. (1992): Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής, Tesalónica: Ινστιτούτο νεοελληνικών σπουδών.

Βίος, Στυλιανός (1924-5): «Χιακαὶ παραδόσεις», *Λαογραφία* 2: 430-1.

Βρόντη, Α. (1934): «Ροδιακὴ λαογραφία», *Λαογραφία* 11: 533–94.

Γιαγκούλλης, Κονσταντίνος (1994): *Λεξικό ετυμολογικό και ερμενευτικό της κυπριακής διαλέκτου*, Lefkosía.

Δημητρακόπουλος, Ν. Π. (1989): *Παρέργοι διατριβαὶ. Ἡ Λάμια*, Atenas.

Δημητράκος, Δ. (1964): *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Atenas.

Ήμελλος, Στέφανος (1965): «Εξορκισμοί της γελλούς εκ χειρογράφων εξ Αμοργού», *Επετηρίς του Λαοφραφικού Αρχείου* 17: 40-52.

— (1988): Λαογραφικά· δήμωδεις παραδόσεις, Atenas.

Ιωάννου, Γιώργος (1996): *Το δημοτικό τραγούδι· Παραλογές*, Atenas: Εστία.

Καραβιτου, Σ. (1885): «Ελληνικαί Παραδόσεις·Ἡ λάμνα», *Δελτίον της ιστορικής και εθνολογικής εταιρίας* 2: 135.

Κουκουλές. Φαίδων Ἰ. (1938a) : «Τὰ κατὰ τὴν γέννησιν καὶ τὴν βάπτισιν ἔθιμα τῶν Βυζαντινῶν», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 14: 110-1.

— (1938b): «Περὶ τῆς ἀνήβων τροφῆς καὶ ἐπιμελείας παρὰ Βυζαντινοῖς», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 14: 310-30.

— (1940): «Συμβολὴ εἰς τὴν Κρητικὴν λαογραφίαν ἐπὶ Βενετοκρατίας», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κρητικῶν Σπουδῶν* 16: ??..

— (1948): *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός.* Atenas: Collection de l'Institut français d'Athènes.

Κριαράς, Εμμανουήλ (1985): *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημοδούς Γραμματείας (1100-1669)*, Tesalónica: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Κυριακίδης, Στίλπων Π. (1921): «Παρατηρήσεις εἰς τὰς Χιακὰς παραδόσεις», *Λαογραφία* 8. 447-87.

— (1965): *Ἑλληνικὴ Λαογραφία. Ἱστορία τῆς Λαογραφίας. Παραδόσεις*, Atenas: Ακαδημία Αθηνών [or. 1922].

Μανδάλα, Μαρία (1993): Ελληνικό Λεξικό, 8ª ed., Atenas: Αρμονία.

Μαχαιρας, Λεόντιος (1932) : *Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου, ἡ ὁποία λέγεται Κρόνακα, τὸυτἐστι Χρονικὸν*, ed. R.M. Dawkins, vol. I, Oxford.

Μιχαηλίδος Νουαρός, Μ.Γ. (1932): *Λαογραφικά Συμμείκτα Κάρπαθου*, Atenas.

Μυριβήλης, Στράτης (1940a): « Ὁ λογοτέχνης καὶ ἡ φυλή», *Νέα Ἑστία* 27: 722-5.

— (1940b): « Ἡ Γιλλοὺ στὴ Θράκη», *Νέα Ἑστία* 28: 893-4.

Νατσούλη, Τάκη (1987): Προλήψεις και δεισιδαμονίες, Atenas: Π: Χιωτελλης.

Οἰκονομίδης, Δ.Β. (1957): «᾽Εξορκισμοὶ καὶ ἰατροσόφια ἐξ ᾽Ηπειρωτικοῦ χειρογράφου», *᾽Επετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ ᾽Αρχείου τῆς ᾽Ακαδημίας ᾽Αθηνῶν* 8: 14-40.

— (1965): «Yello dans les traditions des peuples helleniques», *Λαογραφία* 22: 328-34.

— (1976): «῾Η Γελλώ εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ ῥουμανικὴν λαογραφίαν», *Λαογραφία* 30: 246-78.

Πολίτης, Ν. Γ. (1871): *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων ῾Ελλήνων· Νεο-ελληνική Μυθολογία*, Atenas, primer volumen.

— (1874): *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων ῾Ελλήνων· Νεοελληνική Μυθολογία,* Atenas, segundo volumen.

— (1904): *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ῾Ελληνικοῦ λάου· Παραδόσεις*, Atenas, 2t.

— (1928): *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, Atenas, tomos 1 y 2 (= 1975).

— (1980): *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα,* Atenas: Ακαδημία.

— (1985): *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, tomo 3, Atenas.

Προβατάκης, Θωμάς Μ. (1980): *῾Ο Διάβολος εἰς τὴν Βιζαντίνην τέχνην*, Tesalónica.

Ρωμαίος, Κ. Α. (1955): *Μικρά Μελετήματα*, Tesalónica.

Τριανταφυλλιδης, Μανολης (1976): *Νεοελληνική Γραμματική*, Atenas: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων.

Φιλήντα, Μ. (1927): *Γλωσσολογία καὶ γλωσσογραφία ἑλληνικὴ* , Atenas: Μπαϋρων.

Χατζηιωάννης, Δρ. Κυριακός (1985): «Είναι η Γελλώ–Γιλλού δαιμονική προσωποιήση της μεσογειακης αναιμιας», *Λαογραφική Κύπρος* 35: 1-4.

APÉNDICE DOCUMENTAL

TEXTOS SOBRE LAMIA

Siglos

VII/VI

L1 Estesícoro (Fr. 220 Davies, *PMGF*).

L1A Scholiasta Apol. Rhod, iv, 825-31[g], p. 295 Wendel.

Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ †εἴδός τινος† Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι.

εἶδος τινος L, om P Λιβυστίδος Λαμίας Lloyd-Jones alii alia.

L1B Eust. *Od.* 1714.34.

Στησίχορος δὲ Λάμιαν αὐτῆς (scil. Σκύλλης) μητέρα ποιεῖ

L1C Scholiasta Odyss. 12. 124, *An. Par.* Cramer III 479.14.

Στησίχορος Λαμίαν φησὶ τῆς Σκύλλης μητέρα.

V

L2 Crates *Λάμια.*

L2A Fr. 20 Kassel-Austin.

Schol. Ar. *Eccles.* 77 τὸ τοῦ Λαμίου] ἀρσενικῶς δὲ Λαμίαν (λέγουσι δὲ καὶ θηλυκῶς τὴν Λάμιαν add. Meineke I p. 65, εἶπεν. ἔστι δὲ καὶ θηλυκῶς ἡ Λάμια II 1 p. 240). ὑπὲρ ἧς ὁ Κράτης (Φερεκράτης cod., corr. Meineke) λέγει ἐν ὁμωνύμῳ δράματι, ὅτι (ὅτε cod., ut vid.; "ni fallor" Holwerda) σκυτάλην ἔχουσα ἐπέρδετο.

L2B Fr. 21 Kassel-Austin.

Ἔπη τριπήχη Θετταλικῶς τετμημένα

Athen. X p. 418 C ὅτι δὲ καὶ πάντες Θετταλοὶ ὡς πολυφάγοι διεβάλλοντο Κράτης φησὶν ἐν Λαμίᾳ· ″Επη - τετμημένα. τοῦτο δ᾽ εἶπεν ὡς τῶν Θετταλῶν μεγάλα κρέα τεμνόντων.

ἔπη Casaubonus ἐπεί A om. CE

L2C Fr. 22 Kassel-Austin.

῾Ημίεκτον ἐστι χρυσοῦ (μανθάνεις;) ὀκτὼ ᾽βολοί.

Pollux IX 62 (cod. F) οἱ μέντοι ὀκτώ ὀβολοὶ ἡμίεκτον ἂν ὠνομάζοιντο, ὡς φησιν ἐν Λαμίᾳ Κράτης· ᾽ημίεκτον — ὀβολοί.

L2D Fr. 25 Kassel-Austin

Schol. Plat. Phileb. p. 14 A (p. 50 Gr.). παροιμία ὁ μύθος ἀπώλετο. τούτῳ χρῶνται τῷ λόγῳ οἱ λέγοντες τι πρὸς τοὺς μὴ προσέχοντας. μέμνηται δὲ αὐτῆς καὶ Κρατῖνος ἐν Δραπέτισι καὶ Κράτης Λαμίᾳ.

L3 Aristófanes.

L3A *Vespae*, 1034-1035, ed. Coulon.

Φωνὴν δ᾽ εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας
φώκης δ᾽ ὀσμήν, Λάμιας δ᾽ ὄρχεις ἀπλύτους.

L3A-1 Schol. ad locum, ed. Dübner.

Λαμίας ὄρχεις· Λάμια θηρίον, ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμὸν. λαίμιά τις καὶ λάμια. δραστικοὶ δὲ οἱ ὄρχεις. εἰδωλοποιεῖ δέ τινας ὄρχεις λαμίας. θῆλυ γάρ. Δοῦρις δ᾽ ἐν β Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὑφ᾽ ″Ηρας ζηλοτυπουμένην ἅ ἔτικτεν ἀπολλύναι. διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.

L3B *Vespae*, 1177, ed. Coulon.

Πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι᾽ ἁλοῦσ᾽ ἐπέρδετο

L3B-1 Schol. ad locum, ed. Dübner.

> πρῶτον μὲν, ὡς ἡ Λαμία· Ὅτι οὐκ οὖσαν τήν Λάμιαν ὑποτίθεται. Διὸ τὸ χ. Τοῦτο δέ ἐν μύθῳ λέγεται.

L3C *Pax*, 754-761, ed. Coulon.

> Καὶ πρῶτον μὲν μάχομαι πάντων αὐτῷ τῷ καρχαρόδοντι,
> οὗ δεινόταται μὲν ἀπ᾽ ὀφθαλμῶν Κύννης ἀκτῖνες ἔλαμπον,
> ἑκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων οἰμωξομένων ἐλιχμῶντο
> περὶ τὴν κεφαλήν, φωνὴν δ᾽ εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας.
> Φώκης δ᾽ ὀσμήν, Λάμιας -δ᾽ ὄρχεις ἀπλύτους, πρωκτὸν δὲ καμήλου.
> Τοιοῦτον ἰδὼν τέρας οὐ κατέδεισ᾽, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ὑμῶν πολεμίζων
> ἀντεῖχον ἀεὶ καὶ τῶν ἄλλων νήσων. Ὧν εἵνεκα νυνὶ
> ἀποδοῦναι μοι τὴν χάριν ὑμᾶς εἰκὸς καὶ μνήμονας εἶναι.

L3C-1 Schol. ad locum, ed. Dübner.

> Λαμίας ὄρχεις · Δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. Δίδυμος δέ εἰδωλοποιεῖ τινας ὄρχεις Λαμίας· θῆλυ γάρ. ἐντεῦθεν καὶ Λάμος ἡ πόλις τῶν Λαιστρυγόνων. (λέγεται δὲ ἡ Λάμια βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ, ἧς ἐρασθῆναι τὸν Δία φασὶν, μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λάμια προσαγορεύεται. ἐνθεν αὐτῇ συνέλθων ὁ Ζεὺς, οὐκ ἔλαθε τὴν"Ηραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τήν Λάμιαν τα γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνῄρει. ἡ δὲ ἀποθνηκόντων τῶν τέκνων αὐτῆς βαρυνομένη, τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνῄρει. δια τοῦτο καὶ τὰς τίτθας ἐκφοβοῦσας τὰ βρέφη καλεῖν ἐπ᾽ αὐτοῖς τὴν Λαμίαν. μυθύεται δὲ ὡς ἄϋπνος αὕτη διατελεῖ βουλήσει"Ηρας, ἵνα καὶ ἡμέρας καὶ νύκτας ἐν τῷ πένθει ᾖ, ἕως οὗ αὐτὴν ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀφαιρετοὺς αὐτῆς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίησεν, ὅπως ἂν ἐν αὐτῇ ᾖ ἐξαιρεῖσθαι καὶ πάλιν θεῖναι. λέγεται δὲ ἐσχηκέναι παρὰ Διὸς καὶ το μεταμορφοῦσθαι εἰς ὅ τι οὖν βούλοιτο. οὕτως εὗρον ἐν ὑπομνήματι. ἀλλόκοτον δέ τι τέρας ὑποστήσασθαι βούλεται τὸν Κλέωνα. τὴν γὰρ Λάμιάν φησιν ἄγριον εἶναι ζῷον καὶ δύσοσμον καὶ ἀνήμερον. οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις αὐτὸν. εἰκάσαι μόνοις, προσέθηκε καὶ ἄπλυτον, ἵνα μάλλον αὐξήσῃ τὴν περὶ τὸν Κλέωνα δυσοσμίαν.

L3D *Equites*, 62, ed. Coulon.

ὁ δ᾽ αὐτὸν ὡς ὁρᾷ μεμακκοηκότα, τέχνην πεποίηται.

L3D-1 Schol. ad locum, ed. Dübner.

μεμακκοακότα · Τὰ Μακκοῦς φρονούντα, ἀνοηταίνοντα. (Μακκὼ γὰρ καὶ Λαμὼ ἐγένοντο ἐνεαὶ, τουτέστιν βαρέως νοοῦσαι. ἢ παραφρονούντα, ληρούντα. γέγονε παρὰ το μάταια κοεῖν, ὅ ἐστι νοεῖν. ὅθεν θυοσκόος, παρὰ το θύω καὶ τὸ κοῶ, ὅ σημαίνει τὸ νοῶ.)

L3E *Ecclesiazusae*, 73-78, ed. Ussher.

Πρ. καὶ μὴν τά γ᾽ ἄλλ᾽ ὑμῖν ὁρῶ πεπραγμένα.
Λακωνικὰς γὰρ ἔχετε καὶ βακτηρίας
καὶ θαἰμάτια τἀνδρεῖα, καθάπερ εἴπομεν.
Γυ^{α}. ἔγωγέ τοι τὸ σκύταλον ἐξηνεγκάμην
τὸ τοῦ Λαμίου τουτὶ καθεύδοντος λάθρᾳ.
Γυ^{β}. τοῦτ᾽ ἔστ᾽ ἐκείνου τὸ σκυτάλον, ὃς πέρδεται.

L3E-1 Schol. ad locum, ed. Dübner.

Λαμίου· τις πένης καὶ ἀπὸ ξυλοφορίας ζῶν. (διὸ καὶ βακτηρίαν ἔξενέγκασα αὐτοῦ φησιν εἶναι. κωμῳδεῖται γὰρ καὶ ὡς δεσμοφύλαξ. ἀρσενικῶς δὲ Λαμίαν. ὕπερ ἧς ὁ Κράτης λέγει ἐν τῷ ὁμωνύμῳ δράματι, ὅτι σκυτάλην ἔχουσα ἐπέρδετο.

L3F Incertum opus fr. 700b Edmonds.

Plut. 2, 853b ἐπαινεῖται γάρ (᾽Αριστοφάνης)...

ὅτι τοὺς ταμίας ἐβάπτισεν,
οὐχὶ ταμίας ἀλλὰ Λαμίας

ὄντας.

L4 Eurípides, opus incertum

L4A Fr. 922 Nauck.

τίς †τοὔνομα το ἐπονείδιστον† βροτοῖς
οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;

Diod. Sic. 20, 41, 6 ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη (Lamia) καὶ τὸν Εὐριπίδην δείξαι τις ἂν μαρτυροῦντα· λέγει γὰρ 'τις – γένος;' v. 1 τοὐμὸν ὄνομα τοὐπονείδιστον Meineke, τοὔνομα τὸ ἐπονείδιστον libri, τοὐνομ᾽ αὐτὸ τοὐπονείδιστον Alexandre.

L4B Varro *apud* Lactancio, *Div. Inst.* 1.6.8.

Varro —in libris rerum diuinarum— Sibyllinos libros ait non fuisse unius Sibyllae, sed — Sibyllas decem numero fuisse —secundam Libycam, cuius meminit Euripides in Lamiae prologo.

L4C Schol. Platon, 963 b 1 (=Anonymi praef. ad *Oracula Sibyllina* p. 6 31-37 Geffcken)

Σίβυλλαι τοίνυν, ὡς πολλοὶ ἔγραψαν, γεγόνασιν ἐν διαφόροις τόποις καὶ χρόνοις τὸν ἀριθμὸν δέκα. - πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία - δεύτερα Λίβυσσα, ἧς μνήμην ἐποίσατο Εὐριπίδης ἐν τῷ πρόλογῳ τῆς Λαμίας.

L4D Phot. *Amphilocia* 150 10-1

Δευτέρα δὲ Λίβυσσα, ἧς μνήμην ἐποιήσατο ἐν τῷ τῆς Λαμίης προλόγῳ Εὐριπίδης.

L4E Pap. Oxyrrhinco, 27. 2455 fr. 19

] ων αρ [χηι
]νειδιστ[

IV

L5 Aristóteles.

L5A *Ethica Nicomachea*, 1148^{b} 20, ed. Bywater.

Λέγω δὲ θηριώδεις, οἷον τὴν ἄνθρωπον ἥν λέγουσι τὰς κνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδιά κατεσθίειν...

L5A-1 Schol. ad locum, *CIAG* XX, ed. Heylbut.

Καταλέγει ἃ οὐκ εἰσιν ἡδὲα φύσει καί φησιν ὅτι τὸ ἐσθίειν τὰ παιδία φύσει ἡδὺ οὐκ ἔστιν. ἐδόκει δὲ τῇ Λαμίᾳ ἡδύ· ἡ Λαμία γυνή τις

ἦν περὶ τὸν Πόντον, ἥτις διότι ἀπώλετο τὰ οἰκεία τέκνα, τὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν βρέφη ἤσθιεν.

L5A-2 Michael ad *Ethic. Nicom.*, X 2, en *CIAG* XX, ed. Heylbut.

Τῇ μὲν γὰρ τῆς Λιβύης ἀρχούσῃ Λαμίᾳ ὀνομαζομένῃ καὶ τὰς ἐγκύους ἀνατεμνομένῃ καὶ ἐκροφούσῃ ὠμὰ τὰ ἔμβρυα ἡδεῖα μὲν ἦν ἡ τοιαύτη ἐδωδή, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ, ἁπλῶς δὲ ἀηδεστάτη.

L5B *HA*, 540b 18, ed. Louis.

Σελάχη δ᾽ ἐστὶ τά τ᾽ εἰρεμένα καὶ βοῦς καὶ λάμια καὶ ἀετὸς καὶ νάρκη καὶ βάτραχος καὶ πάντα τὰ γαλεώδη.

L5C *HA*, 621a 20, ed. Louis.

Συστρέφονται δὲ καὶ αἱ ἀμίαι, ὅταν τι θηρίον ἴδωσι, καὶ κύκλῳ αὐτῶν περινέουσιν αἱ μέγισται, κἄν ἅπτηταί τινος, ἀμύνουσιν· ἔχουσι δ᾽ ὀδόντας ἰσχυρούς, καὶ ἤδη ὤπται καὶ ἄλλα καὶ λάμια ἐμπεσοῦσα καὶ καθελκωθεῖσα.

L6 Menandro *Τὸ Πλόκιον*, fr. 334 Sandbach.

AULUS GELLIUS ii. 23. 12. idem enim ille maritus senex cum altero sene uicino colloquens et uxoris locupletis superbiam deprecans haec ait

<A> Ἔχω δ᾽ ἐπίκληρον Λάμιαν· οὐκ εἴρηκα σοι
τουτὶ γάρ.
<B> οὐχί.
<A> κυρίαν τῆς οἰκίας
καὶ τῶν ἀγρῶν καὶ *πάντων ἀντ᾽ ἐκείνης*
ἔχομεν.
<B> Ἄπολλον, ὡς χαλεπόν.
<A> χαλεπώτατον.
ἅπασι δ᾽ ἀργαλέα ἐστιν, οὐκ ἐμοὶ μόνῳ·
υἱῷ πολὺ μᾶλλον, θυγατρί.
<B> πρᾶγμ᾽ ἄμαχον λέγεις·
<A> εὖ οἶδα.

III

L7 Heráclito, *Incredibilia* (*Mythographi Graeci*, vol. III-2, ed. Festa).

XXXIV
Περὶ Λαμίας.

Ἱστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, καὶ ὅτι ἡνίκα ἂν μανῇ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαιρεῖ καὶ εἰς κοτύλην βάλλει, καὶ ὅτι σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει. εἴη δ᾽ ἂν τάδε. καλῇ αὐτῇ οὔσῃ ὁ Ζεὺς ἐπλησίασε βασιλεύων, Ἥρα δὲ συναρπάζουσα ἀυτήν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξώρυξε καὶ εἰς τὰ ὄρη ἔρριψεν· ὅθεν ἐπιπόνως ἔζη ἐπικουρουμένη δὲ οὐδέν· διὰ δὲ τὸ ὑπὸ ταῖς ἐρεμίαις καταγινομένην αὐτὴν ἄλουτον καὶ ἀθεράπευτον εἶναι, ἐδόκει θηρίον ὑπάρχειν.

II

L8 Lucilio.

L8A fr. 490-95 Krenkel, liber XV *Sat.*.

Térriculás, Lamiás, Fauní quas, Pómpiliíque
ínstituére Numaé, tremit hás, hic ómnia pónit.
út pueri ínfantes credúnt signa ómnia aéna
vívere, et ésse hominés, sic ísti sómnia ficta
véra putánt, credúnt signís cor inésse in aénis.
pérgula píctorúm, verí nihil, ómnia ficta.

Lactancius, *Institutiones* I, 22, 13 (p. 90 Brandt) Reliquit ergo posteris Faunus quoque non parum erroris, quem tamen prudentes quique perspiciunt. nam Lucilius eorum stultitiam, qui simulacra deos putant esse, deridet his versibus [terriculas - ficta]. Et *Epitome*, 22 (p. 688 Brandt) Has omnes ineptias primus in Latio Faunus induxit qui et Saturno avo cruenta sacra constituit et Picuum patrem tanquam deum coli voluit et Fatuam Faunam coniugem sororemque inter deos collocavit ac Bonam Deam nominavit. Deinde Romae Numa qui agrestes illos ac rudes viros supertitionibus novis onerat, sacerdotia instituit, deos familiis gentibusque distribuit, ut animos ferocis populi ab armorum suiis avocaret. Ideo Lucilius deridens ineptias istorum, qui vanis superstitionibus serviunt, hos versos ponit [terriculas - ficta].

Et Nonius, *De compendiosa doctrina*, 56, 7 ‚Infans' a non fando dictus est... et est quod aut dici non debeat aut fari non possit; nam et infantes usque eo apellandi sunt, donec coeperint fari. Lucilius lib. XIX... et XV [ut pueri - homines].

L8B fr. 1138-9 Krenkel, lib. XXX.

Íllo quíd fiát, Lamia ét Bitto óxyodóntes
quód veniúnt, illaé gumiaé vetulae ínprobae inéptae?

Nonius, *De compendiosa doctrina*, 117, 1 ‚Gumiae', gulosi. Lucilius lib. XXX [illo - ineptae]. Scalig. *oxydontes*, libri *ixiodontes*.

L9 Nicandro.

L9A *Heteroeumena*, fr. 53 Gow-Scholfield = Anton. Liberal, 8 (v. T35).

L9B *Glossae*, fr. 137 Gow-Scholfield.

Eust., *Odyss.*, m, 35.

Νίκανδρος δέ, φασιν, ὁ Κολοφώνιος ἐν γλῶσσαις ἰχθύος αὐτὴν οἶδεν ὄνομα, καθὰ καὶ τὴν Σκύλλαν, εἰπὼν ὅτι ὁ καρχαρίας ἰχθὺς, καὶ λάμια καί σκύλλα καλεῖται.

Athen., *Deipnosophistae*, Z, 306 d.

Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιος ἐν ταῖς γλώσσαις τὸν καρχαρίαν καλεῖσθαι φησι Λάμιαν καὶ Σκύλλαν.

I a. de Xto.

L10 Diodoro Síciulo (XX, 41), ed. Geer.

῾Ο δ᾽οὖν ᾽Οφέλλας, ἐπειδὴ πάντ᾽αὐτῷ πρὸς τὴν στρατείαν κατεσκεύαστο λαμπρῶς, ἐξώρμησε μετὰ τῆς δυνάμεως, ἔχων πεζοὺς μὲν πλείους τῶν μυρίων, ἱππεῖς δὲ ἑξακοσίους, ἅρματα δὲ ἑκατόν, ἡνιόχους δὲ καὶ παραβάτας πλείους τῶν τριακοσίων. ἠκολούθον δὲ καὶ τῶν ἔξω τάξεως λεγομένων οὐκ ἐλάττους μυρίων· πολλοὶ δὲ τοῦτων τέκνα καὶ γυναῖκας καὶ τὴν ἄλλην παρασκευὴν ἦγον, ὥστε ἐμφερῆ τὴν στρατιὰν ἀποικίᾳ. ᾽Οκτωκαίδεκα μὲν οὖν ἡμέρας ὁδοιπορήσαντες καὶ διελθόντες σταδίους τρισχιλίους κατεσκήνωσαν περὶ Αὐτόμαλα· ἐντεῦθεν δὲ πορευομένοις ὑπῆρχεν ὄρος ἐξ ἀμφότερων τῶν μερῶν

ἀπόκρημνον, ἐν μέσῳ δ᾽ ἔχον φάραγγα βαθεῖαν, ἐξ ἧς ἀνέτεινε λισσὴ πέτρα πρὸς ὀρθὸν ἀνατείνουσα σκόπελον· περὶ δὲ τὴν ἴζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαι φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἁπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν. διὸ καὶ καθ᾽ ἡμᾶς μέχρι τοῦ νῦν βίου παρὰ τοῖς νηπίοις διαμένειν τὴν περὶ τῆς γυναικὸς ταύτης φήμην καὶ φοβερωτάτην αὐτοῖς εἶναι τὴν ταύτης προσηγορίαν. ὅτε δὲ μεθύσκοιτο, τὴν ἄδειαν διδόναι πᾶσιν ἃ βούλοιντο ποιεῖν ἀπαρατηρήτως. μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα τοὺς κατὰ τὴν χώραν ὑπολαμβάνειν μὴ βλέπειν αὐτήν· καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἐμυθολόγησάν τινες ὡς εἰς ἄρσιχον ἐμβάλοι τοὺς ὀφθαλμούς, τὴν ἐν οἴνῳ συντελουμένην ὀλιγωρίαν εἰς τὸ προειρημένον μέτρον μεταφέροντες, ὡς τούτου παρῃπημένου τὴν ὅρασιν. ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη καὶ τὸν Εὐριπίδην δείξαι τις ἂν μαρτυροῦντα· λέγει γὰρ

τίς τοὔνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς
οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;

L11 Estrabón, I, 2, 8, ed. Jones.

Καὶ πρῶτον ὅτι τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίμου χάριν, βλέψαντες εἰς τὸ φυσικὸν πάθος τοῦ λογικοῦ ζῴου· φιλειδήμων γὰρ ἄνθρωπος. προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλόμυθον· ἐντεῦθεν οὖν ἄρχεται τὰ παιδία ἀκροᾶσθαι καὶ κοινωνεῖν λόγων ἐπὶ πλεῖον. αἴτιον δ᾽, ὅτι καινολογία τίς ἐστιν ὁ μῦθος, οὐ τὰ καθεστηκότα φράζων, ἀλλ᾽ ἕτερα παρὰ ταῦτα· ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ πρότερον ἔγνω τις· τοῦτο δ᾽ αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων. καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστι φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως· ὁμοίως

δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως· οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. ἐπεὶ δ᾽ οὐ μόνον ἡδύ, ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς. ἥ τε γὰρ Λάμια μῦθός ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη. οἵ τε πολλοὶ τῶν τὰς πόλεις οἰκούντων εἰς μὲν προτροπὴν ἄγονται τοῖς ἡδέσι τῶν μύθων, ὅταν ἀκούωσι τῶν ποιητῶν ἀνδραγαθήματα μυθώδη διηγουμένων, οἷον Ἡρακλέους ἄθλους ἢ Θησέως, ἢ τιμὰς παρὰ θεῶν νεμομένας, ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη· εἰς ἀποτροπὴν δέ, ὅταν κολάσεις παρὰ θεῶν καὶ φόβους καὶ ἀπειλὰς ἢ διὰ λόγων ἢ διὰ τύπων ἀοράτων τινῶν προσδέχωνται, ἢ καὶ πιστεύωσι περιπεσεῖν τινας· οὐ γὰρ ὄχλον γε γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους ἐπαγαγεῖν λόγῳ δυνατὸν φιλοσόφῳ, καὶ προκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν, ἀλλὰ δεῖ καὶ δεισιδαιμονίας· τοῦτο δ᾽ οὐκ ἄνευ μυθοποιίας καὶ τερατείας. κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες καὶ θυρσόλογχα, τῶν θεῶν ὅπλα, μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαϊκή· ταῦτα δ᾽ ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας.

L12 Dionisio de Halicarnaso. *De Thucyd. iud.*, 6, ed. Usener-Radermacher.

Ἔπειτα (διήλλαξε) κατὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ μυθῶδες προσάψαι, μηδ᾽ εἰς ἀπάτην καὶ γοητείαν τῶν πολλῶν ἐκτρέψαι τὴν γραφήν, ὡς οἱ πρὸ αὐτοῦ πάντες ἐποίησαν, Λαμίας τινὰς ἱστοροῦντες ἐν ὕλαις καὶ νάπαις ἐκ γῆς ἀνιεμένας, καὶ Ναΐδας ἀμφιβίους ἐκ Ταρτάρων ἐξιούσας καὶ διὰ πελάγους νηχομένας καὶ μιξόθηρας, καὶ ταύτας εἰς ὁμιλίαν ἀνθρώποις συνερχομένας, καὶ ἐκ θνητῶν καὶ θείων συνουσιῶν γονὰς ἡμιθέους, καὶ ἄλλας τινὰς ἀπίστους τῷ καθ᾽ ἡμᾶς βίῳ καὶ πολὺ τὸ ἀνόητον ἔχειν δοκούσας ἱστορίας.

L13 Horacio, *De Arte Poetica*, 340, ed. Wickham-Garrod.

Ficta voluptatis causa sint proxima veris.
ne quodcumque velit poscat sibi fabula credi,
neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo.

L13-1 Schol. ad locum, ed. Keller.

Neu pransae Lamiae] Idest ne fingat tale argumentum fabula, quod devoravit Lamia puerum, qui postea de utero eius vivus prolatus est.

L13-2 Schol. ad *Epist.* I 11, ed. Keller.

Lamas] lacunas maiores continentes aquam caelestem. Ennius (frag. XCIII v. 557 p. 81 Vahlen) *Silvarum saltus latebras lamasque lutosas*. Lama est aqua in via stans ex pluvia.

I d. de Xto.

L14 Plinio, *Naturalis Historia*, IX, 78, XL, ed. Mayhofff.

Planorum piscium alterum est genus quod pro spina cartilaginem habet, ut raiae, pastinacae, squatinae, torpedo, et quos bovis, lamiae, aquilae, ranae nominibus Graeeci appellant.

L15 Ptolomeo Queno, *Nova historia*, ed. Westermann.

Καὶ Διός καὶ Λάμιας ᾽Αχιλλέα φασὶ γενέσθαι τὸ κάλλος ἀμήχανον, ὅν καὶ ἐρίσαντα περὶ κάλλους νικῆσαι τοῦ Πανὸς κρίναντος. Καὶ διὰ τοῦτο ᾽Αφροδίτη νεμεσήσασα ἐμβάλλει τῷ Πανὶ τὸν ᾽Ηχοῦς ἔρωτα καὶ μὴν καὶ κατειργάσατο καὶ εἰς τὴν ἰδέαν αὐτόν, ὅπως ἐκ τῆς μορφῆς αἰσχρὸς καὶ ἀνέραστος φαίνηται.

L16 Pseudo-Clemente Romano *Homiliae* 5.14.1.

Λαμίᾳ ἐπεμορφώθη [ὁ Ζεὺς] ἔποψ.

L17 Dión Crisóstomo.

L17A *Oratio IV*, 73-74, ed. Lamar Crosby.

Ἑτέρου δέ τινος γένους, δεινοῦ καὶ ἀγρίου παντελῶς. ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν Λιβυκὸν μῦθον διηγεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα προθύμως καὶ ἡδέως, βουλόμενος αὐτὸν παραμυθήσασθαι, καθάπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδία, ἐπειδὰν αὐτοῖς πληγὰς ἐμβάλωσι, παραμυθούμεναι καὶ χαριζόμεναι μύθον αὐτοῖς διηγήσαντο.

L17B *Or. 5*, ed. Lamar Crosby.

ΛΙΒΥΚΟΣ ΜΥΘΟΣ

Μῦθον Λιβυκὸν ἐκπονεῖν καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα κατατρίβειν τὴν περὶ λόγους φιλοπονίαν οὐκ εὐτυχὲς μέν, οὐ γάρ, οὐ τοῦτων πρὸς ζῆλον τοῖς ἐπιεικεστάτοις ἀνθρώπων ἀπονεύοντων, ἀλλ᾽ ὅμως οὐκ ἀφεκτέον ὀλιγωρίᾳ τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα ἀδολεσχίας. τάχα γάρ ἂν ποτε καὶ ἡμῖν χρείαν οὐ φαύλην παράσχοι ἑλκόμενά πῃ πρὸς τὸ δέον καὶ παραβαλλόμενα τοῖς οὖσι καὶ ἀληθέσιν. ἡ δὲ τοιαύτη δύναμις καὶ ἐπιχείρησις ὁμοία μοι δοκεῖ τῇ τῶν γεωργῶν ἐμπειρίᾳ περὶ τὰ φυτά, ἐάνπερ ἱκανῶς γίγνηται· ἐκεῖνοι γὰρ ἐνίοτε τοῖς ἀκάρποις καὶ ἀγρίοις ἐνθέντες καὶ ἐμφυτεύσαντες τὰ ἥμερα καὶ καρποφόρα χρήσιμον ἀντ᾽ ἀχρήστου καὶ ὠφέλιμον ἀντ᾽ ἀνωφελοῦς ἀπέδειξαν τὸ φυτόν. Οὕτω δὴ καὶ τοῖς ἀνωφελέσι μυθεύμασι λόγος ἐμβλησθεὶς χρήσιμος καὶ συμφέρων οὐδὲ ἐκεῖνα εἴασεν εἶναι μάτην λεγόμενα. τυχὸν δὲ καὶ οἱ πρῶτοι συντιθέντες αὐτὰ πρός τι τοιοῦτον συνέθεσαν, αἰνιττόμενοι καὶ μεταφέροντες τοῖς δυναμένοις ὀρθῶς ὑπολαμβάνειν. τόδε μὲν δὴ προοίμιον, ὡς ἔφη τις, τοῦ νόμου. τὸ λοιπὸν δ᾽ ἂν ἔτ᾽ αὐτὸν εἴη τὸν νόμον ἢ τὸν μῦθον λέγειν τε καὶ ᾄδειν, ὁποίῳ μάλιστα ἀφομοιοῦμεν εἰκάσματι τὰς ἐπιθυμίας. Λέγεται γὰρ πάλαι ποτὲ θηρίων εἶναί τι γένος χαλεπὸν καὶ ἄγριον, πλεῖστον καὶ μάλιστα γιγνόμενον ἐν τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης. ἥδε γὰρ ἡ χώρα καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ παντοδαπὰς φέρειν ζῴων φύσεις, ἑρπετῶν τε καὶ ἄλλων θηρίων. ἐν οἷς εἶναι καὶ τοῦτο τὸ γένος ὑπὲρ οὗ νῦν ὁ λόγος, σύνθετον τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν σχέδον ἐκ τῶν πλεῖστον διαφερόντων, παντελῶς ἄτοπον, πλανᾶσθαι δὲ αὐτὸ μέχρι τῆσδε τῆς θαλάττης ἐπὶ τὴν Σύρτιν τροφῆς ἕνεκα. θηρᾶν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄγρια θηρία, τούς τε λέοντας καὶ παρδάλεις, ὡς ἐκεῖνα τάς τε ἐλάφους καὶ τοὺς ἀγρίους ὄνους καὶ τὰ πρόβατα, μάλιστα δὲ ἥδεσθαι τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄγρᾳ. ὧν δὴ καὶ ἕνεκεν ἐγγὺς ἀφικνεῖσθαι τῶν οἰκουμένων μέχρι τῆς Σύρτεως. ἔστι δὲ ἡ Σύρτις κόλπος θαλάττης εἰσέχων ἐπὶ πολὺ τῆς χώρας καὶ τριῶν ἡμερῶν, φασί, πλοῦς ἀκωλύτως πλέουσι. τοῖς δὲ κατενεχθεῖσιν οὐκ εἶναι τὸν ἔκπλουν δυνατόν· βραχέα γὰρ καὶ διθάλαττα καὶ ταινίαι μακραὶ μέχρι πολλοῦ διήκουσαι παντάπασιν ἄπορον καὶ δύσκολον παρέχουσι τὸ πέλαγος. Οὐ γάρ ἐστι κατ᾽ ἐκεῖνα τὸ τῆς θαλάττης ἀγγεῖον καθαρόν, χαῦνος δὲ καὶ ψαμμώδης ὁ τόπος ὢν ἐκδέχεται πέλαγος, οὐδὲν ἔχων στερεόν. ὅθεν οἶμαι θῖνες τε μεγάλαι καὶ χώματα ἐν αὐτῷ γίγνονται τῆς ψάμμου, καθάπερ ἐν τῇ

χώρᾳ συμβαίνει τὸ τοιοῦτον ἀπὸ πνευμάτων, ἐκεῖ μᾶλλον ὑπὸ τοῦ κλύδωνος. ἔστι δὲ καὶ τὰ κύκλῳ τοιαῦτα σχεδόν, ἐρημία καὶ θῖνες. ἀλλὰ γὰρ δὴ τούς τε ναυαγοὺς ἀπὸ τῆς θαλάττης ἐπανιόντας καὶ εἴ τινας τῶν Λιβύων κατ᾽ ἀνάγκην διεξιόντας ἢ πλανωμένους ἐπιφαινόμενα ἥρπαζε τὰ θηρία. Ἡ δὲ φύσις αὐτῶν τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰδέα τοιάδε· τὸ μὲν πρόσωπον γυναικεῖον εὐειδοῦς γυναικός, μαστοὶ δὲ καὶ στήθη πολύ τι κάλλιστα καὶ τράχηλος, ὁποῖα οὔτε παρθένου θνητῆς γένοιτ᾽ ἂν οὔτε νύμφης ἀκμαζούσης οὔτε πλάττων ἢ γράφων οὐδεὶς δυνήσεται ἀπεικάσαι· τὸ δὲ χρῶμα λαμπρότατον, καὶ ἀπὸ τῶν ὀμμάτων φιλοφροσύνη καὶ ἵμερος ταῖς ψυχαῖς ἐνέπιπτεν, ὁπότε προσίδοι τις· τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα σκληρόν τε καὶ ἄρρηκτον φολίσι, καὶ τὸ κάτω πᾶν ὄφις· ὑστάτη δὲ κεφαλὴ τοῦ ὄφεως μάλα ἀναιδής. τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες - οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὡς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἴέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα- τῶν δὲ πεζῶν ἁπάντων τάχιστα, ὡς μηδένα ἂν ποτε ἐκφυγεῖν αὐτά· καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστούς, καὶ ἅμα προσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δεινὸν τῆς ὁμιλίας· καὶ τοὺς μὲν προσιέναι καθάπερ γυναιξί, τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, γενόμενον δ᾽ ἐγγὺς συναρπάζειν· ἔχειν γὰρ δὴ καὶ χεῖρας θηριώδεις, ἃς ὑποκρύπτειν τέως. ὁ μὲν οὖν ὄφις εὐθὺς δακὼν ἀπέκτεινεν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ· τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὁ ὄφις καὶ τὸ ἄλλο θηρίον.Ὅδε μὲν δὴ ὁ μῦθος, οὐ παιδίῳ πλασθείς, ὡς ἂν ἧττον ᾖ θρασὺ καὶ ἀκόλαστον, ἀλλὰ τοῖς μείζω καὶ τελιοτέραν ἀφροσύνην ἔχουσιν, ὑφ᾽ ἡμῶν δεῦρο μετενεχθεὶς τάχ᾽ ἂν ἱκανῶς ἐπιδεῖξαι δύναιτο ὁποῖόν ἐστι τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν γένος, ὅτι ἄλογοι οὖσαι καὶ θηριώδεις, ἔπειτα ἡδονήν τινα παραδεικνύουσαι, προσαγόμεναι τοὺς ἀνοήτους ἀπάτῃ καὶ γοητείᾳ, διαφθείρουσιν οἰκτιστα καὶ ἐλεεινότατα. ἃ χρὴ δεδιέναι πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντας, ὥσπερ ἐκεῖνα τὰ μορμολυκεῖα τοὺς παῖδας ὁπόταν παρὰ καιρὸν τροφῆς ἢ παιδιᾶς ἢ ἄλλου τινὸς ὀρέγωνται, καὶ ἡμᾶς, ὁπόταν ἢ τρυφῆς ἢ χρημάτων ἢ ἀφροδισίων ἢ δόξης ἢ ἄλλης τινὸς ἡδονῆς ἐρῶμεν, μήποτε προσιόντες ταῖς πανούργοις ταύταις συναρπασθῶμεν ὑπ᾽ αὐτῶν ἐπ᾽ ὀλέθρῳ καὶ διαφθορᾷ πασῶν αἰσχίστῃ. καὶ γὰρ τοι καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου ταύτῃ τρέπειν οὐ χαλεπὸν ἀνδρὶ ἀδολέσχῃ καὶ πλείω σχεδὸν ἢ ἔδει σχολὴν ἄγοντι. Προστιθέασι γὰρ ὡς δὴ βασιλεύς τις τῶν Λιβύων ἐπεχείρησεν ἀνελεῖν τόδε τὸ

φῦλον τῶν θηρίων, ἀγανακτῶν τῇ διαφθορᾷ τοῦ λαοῦ. τυγχάνειν δὲ αὐτῶν πολλὰς αὐτοῦ κατῳκισμένας, ὑπὲρ τὴν Σύρτιν δρυμὸν καταλαβούσας πυκνόν τε καὶ ἄγριον. συναγαγόντα δὴ πλῆθος στρατοῦ πολύ, τοὺς φωλεοὺς εὑρεῖν. εἶναι γὰρ οὐκ ἀφανεῖς τοῖς τε σύρμασι τῶν ὄφεων καὶ ὀσμῆς αὐτόθεν δεινῆς φερομένης. οὕτω περισχόντα παντα-χόθεν πῦρ ἐμβαλεῖν, καὶ τὰς μὲν ἀποληφθείσας ἀπολέσθαι μετὰ τῶν σκύμνων, τοὺς δὲ Λίβυας φεύγειν κατὰ τάχος ἀπὸ τοῦ χωρίου, μήτε νύκτα μήτε ἡμέραν ἀναπαυομένους, μέχρι, νομίζοντες πολὺ προειληφέναι, κατέζευξαν παρὰ ποταμόν τινα. Τῶν δὲ θηρίων ὁπόσα ἀπῆν κατὰ θήραν, ἐπειδὴ τάχιστα ᾔσθοντο ἀπολωλότας τοὺς φωλεούς, καταδιώξαντα τὴν στρατιὰν πρὸς τὸν ποταμόν, τοὺς μὲν ἐν ὕπνῳ καταλαβόντα, τοὺς δὲ ἄλλους ἀπειρηκότας ὑπὸ τοῦ κόπου, διαφθεῖραι πανσυδί. τότε μὲν οὖν ἀτελὲς αὐτῷ γενέσθαι τὸ ἔργον τῆς διαφθορᾶς τοῦ γένους. ὕστερον δὲ Ἡρακλέα τὴν σύμπασαν γῆν καθαίροντα, ἀπό τε τῶν θηρίων καὶ τῶν τυράννων κἀκεῖσε ἀφισ-κέσθαι, καὶ τὸν τε τόπον ἐμπρῆσαι καὶ τὰ φεύγοντα ἐκ τοῦ πυρὸς τὰ μὲν τῷ οπάλῳ παίοντα κατακαίνειν, ὁπόσα ὁμόσε ᾔει, τὰ δὲ ἀποδι-δράσκοντα τοῖς βέλεσι. Τυχὸν οὖν ὁ μῦθος αἰνίττεται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν εἴ πού τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ὥσπερ ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπο-λέσας τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἔδος, ἐλπίσας ἀπηλλάχθαι καὶ διαπε-φευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δράσας, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λειπο-μένων ἐπιθυμιῶν ἀπολέσθαι καὶ διαφθαρῆναι· Ἡρακλέα δὲ τὸν Διὸς καὶ Ἀλκμήνης ἐπεξελθεῖν καὶ ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἥμερον τὴν αὑτοῦ διάνοιαν; καὶ τοῦτο αὐτῷ βούλεσθαι δηλοῦν τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν. Βούλεσθε οὖν βραχύ τι καὶ τοῖς νεωτέροις ἐπιχαρισώμεθα τοῦ μυθολογήματος; οὕτω γὰρ πάνυ πείθονται αὐτῷ καὶ νομίζουσιν ἀληθές, ὥστε ὕστερον ποτέ φασιν ἐπιφανῆναι τοῦ γένους τούτου βαδίζουσιν εἰς ″Αμμωνος ″Ελλησι θεωροῖς μετὰ πολλῆς δυνάμεως παραπεμπούσης ἱππέων καὶ τοξοτῶν. δόξαι γὰρ αὐτοῖς ἐπὶ θινός τινος κατακεῖσθαι γυναῖκα, διφθέραν ἐπιβεβλημένην ἄνωθεν, ὥσπερ αἱ Λίβυσσαι, ἐπιδεικνύειν δὲ τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστούς, καὶ τὸν τράχηλον ἀνακλῶσαν. καὶ τοὺς ὑπολαβεῖν ἔκ τινος κώμης τῶν ἑταιρουσῶν τινα γυναικῶν ἐνταῦθα ἰέναι πρὸς τὸν ὄχλον. δύο δέ τινας νεανίσκους ἐκπλαγέντας τὸ εἶδος ἰέναι πρὸς αὐτήν, θάτερον τὸν ἕτερον φθάνοντα. τὸ δὲ θηρίον, ὡς ἔλαβεν αὐτόν, κατασῦραν εἰς κοῖλον τι τῆς ψάμμου κατεσθίειν. καὶ τὸν ἕτερον νεανίσκον ὑπερβαλό-

ντα θεάσασθαιν καὶ ἀνακραγεῖν, καὶ οὕτως ἐπιβοηθῆσαι τὸ λοιπὸν πλῆθος. τὸ δὲ θηρίον ἐφορμῆσαι τῷ νεανίσκῳ, προϊσχόμενον τὸν ὄφιν, καὶ ἀποκτεῖναν οἴχεσθαι μετὰ συριγμοῦ. τὸν δὲ νεκρὸν εὑρεθῆναι σαπρόν τε καὶ μυδῶντα· καὶ τοὺς Λίβυας τοὺς ἡγεμόνας τῆς ὁδοῦ οὐκ ἐᾶν ἅπτεσθαι τοῦ σώματος, ὡς ἅπαντας ἀπολουμένους.

L17C (Pseudo-Dión Crisóstomo) *Discurso XXXVII*, 13, ed. Cohoon.

...εὐδαίμων πιτυώδεος ὄλβιος ἀυχὴν
᾽Ωκεανοῦ κούρης ᾽Εφύρης, ἔνθα Ποσειδῶν,
μητρὸς ἐμῆς Λαμίας γενέτωρ, προὔθηκεν ἀγῶνα
πρῶτος ἅμ᾽ ᾽Ηλίῳ, τιμὰς δ᾽ ἠνέγκατο μοῦνος.

L17D Or. 55.10-11

Ἀλλὰ ταῦτά σοι δοκεῖ τὰ φαυλότατα εἶναι τῶν Ὁμήρου· μόνους δὲ θαυμάζεις τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ἀετοὺς καὶ τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκεῖνος ἐκήλει τοὺς ἀναισθήτους, ὥσπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδία διηγούμεναι τὴν Λάμιαν.

L18 Plutarco.

L18A *De curiositate*, 2 (515 F - 516 A), ed. Pohlenz & Sieveking.

Νῦν δ᾽ ὥσπερ ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἱκοι μὲν εὔδειν τυφλήν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσαν ἀποκειμένους, ἔξω δὲ προϊοῦσαν ἐντίθεσθαι καὶ βλέπειν, οὕτως ἡμῶν ἕκαστος ἔξω καὶ πρὸς ἑτέρους τῇ κακονοίᾳ τὴν περιεργίαν ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἐντίθησι, τοῖς δ᾽ ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι καὶ κακοῖς πολλάκις περιπταίομεν ὑπ᾽ ἀγνοίας, ὄψιν ἐπ᾽ αὐτὰ καὶ φῶς οὐ ποριζόμενοι.

L18B *Resumen de la Comparación de Aristófanes y Menandro* (853 B), ed. Lachenaud.

῾Ως μὲν κοινῶς καὶ καθόλου εἰπεῖν πολλῷ προκρίνει τὸν Μένανδρον, ὡς δ᾽ ἐπὶ μέρους καὶ ταῦτα προστίθησι·

Τὸ φορτικόνς, φησίν, ἐν λόγοις καὶ θυμελικὸν καὶ βάναυνον ὥς ἐστιν ᾽Αριστοφάνει, Μένανδρῳ δ᾽ οὐδαμῶς. καὶ γὰρ ὁ μὲν ἀπαίδευτος καὶ ἰδιώτης, οἷς ἐκεῖνος λέγει, ἁλίσκεται· ὁ δὲ πεπαιδευμένος δυσχερανεῖ· λέγω δὲ τὰ ἀντίθετα καὶ ὁμοιόπτωτα καὶ παρωνυμίας. τούτοις γὰρ ὁ μὲν μετὰ τοῦ προσήκοντος λόγου καὶ ὀλιγάκις χρῆται ἐπιμελείας αὐτὰ ἀξιῶν, ὁ δὲ καὶ πολλάκις καὶ οὐκ εὐκαίρως καὶ ψυχρῶς· ἐπαινεῖται γάρ, φησίν,

ὅτι τοὺς ταμίας ἐβάπτισεν,
οὐχὶ ταμίας ἀλλὰ Λαμίας

ὄντας.

L18C *Vita Demetrii*, 27, ed. Lindskog & Ziegler.

Δημοχάρης δ᾽ ὁ Σόλιος τὸν Δημήτριον αὐτὸν ἐκάλει Μῦθον· εἶναι γὰρ αὐτῷ καὶ Λάμιαν. Οὐ μόνον δὲ ταῖς γαμεταῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τοῦ Δημητρίου ζῆλον καὶ φθόνον εὐημεροῦσα καὶ στεργομένη παρεῖχεν. ἀφίκοντο γοῦν τινες παρ᾽ αὐτοῦ κατὰ πρεσβείαν πρὸς Λυσίμαχον, οἷς ἐκεῖνος ἄγων σχολὴν ἐπέδειξεν ἔν τε τοῖς μηροῖς καὶ τοῖς βραχίοσιν ὠτειλὰς βαθείας ὀνύχων λεοντείων, καὶ διηγεῖτο τὴν γενομένην αὐτῷ μάχην πρὸς τὸ θηρίον, ὑπὸ ᾽Αλεξάνδρου συγκαθειρχθέντι τοῦ βασιλέως. οἱ δὲ γελῶντες ἔφασαν καὶ τὸν αὑτῶν βασιλέα δεινοῦ θηρίου δήγματα φέρειν ἐν τῷ τραχήλῳ, Λαμίας.

L18D *De Pythiae oraculis*, 9, 398 c, ed. Schröder.

Ἔνιοι δέ φασιν (τὴν πρώτην Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος.

L19 Favorino, *Corinthiaca*, 13, ed. Barigazzi.

Καὶ αὐτῶν γε τούτων τῶν θεῶν ῾Ρόδος μὲν ῾Ηλίου, ᾽Ογχηστὸς δὲ Ποσειδῶνος, Κόρινθος δὲ ἑκατέρων. εἰκάσαις ἄν, αἰνιττομένου τοῦ μύθου, τὸ τῆς γῆς ἐν μέσῳ δύο πελαγῶν ὑπὸ τοῦ ῾Ηλίου ἐξαίρετον, βουλομένου τοῦ Ποσειδῶνος. τὸ μὲν οὖν τοῦ μύθυο τε καὶ τοῦ λόγου, τῇδε πῃ συνᾴδοντα, τρίτην ἐπὶ δισσαῖς χάρισι τὴν θεσπιῳδὸν Σίβυλλαν παρακαλεῖ· τιμὴν δέ οἱ θεοῦ φωνὴν λαχοῦσα ᾄδει μάλα μέγα·

ὦ δαίμων τι τύω δέος ὄλβιος αὐχὴν
᾽Ωκεανοῦ κούρης ᾽Εφύρης, ἔνθα Ποσειδῶν,
μητρὸς ἐμῆς Λαμίας γενέτωρ, προὔθηκεν ἀγῶνα
πρῶτος ἅμ᾽ ᾽Ηλίῳ, τιμὰς δ᾽ ἠνέγκατο μοῦνος.

L20 Probus *Appendix gram.* (*Grammatici Latini*, ed. Keil, IV 202, 33-4)

Inter laminam et lamiam hoc interest, quod laminam tenuem cuisque metalli rem designat, lamia vero animal esse demonstrat.

II d. de Xto.

L21 Apuleyo, ed. Helm.

L21A *Met.*, I, XVII.

At ille odore alioquin spurcissimi humoris percussus, quo me Lamiae illae infecerant, uehementer aspernatur.

L21B *Met.*, V, 11.

Ergo igitur si posthac pessimae illae lamiae noxiis animis armatae uenerint -uenient autem, scio- neque omnino sermonem conferas.

L22 Galeno, *De alimentorum facultatibus*, III, XXXI, ed. Kühn.

Κεφ. λᾶ. ″Περὶ τῶν σκληροσάρκων ἰχθύων″. Καὶ περὶ τούτων ἔγραψεν ὁ Φιλότιμος κατὰ λέξιν οὕτως ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τροφῆς· δράκοντες τε καὶ κόκκυγες, καὶ γαλεώνυμοι καὶ σκορπίοι καὶ φάργοι, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι καὶ τραχοῦροι καὶ τρίγλαι καὶ πάλιν ὀρφοί τε καὶ γλαῦκοι, καὶ σκάροι, καὶ κύνες, καί γόγγροι, καὶ λαμίαι, καὶ ζύγαιναι, καὶ πάντες οἱ σκλρόσαρκοι δυσκατέργαστοί τ᾽ εἰσὶ καὶ παχεῖς, καὶ ἁλυκοὺς ἀναδιδόασι χυμούς. (...) γόγγρους δὲ καὶ φάγρους καὶ λαμίας καὶ ἀετοὺς ὀρθῶς εἶπε σκληροσάρκους εἶναι.

L23 Herodiano, *De prosodia catholica*, lib. ia , 18-20, ed. Lentz.

Λάμια πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος, οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ ῾Ηρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε Τραχινίων.

L24 Luciano, *Philopseudes*, 2, ed. Macleod.

Πάνυ ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθίδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων.

L25 Marco Aurelio, *Εἰς αὐτόν*, ed. Dalfen.

Σωκράτης καὶ τὰ τῶν πολλῶν δόγματα Λαμίας ἐκάλει, παιδίων δείματα.

L26 Pausanias X, 12, 1, ed. Rocha-Pereira.

Πέτρα δέ ἐστιν ἀνίσχουσα ὑπὲρ τῆς γῆς· ἐπὶ ταύτῃ Δελφοὶ στᾶσάν φασιν ᾄσαι τοὺς χρησμοὺς <γυναῖκα> ὄνομα Ἡροφίλην, Σίβυλλαν δὲ ἐπίκλησιν. τὴν <δὲ> πρότερον γενομένην ταύτην ταῖς μάλιστα ὁμοίως οὖσαν ἀρχαίαν εὕρισκον, ἥν θυγατέρα Ἕλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνος φασιν εἶναι, καὶ χρησμούς τε αὐτὴν γυναικῶν πρώτην ᾄσαι καὶ ὑπὸ τῶν Λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι.

L27 Pólux IX, 62, ed. Bethe (=4C).

Οἱ μέντοι ὀκτὼ ὀβολοὶ ἡμίεκτον ὠνομάζοιντο, ὡς φησιν ἐν Λαμίᾳ Κράτης Ἡμίεκτον ἐστι χρυσοῦ, μανθάνεις, ὀκτὼ ὀβολοί.

L28 Antonino Liberal VIII, ed. Papathomopoulos.

ΛΑΜΙΑ Η ΣΥΒΑΡΙΣ
[Ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἑτεροιουμένων δ]

1 Παρὰ τὰ σφυρὰ τοῦ Παρνασσοῦ πρὸς νότον ὄρος ἐστίν, ὅ καλεῖται Κίρφις, παρὰ τὴν Κρῖσαν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐστιν ἔτι νῦν σπήλαιον ὑπερμέγεθες, ἐν ᾧ θηρίον ᾤκει μέγα καὶ ὑπερφυές, καὶ αὐτὸ Λάμιαν, οἱ δὲ Σύβαριν ὠνόμαζον. 2 Τοῦτο καθ᾽ ἡμέραν ἑκάστην τὸ θηρίον ἐπιφοιτῶν ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἤδη δὲ τῶν Δελφῶν βουλευομένων ὑπὲρ ἀναστάσεως καὶ χρηστηριαζομένων εἰς ἥντινα παρέσονται χώραν, ὁ θεὸς ἀπόλυσιν ἐσήμανε τῆς συμφορᾶς, εἰ μένοντες ἐθέλοιεν ἐκθεῖναι παρὰ τῷ σπηλαίῳ ἕνα κοῦρον τῶν πολιτῶν. 3 Κἀκεῖνοι καθάπερ ὁ θεὸς εἶπεν

ἐποίουν. Κληρουμένων δ᾽ ἔλαχεν ᾽Αλκυονεὺς ὁ Διόμου καὶ Μεγανείρης παῖς, μονογενὴς ὢν τῷ πατρὶ καὶ καλὸς καὶ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ <κατὰ> τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. 4 Καὶ οἱ μὲν ἱερεῖς τὸν ᾽Αλκυονέα στέψαντες ἀπῆγον εἰς τὸ τῆς Συβάριδος σπήλαιον, Εὐρύβατος δὲ κατὰ δαίμονα ἐκ τῆς Κουρήτιδος ἀπιὼν ὁ Εὐφήμου παῖς, γένος μὲν ἔχων <ἀπ᾽> ᾽Αξιοῦ τοῦ ποταμοῦ, νεός δ᾽ ὢν καὶ γενναῖος, ἐνέτυχεν ἀγομένῳ τῷ παιδί. 5 Πληγεὶς -δ᾽ ἔρωτι καὶ πυθόμενος καθ᾽ ἥντινα πρόφασιν ἔρχονται, δεινὸν ἐποιήσατο μὴ οὐκ ἀμῦναι πρὸς δύναμιν, ἀλλὰ περιιδεῖν οἰκτρῶς ἀναιρεθέντα τὸν παῖδα. 6 Περισπάσας οὖν ἀπὸ τοῦ ᾽Αλκυονέως τὰ στέμματα καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἐπιθέμενος ἐκέλευεν ἀπάγειν ἑαυτὸν ἀντὶ τοῦ παιδός. ᾽Επεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς απήγαγον εἰς τὸ σπήλαιον, εἰςδραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριψεν. 7 Ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. Καὶ αὐτὴ μὲν ἐκ τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγή, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοιο καλοῦσι Σύβαριν· ἐκ δὲ ταύτης καὶ Λοκροὶ πόλιν ἐν ᾽Ιταλία Σύβαριν ἔκτισαν.

L29 Ateneo

L29A 7, 306 d, ed. Kaibel (= 12 B).

Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιος ἐν ταῖς Γλώσσαις τὸν καρχαρίαν καλεῖσθαι φησι λάμιαν καὶ σκύλλαν.

L29B 10, p. 418 c, ed. Kaibel (= 4B).

Ὅτι δὲ καὶ πάντες Θετταλοὶ ὡς πολυφάγοι διεβάλλοντο, Κράτης φησὶν ἐν Λαμίᾳ *Ἔπη τριπήχη Θετταλικῶς τετμημένα*. τοῦτο δ᾽ εἶπεν ὡς τῶν Θετταλῶν μεγάλα κρέα τεμνόντων.

L30 Clemente Alejandrino.

L30A *Protepticus*, IV, 54, 6, ed. Stählin.

Λάμιαν δὲ τὴν ἑταίραν ἔχων εἰς ἀκρόπολιν ἀνήει καὶ τῷ τῆς ᾿Αθηνᾶς ἐνεσφυρᾶτο παστῷ, τῇ παλαιᾷ παρθένω τὰ τῆς νέας ἐπιδεικνὺς ἑταίρας σχήματα.

L30A-1 Baanes ad locum, 42, 28, ed. Stählin.

Λάμιαν· αὕτη ἐστὶ δι᾽ ἣν καὶ τὰ πραττόμενα μορμολύκια κατ᾽ αὐτὴν προσηγόρευται, φοβερὰν τοῖς βρέφεσιν γενομένην· διὰ γὰρ τὴν τῶν οἰκείων παίδων ἀπώλειαν ἐφόνα κατὰ τῶν ἀλλοτρίων, οἰστρουμένη φθόνῳ πολλῷ.

L30B *Stromateis*, I, cap. XV, 70, 3, ed. Stählin.

Ἔνιοι δέ φασιν ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος.

L31 Filóstrato.

L31A *Vita Apol.*, IV, 20, ed. Kayser.

᾿Εν Κορίνθῳ δὲ φιλοσοφῶν ἐτύγχανε τότε Δημήτριος ἀνὴρ ξυνειληφὼς ἅπαν τὸ ἐν Κυνικῇ κράτος, οὗ Φαβορῖνος ὕστερον ἐν πολλοῖς τῶν ἑαυτοῦ λόγων οὐκ ἀγεννῶς ἐπεμνήσθη, παθὼν δὲ πρὸς τὴν ᾿Απολλώνιον, ὅπερ φασὶ τὸν ᾿Αντισθένην πρὸς τὴν τοῦ Σωκράτους σοφίαν παθεῖν, εἵπετο αὐτῷ μαθητιῶν καὶ προσκείμενος τοῖς λόγοις καὶ τῶν αὐτῷ γνωρίμων τοὺς εὐδοκιμωτέρους ἐπὶ τὸν ᾿Απολλώνιον ἔτρεπεν, ὧν καὶ Μένιππος ἦν ὁ Λύκιος ἔτη μὲν γεγονὼς πέντε καὶ εἴκοσι, γνώμης δὲ ἱκανῶς ἔχων καὶ τὸ σῶμα εὖ κατεσκευασμένος, ἐῴκει γοῦν ἀθλητῇ καλῷ καὶ ἐλευθερίῳ τὸ εἶδος. ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾠοντο ὑπὸ γυναίου ξένου, τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνὴ τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψην ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα εἰποῦσα προάστειον, ᾧ ἑσπέρας ἔφη ϛαφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ.ς τούτοις ὑπαχθεὶς ὁ νεανίας, τὴν μὲν γὰρ ἄλλην φιλοσοφίαν ἔρρωτο, τῶν δὲ ἐρωτικῶν ἥττητο, ἐφοίτησε περὶ

ἑσπέραν αὐτῇ καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἐθάμιζεν, ὥσπερ παιδικοῖς, οὔπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτὸν σὺ μέντοις εἶπεν σό καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις. θαυμάσαντος δὲ τοῦ Μενίππου σότι γυνή σοις ἔφη σὲστὶν οὐ γαμετή. τί δέ· ἡγῇ ὑπ᾽ αὐτῆς ἐρᾶσθαὶς σΝὴ Δί᾽ς εἶπεν σὲπειδὴ διάκειται πρός με ὡς ἐρῶσας. σΚαὶ γήμαις δ᾽ ἂν αὐτήν·ς ἔφη. σχαρίεν γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀγαπῶσαν γῆμαις ἤρετο οὖν σπηνίκα οἱ γάμοὶς σΘερμοὶς ἔφη σκαὶ ἴσως αὔριονς. ἐπιφυλάξας οὖν τὸν τοῦ συμποσίου καιρὸν ὁ Ἀπολλώνιος καὶ ἐπιστὰς τοῖς δαιτυμόσιν ἄρτι ἥκουσι σποῦς ἔφη σή ἁβρά, δι᾽ἣν ἥκετὲς σὲνταῦθας εἶπεν ὁ Μένιππος καὶ ἅμα ὑπανίστατο ἐρυθριῶν. σό δὲ ἄργυρος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ τὰ λοιπὰ, οἷς ὁ ἀνδρὼν κεκόσμηται, ποτέρου ὑμῶν·ς στῆς γυναικόςς, ἔφη, στὰμα γὰρ τοσαῦτας δείξας τὸν ἑαυτοῦ τρίβωνα. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος στοὺς Ταντάλου κήπουςς ἔφη σεῖδετε, ὡς ὄντες οὐκ εἰσί·ς σπαρ᾽ Ὁμήρῳ γες ἔφασαν σοὺ γὰρ ἐς Αἵδου γε καταβάντεςς. στοῦτ᾽ς ἔφη σκαὶ τουτονὶ τὸν κόσμον ἡγεῖσθε, οὐ γὰρ ὕλη ἐστὶν, ἀλλὰ ὕλης δόξα. ὡς δὲ γιγνώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ᾽ αὗται καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἄν ἐθέλωσι δαίσασθαις. ἡ δὲ σεὐφήμεις ἔλεγε σκαὶ ἄπαγες καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει, ἃ ἤκουε, καὶ που καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας. ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐᾠκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὃ τι εἴη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα. τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου τυγχάνοντα ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα, γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους ἀυτόν, ἅτε καθ᾽ Ἑλλάδα μέσην πραχθέντα, ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν, ὃ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅτι ὑπὲρ Μενίππου, οὔπω γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἴρηται.

L31 B *Vita Apol.*, 8, 7, ed. Kayser.

Θεωρεῖν δ᾽ ἔξεστιν, ὃ λέγω, καὶ ἀπ᾽ ἄλλων μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ κἀκ τῶν ἐν Ἐφέσῳ περὶ τὴν νόσον ἐκείνην πραχθέντων· τὸ γὰρ τοῦ λοιμοῦ εἶδος, πτωχῷ δὲ γέροντι εἴκαστο, καὶ εἶδον καὶ ἰδὼν εἶλον, οὐ παύσας νόσον, ἀλλ᾽ ἐξελών, ὅτῳ δ᾽ εὐξάμενος, δηλοῖ τὸ ἱερόν, ὃ ἐν Ἐφέσῳ ὑπὲρ τούτου ἱδρυσάμην, Ἡρακλέους μὲν γὰρ Ἀποτροπαίου ἐστί, ξυνεργὸν δ᾽ αὐτὸν εἱλόμην, ἐπειδὴ σοφός τε καὶ ἀνδρεῖος ὤν ἐκάθηρέ ποτε λοιμοῦ τὴν Ἥλιν τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας, ἃς παρεῖχεν ἡ γῆ κατ᾽ Αυγέαν τυραννεύοντα. τίς ἂν οὖν σοι, βασιλεῦ, δοκεῖ φιλοτιμούμενος γόης φαίνεσθαι θεῷ ἀναθεῖναι, ὃ αὐτὸς εἴργαστο; τίνας δ᾽ ἂν κτήσασθαι θαυμαστὰς τῆς τέχνης θεῷ παρεὶς τὸ θαυμάζεσθαι; τίς δ᾽ ἂν Ἡρακλεῖ εὔξασθαι γόης ὤν; τὰ γὰρ τοιαῦτα οἱ κακοδαίμονες βόθροις ἀνατιθέασι καὶ χθονίοις θεοῖς, ὧν τὸν Ἡρακλέα ἀποτακτέον, καθαρὸς γὰρ καὶ τοῖς ἀνθρώποις εὔνους ηὐξάμην αὐτῷ καὶ ἐν Πελοποννήσῳ ποτέ, λαμίας γάρ τι φάσμα κἀκεῖ περὶ τὴν Κόρινθον ἤλυε σιτούμενον τῶν νέων τοὺς καλούς, καὶ ξυνήρατό μοι τοῦ ἀγῶνος οὐ θαυμασίων δεηθεὶς δώρων, ἀλλὰ μελιττούτης καὶ λιβανωτοῦ καὶ τοῦ ὑπὲρ σωτηρίας τι ἀνθρώπων ἐργάσασθαι, τουτὶ γὰρ καὶ κατὰ τὸν Εὐρυσθέα μισθὸν τῶν ἄθλων ἡγεῖτο.

L32A Opp., *H.* I, 365-370, ed. Mair.

Παῦρα δὲ ηγμίνων σχεδὸν ἔρχεται, ὅσσα φέρουσιν
ἠϊόνες βαρύθοντα, καὶ οὐκ ἀπολείπεται ἅλμης·
τῶν ἦτοι κρυερός τε λέων βλοσυρή τε ζύγαινα
πορδάλιές τ᾽ ὀλοαὶ καὶ φύσαλοι αἰθυκτῆρες·
ἐν δὲ μέλαν θύννων ζαμενὲς γένος, ἐν δὲ δαφοινὴ
πρῆστις ἀταρτηρῆς τε δυσαντέα χάσματα λάμνης

L32B Opp, *H.* V, 35-6, ed. Mair.

τίς δὲ τόσον χλούνης φορέει σθένος, ὅσσον ἄαπτοι
λάμναι;

L32C Opp, *H.* V, 358-364, ed. Mair.

Λάμνης δὲ σκύμνοισιν ὅτ᾽ ἀντήσωσ᾽ ἁλιῆες,
πολλάκι καὶ τροπὸν αὐτόν, ἐπαρτέα δεσμὸν ἐρετμοῦ,
λυσάμενοι προὔτειναν ἐν οἴδμασιν· ἡ δ᾽ ἐσιδοῦσα

ἔσσυτο καὶ γενύων προΐει μένος, αἶψα δὲ σειρῇ
ἐνσχόμενοι μίμνουσιν ἅτ᾽ ἐν δεσμοῖσιν ὀδόντες
ἀγκύλοι· ἔνθεν ἔπειτα πόνος ἡϊστος ὀλέσσαι
λάμνης τριγλώχινος ὑπὸ ιπῆσι σιδήρου.

L33 Símmaco, *Isaías* 34, 14, ed. Field.

Ἐκεὶ ἠρέμησεν λαμία καὶ εὗρεν ἑαυτῇ ἀνάπαυσιν.

L34 Tertuliano, *Adversus Valentinianos*, 3, ed. Marastoni.

Alioquin a turba eorum et aliam frequentiam suadere, a domestico principatu ad incognitum transmovere, a manifesto ad occultum retorquere de limine fidem offendere est iam si et in totam fabulam initietur, nonne tale aliquid dabitur te in infantia inter somni dificultates a nutricula audisse, Lamiae turres et pectines Solis?

III

L35 Porph. ad Hor. *Epist.* 1, 13, 10.

Lamia est vorago ἀπὸ τοῦ λεμοῦ *[λαιμοῦ], nam lemos* [pro *laimos*] *est inguvie, unde lamiae quoque dicuntur devoratrices puerorum.*

IV

L36A Eusebio, *In Hieroclem*, p. 393.

Τὸ μέντοι πέμπτον καὶ ἕκτον θαῦμα οὐ πολλῆς (ἄν) δέοιτο τοῦ λόγου διατριβῆς εἰς ἔνδειξιν τῆς τοῦ γράφοντος εὐχερείας· δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλῳ ἄλλον, ἦ φασι, δαίμονι, τὸν μὲν γὰρ ἐξ ἀκολάστου μειρακίου, τὸν δὲ ἐπιπλάστως εἰς γυναικείαν μορφὴν σχηματιζόμενον, τουτονὶ δὲ τὸν δαίμονα ἔμπουσαν καὶ λάμιαν αὐτοῖς ὀνόμασιν ὁ σοφώτατος ἀποκαλεῖ.

L36B Eusebius, *Contra Hieroclem* p. 399.

Ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ Ἀχιλλέως παρὰ τῷ αὐτοῦ μνήματι τί ἂν διατρίβοι τὰς ἐν μακάρων νήσοις, ὡς ἂν φήσειέ τις, ἀπολείπουσα διαγωγάς, εἰ μὴ καὶ τοῦτο δαίμονος ἦν ἐπιφανείας παρουσία; καὶ τοῦ

ἀσελγοῦς δὲ μειρακίου σαφῶς ἔνοικον δαίμονα, καὶ πάλιν, ἣν ἔφησεν ἔμπουσάν τε καὶ λάμιαν ἐμπεπαρῳνηκέναι τῷ Μενίππῳ, μείζονι τάχ' ἴσως ἐξελήλακε δαίμονι, ὁμοίως τε αὖ καὶ τὸν τὰς φρένας παρατραπέντα νεανίαν ὑπὸ τοῦ λυττῶντος κυνὸς αὐτόν τε τὸν δαιμονῶντα κύνα τῇ αὐτῇ μετήλλαξε μεθόδῳ.

L37 Horapolo, *Hieroglyphica*, 2, 109, ed. Sbordone.

Πῶς ἄνθρωπον λάμειαν ἔχοντα; Ἄνθρωπον λάμειαν ἔχοντα βουλόμενοι σημῆναι σκάρον ζωγραφοῦσιν. Οὗτος γὰρ μόνος τῶν ἰχθύων μηρυκᾶται καὶ πάντα τὰ προσπίπτοντα ἰχθύδια ἐσθίει.

L38 San Jerónimo, *Vulgata*, ed. Field.

L38A *Vulgata* Is., 34, 14 (ed. Field):

Et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem.

L38B : *Vulgata* Lam., 4, 3 (ed. Field):

Sed et lamiae nudauerunt mammam, lactauerunt catulos suos.

L38C *Comm. in Is.* 34. 14.

Et lamiam, quae Hebraice dicitur LILITH, et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐριννὺν, id est, furiam, suspicantur.

V

L39 Hesiquio, ed. Latte.

L39A Λ 248

Λάμια· Ἀριστοφάνης (fr. 700 b) φησὶν, [ὡς τηκούσης] ἐν τῇ ἀγορᾷ τινος λαμιώδους γυναικὸς ἐνδιατριβούσης <ὄνομα>. τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναῖκα <Λαμίαν εἶναι> (Cratet. fr. 18).

L39B Λ 249

Λάμια· θηρίον. καὶ γυνή τις ἀρχαία οὕτω καλουμένη Λίβυσσα (Isai. 34, 14 Sym.) Avgn

L39C Λ 251

Λάμιαι· τὰ φάσματα. ἢ οἱ πολύφαγοι τῶν ἀνθρώπων. καὶ ἰχθύς.

248/50 Schol. Paus. I,I,3 (ex Hesychio) cf. EM 555, 54 Ph.
249 Ba 287, 25

L39D K 834

Καρκώ· Λάμια.

L40 Consentius, *De nomine* (*Grammatici Latini*, ed. Keil, V 344, 4)

Lamiam feminino genere, quia hoc maleficium feminarum proprie dicitur.

L41 Mitógrafo Vaticano I, ed. Bode.

168. *Crotopus et Coroebus.*

Crotopus rex fuit Argivorum, cuius filiam Apollo uitiauit. Quod pater indignans filiam interemit, quia Uestae sacerdos fuerat, et in uirginitate semper perdurare debuit. In cuius ultionem Apollo horribile monstrum misit, quod Coroebus, iuuenis quidam fortissimus, occidit. Et hanc historiam Statius decentissime scribit. Ipsum monstrum Lamia vocabatur. Lamiae sunt enim fossae camporum pluuiis plenae, uel uoragines fluminum, unde ipsa ferocissima bestia Lamia dicebatur.

L42 *Synodus S. Patricii et Auxenti*, canon 16

Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit.

L43 Eucherius Lugdunensis, *Instructiones* 2. 155, 25 – 156, 1, ed. Wotke

Ululae, in Isaia, ab omni translatione ipso Hebraeo lim appellantur. Septuaginta tantum interpretes pro his Onocentauros in translatione posuerunt. Sunt qui ululas putent aves esse nocturnas, ab ululatu uocis quem efferunt, quas vulgo cavannos dicunt. Lamia, genus monstri, ut quidam affirmant.

VI

L44 Esteban de Bizancio, ed. Meineke, s.v. Lavmia.

Λάμια, πόλις Θεσσαλίας τῶν Μηλιέων, ὡς Πολύβιος. οἱ μὲν ἀπὸ Λάμου τοῦ Ἡρακλέους φασίν, οἱ δὲ ἀπὸ Λαμίας γυναικός, ἣ ἐβασίλευσε Τραχινίων. ἐν ᾗ καὶ Λαμιακὸς πόλεμος. ἔστι καὶ ἄλλη Κιλικίας. τὸ ἐθνικὸν Λαμιεῖς καὶ Λαμιῶται.

L45 San Isidoro, *Etymologiae*, 8, 11, 102 (Migne, *P.L.* 82, 326).

Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere, ac laniare solitas, a laniando specialiter dictas.

L46 San Martín Dumiense, *De correctione rusticorum* 8

Multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mari, aut in fluminibus, aut in fontibus, aut in sylvis praesident, quos similiter homines ignorantes Dominum quasi Deos colunt et sacrificant illis: et in mari quidem Neptunum appellant, in fluminibus Laminas, in fontibus Nymphas, in sylvis Dianas, quae omnia sunt maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire, nocent et uexant.

L47 Gregorius Magnus.

L47A *Moralia* 3, 53 (*PL* 76: 707c, ad Is. 34, 14)

Hypocritae... designantur, lamia etenim humanam habere decitur faciem, sed corpus bestiale.

L47B *Moralia* 19, 27 (*PL* 79: 116ª, ad Thren. 4, 3):

Haereticos appellat [*lamia*], *humanam quidem faciem, sed belluina per impietatem corda gestantes.*

VII

L48 *Glossarium Abba* ed. Inguanez & Fordyce (*Glossaria Latina* V 81).

78 *Lannas* (*lamia*): *animal simili* (*-e*) *pardo* (Is. 34: 14)

---

78 *lamnas* S cf. Abol. 13 *lamia: genus monstri seu ales ferox, simile pardo.*

L49 *Glossarium AA* ed. Theander (*Glossaria Latina* 5 279).

75 [*Lamia: saeua uel ferox*]
94 [*Lamia*] (=75)

L50 *Glossarium Abstrusa*, ed. Thompson (*Glossaria Latina* III 52).

13 *Lamia: genus monstri seu ales ferox, simile pardo.*

VIII

L51 Querobosco, *De ortographia*. ed. Cramer, *Anec. Graec*. II, 239.

Λοίμια· Ὄνομα κύριον, γέγονεν δὲ ἡ γυνὴ Δημητρίου τοῦ Φαλήρεως. ἔστιν δὲ καὶ προσηγορικὸν, τά χάσματα. οὕτω Διογενιανός.

L52 *Glossarium Ansileubi* (siue *Liber Glossarum*), ed. Lindsay, Mounford y Whatmough, (*Glossaria Latina* I 328).

242 *Lamia* (Euch. 155, 25-156, 1)
243 *–as* (=Is. 8, 11, 102)
244 *–a*: *saeua* [*h*]*ac ferox* (Verg.?)

L53 *Glossarium Abavus*, ed. Mountford (*Glossaria Latina* II 82).

5 [*la*]*-na*[*s*]*: qui filios alienos seducit.*

IX

L54 Focio, *Lexicon*, ed. Naber.

L54A Λ 60.

Λαμία· θηρίον.

L54B Λ 61.

Λάμια· Ταύτην ἐν τῇ Λιβύῃ Δοῦρις ἐν δευτέρῳ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι· μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διός, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν· ἔστι δὲ καὶ πόλις Θεσσαλίας, ὅθεν ὁρμηθέντες οἱ Ἕλληνες μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον Ἀθηναίων ἡγουμένων τῆς ἐλευθερίας ἀντιποιησάμενοι τὸν Ἀντίπατρον ἐνίκησαν· Μένανδρος Ἀνδρογύνῳ· Πλήσας γὰρ ἔφερεν ἐκ παρατάξεώς ποθεν τὰς ἐν Λαμίᾳ πάσας.

L54C Λ 62.

Λαμία· γυνὴ Ἀθήνησιν ἐν ἀγορᾷ διατρίβουσα, σκύταλον ἔχουσα καὶ ἐπιψοφοῦσα· ἔστι δὲ καὶ θηρίον.

L55 *Et. Gen.*, ed. Colonna (Roma, 1967)

26 Λάμια πόλις, οἱ μὲν ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὀνομασθῆναι <λέγουσιν>, οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἧτις ἐβασίλευσε Τραχινίων. ἔστι δὲ καὶ προσηγορικὸν καὶ σημαίνει τὰ χάσματα. AB.

L56 Rábano Mauro

L56A *De universo* 8. 1 (Migne *PL* 111: 226b).

Lamia diabolus vel daemones, ut in Jeremia: «Sed et lamia nudavit mamillam, et lactavit catulos» (Thren. IV). Item lamia, haereticus uel quilibet hypocrita, ut Isaias dicit: «Cubauit lamia et inuenit sibi requiem» (Isa. XXXIV).

L56B *Commentaria in Jeremiam* (*PL* 111: 1249b-d).

Gimel. «Sed et lamiae nudauerunt mammam, lactauerunt catulos suos.» In lamia quippe duplicitas Judaeorum et fictio hypocritarum exprimitur. Lamia etenim humanam faciem habet, sed

corpus bestiale. Sic et populus Judaeorum specietenus culturam Dei simulabat, sed feroci animo semper illi contrarius existebat. …Possunt et in lamia haeretici accipi qui humanam quidem faciem, sed belluina per impietate corda gestant. Hi tunc mammam nudant, quando errorem suum libere praedicant. Tunc catulos lactant, quando male sequaces paruolorum animas, dum peruersa insinuant, ad impietatem nutriendo confirmant.

L56C *Allegoriae in universam sacram scripturam* (*PL* 112: 979C).

Lamie est simulatio, ut in Isaia: «Cubauit lamia», id est, requieuit simulatio.

L57 Glosa anónima a Isaías 34: 14 (manuscrito Regina No. 215) (Irlanda, 876 o 877 d.C.).

Lamia monstrum in femine figura .i. morigain.

L58 Paschasius Radbertus *In Lamentationes Jeremiae* (PL 120: 1204d-1205a).

«Sed et lamiae nudauerunt mammam, lactauerunt catulos suos. Filia populi mei crudelis, quasi struthio in deserto». Per lamiam namque Scribarum et Phariseorum exprobat duritiam, et doctrinae in populo improbitatem, quod nec tam dementes fuerit, ut praeberent lac uel mammam doctrinarum filiis Synagogae, ueluti lamia crudelissima omnium bestiarum. Dicitur enim de esa, quod crudelior sit fetibus suis, cunctis bestiis. Unde et nomen accepisse signanter legitur. Siquidem lamia quasi lania a multis sonare dicitur, eo quod dilaniat catulos suos ac dilacerete [1250A] quod et in fabulis satis aperte legitur.

L59 Haymo Halberstatensis (*PL* 116), *Commentaria in Isaiam.*

L59A [893C]

«Ibi cubauit lamia, et inuenit sibi requiem ericius». Lamia mosntrum est, habens faciem totumque corpus femineum perpulchrum, pedes tamen habet equinos.

L59B [1205A-B]

Quos propheta lugens et plangens, dicit quod lamiae lactent catulos suos: quod nec eos fecisse paruulos in populo, dolet; lamia namque Hebraice Lilith dicitur, quam quidam Hebraeorum ἐρινύν, *id est unam de furiis suspicantur.*

L59C [1205C]

Unde alibi propheta ejulando dicit, haereticorum atque hypocritarum deplorans facta: «Ibi cubauit lamia et inuenit sibi requiem» (Isa. XXXIV). Per lamiam namque ut dixi, hypocritae uel haeretici; per ericium uero, malitiosi quique, qui diuersis se defensionibus contegunt, designantur. Lamia enim, ut dixi, faciem habere humam perhibetur, sed corpus bestiale.

L60 Hincmarus Rhemensis (*PL* 125: 717D-718A), *De divortio Lotharii et Tetbergae.*

Turpe est fabulae nobis notas referre, et longum est sacrilegia computare, quae ex huius modi de ossibus mortuorum, atque cineribus carbonibusque exstinctis, et de capillis atque pilis locorum genitalium virorum ac feminarum, cum filulis colorum multiplicium, et herbis variis, ac cocleolis et serpentium particulis composita, cum carminibus incantata deprehedentes comperimus, quibus homines liberati, et benedictione ecclesiastica medicati, gratia coniugali et debito naturali perfuncti sunt. Quidam etiam vestibus carminatis induebantur, vel cooperibantur, alii potu, alii autem cibo a sortiariis dementali, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi enerves effecti reperti sunt: quidam autem a lamiis siue genicialibus feminis debilitati, quaedam etiam feminae a Dusiis in specie virorum, quorum amore ardebant, concubitum pertulisse inventae sent; quos et quas divina potentia, compressis et abiectis phantasmatibus diabolicis, per exorcismos et antidota catholica restituit sanitati.

X

L61 Schol. ad Paus., I, 1, 3 (¿Aretas?), ed. Spiro.

Λάμια πόλις· οἱ μέν, ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὠνομάσθη. οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχινίων· ἔστι δὲ προσηγορικὸν καὶ <σημαίνει τὰ χάσματα>. καὶ οὕτω Ἡσύχιος. Ἀριστοφάνης δέ φησιν <ἀπὸ λαμιώδους> γυναικὸς ἐν τῇ ἀγορᾷ ἑστηκούσης. τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναῖκα Λάμιαν εἶναι· καὶ τὰ φάσματα· καὶ θηρίον· καὶ ὁ ἰχθύς· καὶ οἱ πολυφάγοι τῶν ἀνθρώπων.

L62 *Suda*, ed. Adler.

L62A Λ84

Λάμια. Ταύτην ἐν τῇ Λιβύῃ Δοῦρις ἐν β Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι· μιχθέντος δ᾽ αὐτῇ Διός, ὑφ᾽ Ἥρας ζηλοτυπουμένην, ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν. ἔστι δὲ καὶ πόλις Θεσσαλίας, ὅθεν ὁρμηθέντες οἱ Ἕλληνες μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον, Ἀθηναίων ἡγουμένων, τῆς ἐλευθερίας ἀντιποιησάμενοι τὸν Ἀντίπατρον ἐνίκησαν. Μένανδρος

᾿Ανδρογύνῳ· πλήσας γὰρ ἔφθειρεν ἐκ παρατάξεως ποθεν τὰς ἐν Λαμίᾳ πάσας.

L62B Λ85

Λάμια θηρίον· ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμόν, Λαίμια καὶ Λάμια. ᾿Αριστοφάνης· φώκης δ᾽ εἶχεν ὀσμήν, λαμίας ὄρχεις ἀπολύτους. δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. εἰδωλοποιεῖ δέ τινας ὄρχεις λαμίας. θῆλυ γάρ. καὶ Λάμος, πόλις Λαιστρυγόνων.

L62C Σ355

Σίβυλλα, ᾿Απόλλωνος καὶ Λαμίας, κατὰ δέ τινας ᾿Αριστοκράτους καὶ ῾Υδάλης, ὡς δὲ ἄλλοι Κριναγόρου, ὡς δὲ ῾Ερμιππος Θεοδώρου.

L63 *Historia de proeliis Alexandri Magni*, ed. Hilka (Recensión J 1) (cit. en Lecoteux 1981: 364).

Inuenerunt ibi mulieres que dicuntur lamiae, speciosae ualde, capillos usque ad talos, pedes habentes equorum; statura earum alta pedibus septem.

XI

L64 Psello, *῾Εγκώμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ* (K. Σάθας, *Μεσ. Βιβλ. 5*. 17).

Ἀναμιμνήσκομαι γὰρ ἀναθέρων ὡς περ ἀπὸ βυθοῦ, ὅτι με καὶ κλαυθμυρίζοντα χαλάσαι βουλομένη πρὸς ὕπνον, ἀντὶ τῶν μύθων καὶ τῆς μορμολυττούσης λαμίας, διήσεις νῦν μὲν τὸν ᾿Ισαὰκ ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ θυόμενον, καὶ πάντα πειθόμενον τῷ γεννήτορι, νῦν δὲ τὸν ᾿Ιακὼβ εὐλογίας τυγχάνοντα πατρικῆς, ὅτι κατὰ τὰς ὑποθήκας πεποίκε τῆς μητρός.

XII

L65 Ps. Eudocia, *Violarium* 596 (p. 451 Flach).

Περὶ Λαμίας.

Λάμια Βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ. ταύτης ἐρασθῆναί φασι τὸν Δία μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἰταλίαν, ἀφ᾽ ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λαμία προσηγόρευται· ἔνθεν αὐτῇ συνελθὼν ὁ Ζεὺς οὐκ ἔλαθε τὴν Ἥραν, ἥτις ζηλοτυποῦσα τὴν Λάμιαν τὰ γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει. ἡ δὲ ἀποθνησκόντων αὐτῆς τῶν παιδίων βαρυθυμοῦσα, τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνῄρει. διὰ τοῦτο καὶ τὰς τίτθας ἐκφοβούσας τὰ βρέφη καλεῖν ἐπ᾽ αὐτοῖς τὴν Λάμιαν. μυθεύεται δὲ ὡς ἄϋπνος αὕτη διατελεῖ βουλήσει Ἥρας, ἵνα καὶ ἡμέρας καὶ νύκτας ἐν τῷ πένθει ᾖ, ἕως οὗ αὐτην ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀφαιρετοὺς αὐτῆς καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίησεν, ὅπως ἐν αὐτῇ ᾖ ἐξαιρέσθαι καὶ πάλιν θεῖναι. λέγεται δὲ καὶ ἐσχηκέναι παρὰ Διὸς καὶ τὸ μεταμορφοῦσθαι εἰς ὅ,τι ἂν βούληται.

L66 Ps. Zonaras, *Lexicon*, ed. Tittmann.

1284 Λάμια· θηρίον. ἢ πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες. ἢ γυνή τις ἀρχαῖα Λίβυσσα οὕτω καλουμένη.

XII

L67 *Etymologicum Magnum*, ed. Gaisford.

L67A *555, 50-51*

Λάμια· θηρίον. Ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμὸν, λαίμια, καὶ Λάμια.

L67B *555, 52-53*

Λαμία, πόλις· οἱ μὲν ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὀνομάζουσιν· οἱ δὲ ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχίνιων.

L67C *555, 54*

Ἔστι καὶ προσηγορικὸν καὶ σημαίνει τὰ χάσματα.

L68 Eustacio.

L68A *Ad Iliad.* (B, 498) 265, 43 ss, ed. Van der Valk.

῾Η δὲ Θέσπια, ἢ πρὸς τῷ ῾Ελικῶνι ἔκειτο νοτιώτερα αὐτοῦ, ἐκτείνει ἐνταῦθα τὴν παραλήγουσαν διὰ τὸ μέτρον· ἄλλως γὰρ ἐν συστολῇ ἔχει αὐτήν. γράφεται δὲ κοινῶς διὰ τοῦ παραλήγουσα, ὡς το Λάμια, Ἰάμνια.

L68B *Ad Iliad.* (L, 175) 838, 61, ed. Van der Valk.

Τὸ δὲ ἀυχένα ἔαξεν, ἰδιότης καὶ νῦν λέοντος, ὅς βοὸς δραξάμενος καταγνύει πρῶτον τὸν αὐχένα δέει τῶν κεράτων, εἶτα λαφύσσει· ὅ περ ὀνοματοποιίας τρόπῳ τὸ αγδαίως καταπίνειν δηλοῖ, γενόμενον ἐκ τοῦ λάπτω λάψω λέλαφα, ὅθεν καὶ λάφυρον, ᾽ ὥς περ ἐκ τοῦ λέλαπα μέσου παρακειμένου, ἢ τοῦ ἔλαπον δεύτερου ἀορίστου, γίνεται λαπάρα καὶ λάφυρον καὶ λαπάζειν, ὅ διὰ τοῦ ὡς ἐπὶ πλέον λέγεται ἀλαπάζειν. οὕτω δὲ ἴσως καὶ ἀπὸ τοῦ λέλαμμαι ἡ Λάμια.

L68C *Ad Odysseam* (m, 85) 1714, 30 y ss, ed. anónima (Leipzig, 1825).

Τὴν δὲ Σκύλλαν Φόρνυκος θυγατέρα καὶ ῾Εκάτης ὁ μῦθος λέγει, ἔχουσαν πρὸς ταῖς πλευραῖς σκύλακας, κατέχουσαν τὸν περὶ Σικελίαν πορθμόν."Ομηρος μέντοι Κράταιϊν λέγει αὐτὴν, ἀλλ᾽ οἱ μάγοι ῾Εκάτην, φασὶν, αὐτὴν καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ οἵ Τρίτωνα φασιν εἶναι πατέρα τῇ Σκύλλῃ. Στησίχορος δὲ Λάμιαν αὐτῆς μητέρα ποιεῖ, ἥν δὴ Λάμιαν ὁ μῦθος μὲν δαιμόνιόν τι πλάττει, ὁ δὲ κωμικὸς καὶ λαγνείαν αὐτῆς ἐμφαίνει ἐν τῷ Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους. Νίκανδρος δέ, φασιν, ὁ Κολοφώνιος ἐν γλῶσσαις ἰχθύος αὐτὴν οἶδεν ὄνομα, καθὰ καὶ τὴν Σκύλλαν, εἰπὼν ὅτι ὁ καρχαρίας ἰχθὺς, καὶ λάμια καί σκύλλα καλεῖται.

L69 Tzetzes, *Historiae*, Chil. IX, Hist. 297, ed. Leone.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ, Ο ΜΩΜΟΣ ΠΑΝΤΑ ΟΠΩΝ ΕΑΥΤΟΝ ΟΥΚ ΟΡΑι

Τὸν Μῶμον καὶ τὴν Λάμιαν φασὶν οἱ μυθογράφοι
τὰ τῶν ἑτέρων βλέποντας, τὰ ἑαυτῶν μὴ βλέπειν.
῾Ο Μῶμος πήραν γὰρ διπλῆν κατέχων ἐν τοῖς ὤμοις
τὰ ἑαυτοῦ κατόπιν μὲν τῆς ἀχεως βαστάζει,
πάντα δὲ τὰ ἀλλότρια ἔμπροσθεν φέρων βλέπει.
Οὕτω τὸν Μῶμον γράφουσι· τὴν Λάμιαν δὲ πάλιν,
οἴκοι φασὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς κρύπτουσαν ἐν ἀγγείῳ,
βλέπειν μηδὲν τῶν ἑαυτῆς, ἔξω δ᾽ ἐξερχομένην

τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς ἑαυτῆς λαμβάνουσαν πᾶν βλέπειν.
Λουκιανός που γέγραφε τὰ περὶ τῆς Λαμίας.

L70 Iohannes Salisberensis *Policraticus* 2. 17, ed. Webb

Qui in quosdam exigentibus culpis, Domino permittente, tanta malitiae suae licentia debacchatur, ut quod in spiritu patiuntur, miserrime et mendacissime credant in corporibus euenire. Quale est quod Nocticulam quandam uel Herodiadem, uel praesidem noctisdominam consilia et conuentus de nocte asseruntt conuocare, uaria celebrari conuiuia, ministeriorum species diuersis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari, praeterea infantes exponi lamiis, et nunc frustratim discerptos, edaci ingluuie in uentrem traiectos congeri, nunc praesidentis miseratione reiectos in cuna reponi.

L71 Hugo de S. Victore, *Miscellanea* (*PL* 177: 825b).

Lamia humanam faciem habet, corpus habet bestiale.

L72 Herveus Burgidolensis, *Commentaria in Isaiam* (*PL* 181: 329A).

Per lamiam hypocritae designantur.

L73 Rupertus Tuitensis, *De trinitate et operibus eius* (*PL* 167: 1413D).

Lamia monstrum animal est, a laniando dictum.

XIII

L74 Gervasius Tilleberensis (*c.* 1210)

L74A *Otia Imperialia* 3. 85, *De lamiis et dracis et phantasiis*, ed. Banks y Binns.

Accedit circa mundi huius mirabilia quaestio de lamiis et dracis, ex quibus Lamie dicuntur esse mulieres que noctu domos momentaneo discursu penetrant: dolia relent, cophinos, catinos, et olas perscrutantur, infantes a cunis extrahunt, luminaria accendunt, et nonnumquam dormientes affligunt.

L74B *Otia Imperialia* 3. 86, ed. Banks y Binns.

Lamias, quas uulgo mascas aut, in Gallica lingua, strias nominant, fisici dicunt nocturnas esse ymaginationes, que ex grossitie humorum animas dormientium turbant et pondus faciunt.

Verum Augustinus ipsas ex dictis autorum ponit demones esse, qui ex animabus male meritis corpora aerea implent. Dicuntur autem lamie, uel potius lanie, a laniando, quia laniant infantes.

L74C *Otia Imperialia* 3. 93, ed. Banks y Binns.

Se, dormientibus uiris suis, cum cetu lamiarum celeri penna mare transire, mundum percurrere, et si quis aut si qua illarum in tali discursu Christum nominauerit, statim in quocumque loco et quantovis periculo fuerit, corruit.

L75 Guilielmus Alvernus (Wilhelm von Auvergne: 1180-1249), *Magisterium divinale* 1066:

Idem et eodem modo sentiendum est tibi de aliis malignis spiritibus, quos vulgus stryges et lamias vocant, et apparent de nocte in domibus, in quibus paruuli nutriuntur, eosque de cunabulis raptos laniare uel igne assare uidentur. Apparent autem in specie uetularum. Uetularum autem nostrarum desipientia opinionem istam mirabiliter disseminauit et prouexit atque animis mulierum aliarum irredicabiliter infixit. Similiter ei de dominibus nocturnis, quod bonae mulieres sint, et magna dona domibus quas frequentent per eas praestentur, mulieribus potissimum persuaserunt; et ut ad unum dicam pene omnes reliquas idolatriae retinuit et reseruauit et adhuc promouere non cessat anilis ista fatuitas.

L76 Thomas Cantimpratensis, *De Natura Rerum*, 4. 56. 1-7, ed. Boese.

Lamia, ut dicit Liber rerum, animal est magnum et crudelissimum. Nocte siluas exit et intrat hortos et frangit arbores et ramos eius dissipat et hoc per brachia forcia nimis habilata [*habilitata*: G] *ad omnem actum. At ubi homines superuenerint ad prohibendum, pugnat cum eis et mordet eos. Hoc autem est in morsu eius supra modum mirabile, sicut Aristoteles refert: homo sauciatus lamie dentibus non sanatur a morsu, donec rugientis bestie uocem audierit.*

Et nos quidem ignoramus, si iste sunt lamie, de quibus Ieremias in Trenis dicit: «Lamie nudauerunt mammam, lactaverunt catulos suos». Et quidem secundum glosam supra predictum locum in Trenis bene credi potest, quia dicit glossa, quod hec bestia ferocissima est, tamen pententibus fetibus prebet mammas et lactat teneros.

Has bestias Ieremias revocat ad memoriam Iudeis et culpat eos, quod ipsis laniis crudeliores sunt, cum paruuli eorum peterent panem et non erat, qui frangeret eis. Hoc animal Hebraice uocatur Lidit [l. *Lilith*; *adit*: G] *et suspicantur Iudei unam fuisse de furiis, que Parce dicuntur, eo quod multi* [nulli G] *parcant.*

Audiui a quodam, quod lamie sunt bestie in oriente circa partes illas que continent turrim Babel in campo Senaar. Et hee bestie maiores sunt capris et sunt irrigue lactis supra modum et domesticantur ab hominibus et ducuntur ad pastum et utiles sunt in abundancia lactis.

L77 Vincentius Bellovacensis (Vincent de Beauvais).

L77A *Speculum* II, cap. LXXXVIII

De Lamia, & Lauzani

Lamia, sicut dicit liber rerum, est animal magnum, &crudelissimum; nocte sylvas exit, & hortos intrat, arbores frangit, earum ramos dissipat, & hoc per brachia fortia nimis ad omnem actum habilitata; cumque superueniunt homines ad prohibendum, pugnat cum eis, & mordet eos. Hoc autem in eius morsu mirabile est (ut Aristo. refert) quod homo sauciatus Lamiae dentibus, non sanatur a morsu, donec rugientis bestiae uocem audierit. Forsitan istae sunt lamiae de quibus Hieremias dicit «Lamiae nudauerunt mammas» & c. Ibi namque dicit glossa, quod Lamia est bestia ferocissima, quae tamen foetibus teneris petentibus, lac praebet. In quo Iudaeos crudeliores ostendir esse Lamiis, quia paruuli petierunt panem, & non erat qui frangeret eis. Hoc animal Hebraice uocatur Lidith [sic] *& Iudaei quidem suspicantur unam esse de furiis quae Parcae dicuntur, eo quod nulli parcunt. Audiui quod Lamiae bestiae sunt in oriente, circa partes illas quae continent turrim Babel in campo Senaar; & hae maiores sunt, irriguae lactis supra modum, & domesticantur ab hominus, & ducuntur ad pastum; utiles enim sunt in abundantia lactis.*

L77 *Speculum Naturale* 19: 65 (cit. en Lecoteux 1981: 362).

Lamia dicitur quasi lania, quia durior et crudelior est suis foetibus quam caetere bestiae, fertur enim eos laniare, et tamen oes lactare, sicut scriptum est «lamiae nudauerunt mammas...» Lamia pedes habet equinos, caetera uero capris conformia, de qua dicit Propheta: «ibi cubauit lamia...»

L78 San Alberto Magno

L78A *De animalibus* 5. 15

Lamiae enim habent uultus mulierum.

L78B *De animalibus*, 20. 112, ed. Stadler.

Lamia est animal magnum et crudelissimum, nocte siluas exiens et <h>ort[h]os intrrans et frangens arbores et dissipans eo quod habet brachia fortia in omnem actum habilia et cum homines superuenerint ut dicit Aristoteles pugnat cum eis et morsibus ulnerat. Sauciatus autem morsibus eius non sanatur donec eiusdem bestiae rugientis uocem audierit.

Hoc animal in desertis et ruinosis habitare diligit et aliquantulum in vultu figurat feminam et est pium catulis quando lactat. Dicunt autem quidam quod quaedam lamiae sunt in Caldea capris in quantitate aequales et domesticantur et uberes sunt in lacte.

XV

L79 Apostolio, X, 44. Ed. Leutsch & Schneidewin.

Λαμίας δυσμορφότερος· ταύτην ἐν τῇ Λιβύῃ Δοῦρις ἐν δευτέρᾳ Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι, μιχθέντος δὲ αὐτῇ τοῦ Διὸς, ὑφ᾽Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἅ ἔτικτεν ἀπολύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσαν διαφθείρειν.

L80 Angelus Politianus, *Lamia. Praelectio in priora Aristotelis Analytica*, ed. Wesseling.

Fabulari paulisper iubet, sed ex re, ut Flaccus ait; nam fabellae etiam, quae aniles putantur, non rudimentum modo sed et instrumentum quandoque philosophiae sunt. Audistine unquam Lamiae nomen? Mihi quidem puerulo auia narrabat esse aliquas in solitudinibus Lamias, quae plorantes gluttirent pueros. Maxima tunc mihi formido Lamia erat, maximum terriculum. Uicinus quoque adhuc Fesulano rusculo meo Lucens Fonticulus est, ita enim nomen habet, secreta in umbra delitescens, ubi sedem esse nunc quoque Lamiarum narrant mulierculae quaecunque aquatum uentitant. Lamiam igitur hanc Plutarchus ille Cheroneus, nescio doctior an grauior, habere ait oculos exemptiles, hoc est quos sibi eximat detrahantque cum libuit rursusque cum libuit resumat atque affigat, quemadmodum senes ocularia specilla solent, quibus hebescenti per aetatem uisui opilantur; nam et cum quid inspectare auent, insertant quasi forfici nasum, et cum satis inspectarunt, recondunt in theca. Quidam uero etiam dentibus utuntur aeque exemptilibus, quos nocte non aliter reponunt quam togam, sicuti uxorculae quoque uestrae comam suam illam depenculam et cincinnos. Sed enim Lamia haec quoties domo egreditur, oculos sibi suos affigit uagaturque per fora, per plateas, per quadriuia, per angiportus, per delubra, per thermas, per ganeas, per conciliabula omnia circumspectatque singula, scrutatur, indagat, nihil tam bene obtexeris ut eam lateat. Miluinos esse credas oculos ei aut etiam emissicios sicuti Plautinae aniculae. Nulla eos praeterit quamlibet indiuidua minuties, nulla eos euadit quamlibet remotissima latebra. Domum uero ut reuenit, in piso statim limine demit illos sibi oculos abicitque in loculos. Ita semper domi caeca, semper foris oculata. Quaeras forsitan domi quid agitet? Sessinat lanam faciens atque interim cantilat. Uidistine, obsecro, unquam Lamias istas, uiri Florentini, quae se et sua nesciunt, alios et aliena speculantur? Negatis? Atqui tamen sunt in urbibus frequentes etiamque in uestra, uerum personatae incedunt: homines credas, Lamiae sunt. Harum igitur aliquot praetereu — tem forte conspicatae me substiterunt et, quasi noscitarent, inspexere curiosius, ueluti emptores solent. Mox ita inter se detortis nutibus consusurrarunt: «Politianus est, ipssisimus est, nugator ille scilicet qui sic repenter philosophus prodiit». Et cum dicto auolarunt quasi uespae dimisso aculeo.

XVI

L81 Iacobus Cruquius, *Sch.* Hor. *AP* 340

Lamia monstrum est superius habens speciem mulieris, inferne uero desinit in pedes asininos.

L82 Franciscus Balduinus, *Praefationes* (*PL* 11: 116D-117A)

Iam quid dicemus, quod cum laudamus primam illam Ecclesiam, quae at apostolis relicta superstes est; non modo ab aliis irridetur ut anus delira et superstitiosa, uel fatua aliqua Fauna, uel laruata Lamia.

XVII

L83 Lilius Gregorius Gyraldus, *Historia de Deis Gentium* (1696: 447).

Audio et hodie uocari a Massiliensibus Lamiam, et ingentis interdum magnitudinis inueniri, integrosque homines ab ea uoratos aliquando repertos. Sed haec non nostri instituti sunt …Postremo et in historiis legimus, a Probo Caesare multas Lamias in spectaculo inductas ac exhibitas fuisse.

De fecha incierta :

L84 *C.I.L.* II 3098, ed. Hübner.

LUMIIS
EXS VOTO
PRIMIGENIUS
LITIO

L85 *C.I.L.* VII 507.

LAMIIS TRIBUS

L86 Escolio a Arístides, *Panathenaikos*, I, 102, 5, p. 42 Dindorf.

L86A

ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει] τὸ ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει διὰ τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν λέγει. καὶ ἡ μὲν Λάμια Λίβυσσα γέγονε γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ δὲ ὁ Ζεὺς ἐμίγη. καὶ ἡ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ᾽ αὐτῆς. διὸ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος γέγονε, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία διεφθειρεν, ἥν νῦν φαμὲν ἰδιωτικῶς στρίγλαν. ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἥ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν. καὶ τοίνυν ὅτε βούλονται τὰ σφῶν παιδία αἱ γυναῖκες φοβῆσαι, ἐπιβοῶσι Μορμώ. φησὶ δὲ καὶ Θεόκριτος «Μορμὼ

δάκνει». ἐντεῦθεν δὴ παρήχθη καὶ τὰ μορμολύκια τὰ φόβητρα. νόει δὲ τὸ τὰς δὲ, διὰ τὴν Κόρινθον καὶ τὴν Λυβίην (sic). A.

L86B

ἃ δὲ τοὺς παῖδας φοβεῖ καὶ ἐκπλήττει] οἷον Λαμίας καὶ τὰ τοιοῦτα φάσματα. λέγει δὲ τὴν Μορμώ, ἥν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παιδία. φασὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἑσπέρᾳ τὰ παιδία αὐτῆς καταφαγοῦσα ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν· καὶ λοιπὸν ὅτε βούλονται φοβῆσαι τὰ παιδία αὐτῶν αἱ γυναῖκες, ἐπιβοῶσι Μορμώ. καὶ ὁ Πλάτων λέγει τὸ μορμολύκεια, καὶ ὁ Θεόκριτος «Μορμώ δάκνε με». φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα. ἡ δὲ Λαμία γέγονε Λίβυσσα γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ Ζεὺς ἐμίγε, καὶ᾽ Ηρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ᾽ αὐτῆς. διὸ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος ἐγεγόνει, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία αὕτη διέφθειρεν. D. τὴν Μορμὼ λέγει. Oxon.

L87 Schol. Theoc. 15. 40, ed. Wendel.

ἵππος] Μορμώ · Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχούσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

L88 Basilio ad Greg. Naz., Or. XXXV 563 C, ed. Ruhnken.

Κἂν σύ μορμολύττῃ τοὺς ἁπλοστέρους· Μορμολύττειν ἐστὶ τὸ ἐκφοβεῖν· καὶ Μορμολυκεῖον προσωπεῖον εἰς φόβον παιδίων ἀνοήτων, καὶ τύπος τις ἀλλόκοτος ὄψεος. εἴρηται ἀπὸ τῆς Μορμοῦς, τῆς καὶ Λαμίας. Θεόκριτος ἐν Θεσμοφοριαζούσαις τινὰ γυναῖκα πρὸς παιδίον λέγουσαν εἰσάγει, Μορμώ δάκνει.

L89 Aesop. *Prou.* 108.

Ἐν καιρ<ῷ ἀ>νάγκης τὴν λάμιαν μητέρα κάλει.

Ἑρμηνεία.

Ἐν ἀν<άγ>κης καιρῷ <δυσκαίρῳ ληφθείς,>
Καὶ τοὺς θηριώδεις ἄνδρας π<ατέρας> κάλει.

TEXTOS SOBRE EMPUSA

Siglo V

E1 Crates

(V. Sch. Ar. *Ra*. 294 : τὸ δὲ ὅλον, φησὶ Κράτης, ἔοικε τι εἶναι φάντασμα παντοδαπὸν γινόμενον).

E2 Ar. :

E2A *Ec*. 1049-1057, ed. Coulon.

ΓΡΑΥΣ Β'
Αὕτη σύ, ποῖ παραβᾶσα τόνδε τὸν νόμον
ἕλκεις, παρ᾽ ἐμοὶ τῶν γραμμάτων εἰρηκότων
πρότερον καθεύδειν αὐτόν;
ΝΕΑΝΙΑΣ Οἴμοι δείλαιος.
Πόθεν ἐξέκυψας, ὦ κάκιστ᾽ ἀπολουμένη;
Τοῦτο γὰρ ἐκείνου τὸ κακὸν ἐξωλέστερον.
ΓΡ. Β'
Βάδιζε δεῦρο.
Ν. Μηδαμῶς με περιίδῃς
ἑλκόμενον ὑπὸ τῆςδ᾽, ἀντιβολῶ σ᾽.
ΓΡ. Β' ᾽Αλλ᾽ οὐκ ἐγώ,
ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἕλκει σ᾽.
Ν. Οὐκ ἐμὲ γ᾽, ἀλλ᾽ Ἔμπουσα τις
ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.

E2A-1 Schol. ad Ec., 1056 (ed. Dübner) :

Ἔμπουσα τις· Ἥν καλοῦμεν νῦν ὀνοσκελίδα. θέλει οὖν εἰπεῖν δαίμονα.

E2B *Ra*. 288ss.

ΞΑ. Καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα.

ΔΙ. Ποῖον τι;

ΞΑ. Δεινόν. Παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται.
τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ᾽ ὀρεύς, τοτὲ δ᾽ αὖ γυνὴ
ὡραιοτάτη τις.

ΔΙ. Ποῦ᾽στι; Φέρ᾽ ἐπ᾽ αὐτὴν ἴω.

ΞΑ. ᾽Αλλ᾽ οὐκέτ᾽ αὖ γυνή᾽στιν, ἀλλ᾽ ἤδη κύων.

Δι. ῾Έμπουσα τοίνυν ἐστί.

ΞΑ. Πυρὶ γοῦν λάμπεται
ἅπαν τὸ πρόσωπον.

ΔΙ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;

ΞΑ. Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θἄτερον,
σάφ᾽ ἴσθι.

ΔΙ. Ποῖ δῆτ᾽ ἄν τραποίμην;

ΞΑ. Ποῖ δ᾽ ἐγώ;

ΔΙ. ῾Ιερεῦ διαφύλαξόν μ᾽, ἵν᾽ ὦ σοι ξυμπότης.

ΞΑ. ᾽Απολούμεθ᾽, ὦναξ ῾Ηράκλεις.

ΔΙ. Οὐ μὴ καλεῖς μ᾽,
ὦνθρωφ᾽, ἱκετεύω, μηδὲ κατερεῖς τοὔνομα.

ΞΑ. Διόνυσε τοίνυν.

ΔΙ. Τοῦτ᾽ ἔθ᾽ ἧττον θἀτέρου.

ΞΑ. ᾽Ιθ᾽ ᾗπερ ἔρχει. Δεῦρο δεῦρ᾽, ὦ δέσποτα.

ΔΙ. Τί δ᾽ ἐστί·

ΞΑ. Θάρρει· πάντ᾽ ἀγαθὰ πεπράγαμεν,
ἔξεστι θ᾽ ὥσπερ ῾Ηγέλοχος ἡμῖν λέγειν·
᾽Εκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ.
῾Ήμπουσα φρούδη.

ΔΙ. Κατόμοσον.

ΞΑ. Νὴ τὸν Δία.

ΔΙ. Καὖθις κατόμοσον.

ΞΑ. Νὴ Δί᾽.

ΔΙ. ῾Όμοσον.

ΞΑ. Νὴ Δία.

ΔΙ. Οἴμοι τάλας, ὡς ὠχρίασ᾽ αὐτὴν ἰδών.

ΞΑ. ῾Οδὶ δὲ δείσας ὑπερπυρρίασέ σου.

ΔΙ. Οἴμοι, πόθεν μοι τὰ κακὰ ταυτὶ προσέπεσεν;
Τίν᾽ αἰτιάσομαι θεῶν μ᾽ ἀπολλύναι;

E2B-1 Schol. ad *Ra*. 293 (ed. Dübner) :

᾿Εμπουσα τοίνυν· Φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ ῾Εκάτης ἐπιπεμπόμενον. καὶ οἱ μέν φασιν αὐτὴν μονόποδα εἶναι, καὶ ἐτυμολογοῦσιν οἱονεὶ ἑνίποδα (διὰ τὸ ἑνὶ ποδὶ κεχρῆσθαι)· οἱ δὲ ὅτι ἐξηλλάττετο τὴν μορφήν. δοκεῖ δὲ ταῖς μεσημβρίαις φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζωσιν. ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ ῾Εκάτῃ, ὡς ᾿Αριστοφάνης ἐν τοῖς Ταγηνισταῖς («Χθονία θ᾽ ῾Εκάτη σπεῖρας ὄφεων ἐλελιζομένη.» εἶτα ἐπιφέρει «τί καλεῖς τὴν ᾿Εμπουσαν;»).

El códice Reg añade, tras ἑνίποδα · ἕτεροι δὲ αὐτὴν ὄνου σκέλος ἔχειν φασιν, ὅθεν καὶ ὀνοσκελίδα καὶ ὀνοκωλίδα καλοῦσι, ψιλοῦται δὲ διὰ τὸ συγκοπὴν παθεῖν αἰολικῶς. τὰ τοιαῦτα γὰρ ἐντελῆ μὲν ὄντα δασύνονται, συγκοπέντα δὲ αἰολικῶς ψιλοῦται, ὡς τὸ ἅλλομαι ἄλμενος, ἱερεὺς ἰρεύς. ἱέραξ ἴρηξ, καὶ τὰ τοιαῦτα.

E2B-2 Schol. ad *Ra*. 294 (ed. Dübner) :

καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει · Τῷ χαλκῷ προσέθηκε τὸ βολίτινον ἐπίτηδες. ἔνιοι δὲ ὄνου σκέλος λέγουσι. διὸ καὶ παρά τισι καλεῖσθαι ὀνόκωλον· τὸ δὲ ὅλον, φησὶ Κράτης, ἔοικε τι εἶναι φάντασμα παντοδαπὸν γινόμενον. τινὲς ἕν πρόσωπον ὅλον λέγουσι. Ρ.‹.Θ. βολίτινον δὲ, ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τὸ τῶν ὄνων ἀποπάτημα. [[τὸ αὐτὸ δὲ καὶ βόλβιτος]].

E2C Fr. 515 *PCG*

515 (500, 501)

Χθονία θ᾽ ῾Εκάτη
σπείρας ὄφεων εἰλιξαμένη
(Β). - υυ τί καλεῖς τὴν ᾿Εμπουσαν;

IV

E3 D., XVIII (*De corona*), 130, ed. S. H. Buchter, Oxford, 1903 (OCT).

Χθὲς μὲν οὖν καὶ πρώην ἅμ᾽ ᾽Αθηναῖος καὶ ῥήτωρ γέγονεν, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεὶς τὸν μὲν πατέρ᾽ ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν ᾽Ατρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν, ἣν ῞Εμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν δηλονότι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας τυχοῦσαν· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν;

E3-1 Scholia Demosthenica, ed. Dilts (vol I, p. 230)

Ad. Or. 18. 30

241 ῞Εμπουσαν] ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι]Εμπουσα. S

E3-2 Ad Or. 18. 32

242 πάντα ποιεῖν] πάντα τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια· τοιαύτη γὰρ ἡ πάλαι ῞Εμπουσα. S

III

E4 Dosiad. (*Anth. Pal.* XV 26), *Ara. (Ed. Gow,* Bucolici Graeci).

Εἰμάρσενός με στήτας
πόσις, μέροψ δίσαβος,
τεῦξ᾽, οὐ σποδεύνας ἶνις ᾽Εμπούσας, μόρος
Τεύκροιο βούτα καὶ κύνος τεκνώματος,
Χρύσας -δ᾽> ἀίτας ἅμος ἑψάνδρα
τὸν γυιόχαλκον οὖρον ἔρραισεν,
ὃν ἁπάτωρ δίσευνος
μόγησε ματρόριπτος.

E4-1 Excerpta e scholiis (Buc. FVY)

...οὐχ ὁ ᾿Αχιλλεὺς ὁ ἐν σποδῷ κοιμιζόμενος, ὁ υἱὸς τῆς ᾿Εμπούσης ἤγουν τῆς Θέτιδος (μετεβάλλετο δὲ εἰς μυρίας μορφὰς καὶ ἡ Θέτις ὅτε μιγῆναι ταύτῃ ὁ Πηλεὺς ἔσπευδεν)...

E5. Idom. *FHG* 2, 493, 17 (ed. Müller) :

[περὶ δημαγωγῶν] 17.

Bekker. Anecd. p. 249 : ῞Εμπουσα · ῞Εμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς ῾Εκάτης πεμπομένων, εἰς πολλὰς ἀλλασσόμενον μορφὰς. ᾿Εκαλεῖτο δὲ καὶ ᾿Ονοκώλη τοῦτο τὸ φάντασμα. ῞Εμπουσα δὲ ὑπὸ τοῦ ἐμποδίζειν τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν, τὸν δὲ ἕτερον βολίτινον. ᾿Εκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου ῞Εμπουσα, ὡς μὲν λέγει Δημοσθένης, ἀπὸ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον)· ὡς δὲ ᾿Ιδομενεύς φησι Περὶ Δημαγωγῶν, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

FGH 338 F2 (ed. Jacoby) :

2 (17) LEX. RHET. p. 249, 32 Bk · ἐκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου ῞Εμπουσα, ὡς μὲν λέγει Δημοσθένης (18, 130), ἀπὸ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον), ὡς δὲ ᾿Ιδομενεύς φησιν ἐν *Περὶ τῶν ᾿Αθήνασι>ν Δημαγωγῶν, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

I

E6 Aristocl. Hist. *FHG* 4, 330, 3 (ed. Müller) :

Παραδόξα, lib. I :

Stobaeus. *Floril*. 64, 37 : ᾿Αριστοκλέους ἐν ᾱ Παραδόξων. ᾿Εφέσιος τῷ γένει νεανίας τῶν ἐπισήμων, υἱὸς Δημοστράτου, ταῖς δ᾽ ἀληθείαις ῞Αρεως, οὗτος τὸ θῆλυ μισῶν γένος, νυκτὸς βαθείας εἰς τὰς πατρῴας ἔτρεχεν ἀγέλας, καὶ ὄνῳ συνεγένετο θηλείᾳ. ῾Η δὲ ἔγκυος γενομένη

ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνοσκελίαν τοὔνομα, τὴν προσηγορίαν λαβοῦσαν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος.

Ed. Giannini (*Paradox. Graec. Reliquiae*, XXXIII).

F I = Stob., *Anth.* IV 20, 74 H : Ἀριστοκλέους ἐν β' παραδόξων· - Ἀριστώνυμος> Ἐφέσιος τῷ γένει νεανίας τῶν ἐπισήμων, υἱὸς Δημοστράτου, ταῖς δ᾽ ἀληθείαις Ἄρεως, οὗτος τὸ θῆλυ μισῶν γένος, νυκτὸς βαθείας εἰς τὰς πατρῴας ἔτρεχεν ἀγέλας, καὶ ὄνῳ συνεγένετο θηλείᾳ. Ἡ δὲ ἔγκυος γενομένη ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνοσκελίαν τοὔνομα, τὴν προσηγορίαν λαβοῦσαν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος.

I/II

E7 Plu. :

E7A *Moralia* 312 E, ed. Nachstädt.

29Aa. ΑΡΙΣΤΩΝΥΜΟΣ Ἐφέσιος υἱὸς Δημοστράτου ἐμίσει γυναῖκας, ὄνῳ δ᾽ ἐμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνόσκελιν τοὔνομα· ὡς Ἀριστοκλῆς ἐν δευτέρᾳ Παραδόξων (FHGr IV 330).

E7B *Moralia* 312 E

29B. ΘΟΥΛΟΥΙΟΣ Στέλλος μισῶν γυναῖκας ἵππῳ συνεμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἔτεκε κόρην εὔμορφον καὶ οὐνόμασεν Ἔποναν· ἔστι δὲ θεὸς πρόνοιαν ποιουμένη ἵππων· ὡς Ἀγησίλαος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν (FHGr IV 292).

E7C *Moralia* 1101 C, ed. Pohlenz.

Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περὶ θεῶν δόξης ὥσπερ ὄψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· εἰ δὲ τοῦτ᾽ ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν. αὕτη δέ ἐστιν οὐ φοβερά τις οὐδὲ σκυθρωπή, καθάπερ οὗτοι πλάττουσι,

διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην.

II

E8 Dionysius Periegetes, *Orbis descriptio*, vv. 723-725.

ἣ δὴ πολλὰ μὲν ἄλλα μετ' ἀνδράσι θαύματ' ἀέξει,
φύει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἠερόεσσαν ἴασπιν,
ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

E9 Harpocratio, ed. Keaney s.v. ἔμπουσα

Ἔμπουσα: Δημοσθένης ὑπὲρ Κτησιφῶντος (18. 130). φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅ τοῖς δυστυχοῦσιν ἐφαίνετο. πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἡ κωμῳδία.

E10 Hdn. :

E10A *De prosodia catholica* IA, pág. 270, 28-30 Lentz :

Πλὴν τοῦ αἴθουσα, ὅπερ ἔχει δισσὸν τὸ σ ἐπὶ τοῦ προσηγορικοῦ, Ἔμπουσσα καὶ Συράκουσσαι πόλις μεγίστη.

E10B *Περὶ κυριων και ἐπιθετων*, pág. 2, 5-6 Lentz :

Εἰς σα δὲ τρία ἔχομεν τὴν ου δίφθογγον παραληγόμενα ὑπὲρ δύο συλλαβὰς καὶ μετὰ δισσοῦ τοῦ σ αἴθουσσα Ἔμπουσσα καὶ Συράκουσσα·

E11 Luc. :

E11A *Salt.*, 19 (ed. Mac Leod, OCT) :

Εἰκάζειν δὲ χρὴ καὶ τὴν Ἔμπουσαν τὴν ἐς μυρίας μορφὰς μεταβαλλομένην τοιαύτην τινὰ ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ μύθου παραδεδόσθαι.

E11B *VH* II 46 (ed. Mac Leod, OCT) :

Ἑσπέρας δὲ ἤδη προσήχθημεν νήσῳ οὐ μεγάλῃ· κατῳκεῖτο δὲ ὑπὸ γυναικῶν, ὡς ἐνομίζομεν, Ἑλλάδα φωνὴν προϊεμένων· προσήεσαν γὰρ καὶ ἐδεξιοῦντο καὶ ἠσπάζοντο, πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι καὶ καλαὶ πᾶσαι καὶ νεάνιδες, ποδήρεις τοὺς χιτῶνας ἐπισυρόμεναι. ἡ μὲν οὖν νῆσος ἐκαλεῖτο Καβαλοῦσα, ἡ δὲ πόλις αὐτὴ Ὑδαμαργία. λαχοῦσαι δ᾽ οὖν ἡμᾶς αἱ γυναῖκες ἑκάστη πρὸς ἑαυτὴν ἀπῆγεν καὶ ξένον ἐποιεῖτο. ἐγὼ δὲ μικρὸν ἀποστὰς -οὐ γὰρ χρηστὰ ἐμαντεύομην- ἀκριβέστερόν τε περιβλέπων ὁρῶ πολλῶν ἀνθρώπων ὀστᾶ καὶ κρανία κείμενα. καὶ τὸ μὲν βοὴν ἱστάναι καὶ τοὺς ἑταίρους συγκαλεῖν καὶ ἐς τὰ ὅπλα χωρεῖν οὐκ ἐδοκίμαζον. προχειρισάμενος δὲ τὴν μαλάχην πολλὰ ηὐχόμην αὐτῃ διαφυγεῖν ἐκ τῶν παρόντων κακῶν·

Μετ᾽ ὀλίγον δὲ τῆς ξένης διακονουμένης εἶδον τὰ σκέλη οὐ γυναικός, ἀλλ᾽ ὄνου ὁπλάς· καὶ δὴ σπασάμενος τὸ ξίφος συλλαμβάνω τε αὐτὴν καὶ δήσας περὶ τῶν ὅλων ἀνέκρινον. ἡ δὲ, ἄκουσα μέν, εἶπεν δὲ ὅμως, αὐτὰς μὲν εἶναι θαλαττίους γυναῖκας Ὀνοσκελέας προσαγορευομένας, τροφὴν δὲ ποιεῖσθαι τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους. ἐπειδὰν γάρ, ἔφη, μεθύσωμεν αὐτοὺς, συνευνηθεῖσαι κοιμωμένοις ἐπιχειροῦμεν. ἀκούσας δὲ ταῦτα ἐκείνην μὲν αὐτοῦ κατέλιπον δεδεμένην, αὐτὸς δὲ ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ τέγος ἐβόων τε καὶ τοὺς ἑταίρους συνεκάλουν. ἐπεὶ δὲ συνῆλθον, τὰ πάντα ἐμήνουν αὐτοῖς καὶ τά γε ὀστᾶ ἐδείκνουν καὶ ἦγον ἔσω πρὸς τὴν δεδεμένην· ἡ δὲ αὐτικὰ ὕδωρ ἐγένετο καὶ ἀφανὴς ἦν. ὅμως δὲ τὸ ξίφος εἰς τὸ ὕδωρ καθῆκα πειρώμενος· τὸ δὲ αἷμα ἐγένετο.

E12 Philostr. :

E12A *VA* II 4 :

Παραμείψαντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους εἰδεῖν φασιν, οὓς ἤδη μελαίνεσθαι, καὶ πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ τὸν

Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. ἐν δὲ τῇ μέχρι τοῦ ποταμοῦ τούτου ὁδοιπορίᾳ τάδε εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια· ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελένῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ το δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὅ τι εἴη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ᾽ αὐτὸν προσέταξε ταὐτὸ πράττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ᾤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἴδωλα.

E12B *VA* IV 25 :

Ἐν Κορίνθῳ δὲ φιλοσοφῶν ἐτύγχανε τότε Δημήτριος ἀνὴρ ξυνειληφὼς ἅπαν τὸ ἐν Κυνικῇ κράτος, οὗ Φαβορῖνος ὕστερον ἐν πολλοῖς τῶν ἑαυτοῦ λόγων οὐκ ἀγεννῶς ἐπεμνήσθη, παθὼν δὲ πρὸς τὴν Ἀπολλώνιον, ὅπερ φασὶ τὸν Ἀντισθένην πρὸς τὴν τοῦ Σωκράτους σοφίαν παθεῖν, εἵπετο αὐτῷ μαθητιῶν καὶ προσκείμενος τοῖς λόγοις καὶ τῶν αὐτῷ γνωρίμων τοὺς εὐδοκιμωτέρους ἐπὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἔτρεπεν, ὧν καὶ Μένιππος ἦν ὁ Λύκιος ἔτη μὲν γεγονὼς πέντε καὶ εἴκοσι, γνώμης δὲ ἱκανῶς ἔχων καὶ τὸ σῶμα εὖ κατεσκευασμένος, ἐῴκει γοῦν ἀθλητῇ καλῷ καὶ ἐλευθερίῳ τὸ εἶδος.

Ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾠοντο ὑπὸ γυναίου ξένου, τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνὴ τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψην ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα εἰποῦσα προάστειον, "ἐς ὅ ἑσπέρας" ἔφη "αφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ."

Τούτοις ὑπαχθεὶς ὁ νεανίας, τὴν μὲν γὰρ ἄλλην φιλοσοφίαν ἔρρωτο, τῶν δὲ ἐρωτικῶν ἥττητο, ἐφοίτησε περὶ ἑσπέραν αὐτῇ καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἐθάμιζεν, ὥσπερ παιδικοῖς, οὔπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτὸν "σὺ μέντοι" εἶπεν "ὁ καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις".

Θαυμάσαντος δὲ τοῦ Μενίππου "ὅτι γυνή σοι" ἔφη "ἐστὶν οὐ γαμετή. τί δέ; ἡγῇ ὑπ᾽ αὐτῆς ἐρᾶσθαι;" "Νὴ Δί᾽" εἶπεν "ἐπειδὴ διάκειται πρός με ὡς ἐρῶσα". "Καὶ γήμαις δ᾽ ἂν αὐτήν;" ἔφη. "χαρίεν γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀγαπῶσαν γῆμαι" ἤρετο οὖν "πηνίκα οἱ γάμοι;" "Θερμοὶ" ἔφη "καὶ ἴσως αὔριον". ἐπιφυλάξας οὖν τὸν τοῦ συμποσίου καιρὸν ὁ ᾽Απολλώνιος καὶ ἐπιστὰς τοῖς δαιτυμόσιν ἄρτι ἥκουσι "ποῦ" ἔφη "ἡ ἁβρά, δι᾽ἣν ἥκετε;" "ἐνταῦθα" εἶπεν ὁ Μένιππος καὶ ἅμα ὑπανίστατο ἐρυθριῶν. "ὁ δὲ ἄργυρος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ τὰ λοιπά, οἷς ὁ ἀνδρὼν κεκόσμηται, ποτέρου ὑμῶν;" "τῆς γυναικός", ἔφη, "τἀμα γὰρ τοσαῦτα" δείξας τὸν ἑαυτοῦ τρίβωνα.

Ὁ δὲ ᾽Απολλώνιος "τοὺς Ταντάλου κήπους" ἔφη "εἴδετε, ὡς ὄντες οὐκ εἰσί;" "παρ᾽ Ὁμήρῳ γε" ἔφασαν "οὐ γὰρ ἐς Αἵδου γε καταβάντες". "τοῦτ᾽" ἔφη "καὶ τουτονὶ τὸν κόσμον ἡγεῖσθε, οὐ γὰρ ὕλη ἐστὶν, ἀλλὰ ὕλης δόξα. ὡς δὲ γιγνώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ᾽ αὗται καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἄν ἐθέλωσι δαίσασθαι".

Ἡ δὲ "εὐφήμει" ἔλεγε "καὶ ἄπαγε" καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει, ἃ ἤκουε, καὶ που καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας. ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ ᾽Απολλωνίου, δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὃ τι εἴη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα. τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν ᾽Απολλωνίου τυγχάνοντα ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα, γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους αὐτόν, ἅτε καθ᾽ Ἑλλάδα μέσην πραχθέντα, ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν, ὃ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅτι ὑπὲρ Μενίππου, οὔπω γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἴρηται.

E13 Numenio de Apamea fr. 25

Ταῖς οὖν Διοδώρου, διαλεκτικοῦ ὄντος, λεπτολογίαις τοὺς λογισμοὺς τοὺς Πύρρωνος καὶ το σκεπτικὸν καταπλέξας διεκόσμησε λόγου δεινότητι τῇ Πλάτωνος φληναφόν τινα κατεστωμυλμένον καὶ ἔλεγε καὶ ἀντέλεγε καὶ μετεκυλινδεῖτο κἀκεῖθεν κἀντεῦθεν, ὁποτέρωθεν τύχοι, παλινάγρετος καὶ δύσκριτος καὶ παλίμβολός τε ἅμα καὶ παρακεκινδυνευμένος · οὐδὲν τι εἰδώς, ὡς αὐτὸς ἔφη γενναῖος ὤν · εἶτα πως ἐξέβαινεν ὅμοιος τοῖς εἰδόσιν, ὑπὸ σκιαγραφίας τῶν λόγων παντοδαπὸς πεφαντασμένος. Τοῦ τε ὁμηρικοῦ Τυδείδου ὁποτέροις μετείη ἀγνοουμένου (οὔτ᾽ εἰ Τρωσὶν ὁμιλέοι οὔτ᾽ εἰ᾽Αχαιοῖς) οὐδὲν ἧττον᾽Αρκεσίλαος ἠγνοεῖτο. Τὸ γὰρ ἕνα τε λόγον καὶ ταὐτόν ποτ᾽ εἰπεῖν οὐκ ἐνῆν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ γε ἠξίου ἀνδρὸς εἶναι τὸ τοιοῦτο δεξιοῦ οὐδαμῶς. ῾Ωνομάζετο οὖν

δεινὸς σοφιστής, τῶν ἀγυμνάστων σφαγεύς.

῞Ωσπερ γὰρ αἱ ῾Εμπουσαι ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων ὑπὸ παρασκευης τε καὶ ὑπὸ μελέτης ἐφάρματτεν, ἐγοήτευεν, οὐδὲν εἶχεν εἰδέναι οὔτ᾽ αὐτὸς οὔτε τοὺς ἄλλους ἐᾶν · ἐδείματο δὲ καὶ κατεθορύβει καὶ σοφισμάτων γε καὶ λόγων κλοπῆς φερόμενος τὰ πρῶτα κατέχαιρε τῷ ὀνείδει καὶ ἡβρύνετο θαυμαστῶς ὅτι μήτε τί αἰσχρὸν ἢ καλὸν μήτε ἀγαθὸν μήτε αὖ κακόν ἐστι τί ᾔδει, ἀλλ᾽ ὁπότερον εἰς τὰς ψυχὰς πέσοι τοῦτο εἰπὼν αὖθις μεταβάλων ἀνέτρεπεν ἂν πλεοναχῶς ἢ δι᾽ ὅσων κατεσκευάκει.

II/III

E14 Ath. XIII 566e, ed. Kaibel

21. καὶ ὁ Κύνουλκος "ταυτὶ καὶ τολμᾶς σὺ λέγειν," οὐ "ὁ ὀδοδάκτυλος οὖσα" κατὰ τὸν Κρατίνον (I 104 K), ἀλλὰ βολίτινον ἔχων θάτερον σκέλος (Arist. *Ran*. 295).

III

E15 Porph., *Ad Od.*, vs. 323 ss.

Διὰ τί ἐφοβήθη ἡ Κίρκη τὸ ξίφος τοῦ Ὀδυσσέως θεὰ οὖσα; φαμὲν ὅτι τοὺς πολὺν χρόνον ζῶντας δαίμονας θανάτῳ δὲ ὅμως καθυποβαλλομένους θεοὺς εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ ποιητής. ἢ φυσικῶς φοβεῖται τὸ ξίφος ἡ Κίρκη, ὡς καὶ ἄλλας τινὰς ὕλας τινὲς τῶν δαιμόνων, ὡς καὶ Διονύσιος ἐν Λιθικοῖς· φύσει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἱερὴν ἴασπιν, ἐχθρὴν Ἐμπούσῃσι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν.

III/IV

E16A *Salomonis Testamentum*, IV (recensiones A et B, ed. Cown).

IV. Ἐπυθόμην δὲ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστι δαιμόνων θήλεια. τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι ἐβουλόμην εἰδέναι. 2. καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβοὺλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμιόνου. 3. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς πρός με εἶπον ˹αὐτῇ· "λέγε μοι σὺ τίς εἶ." 4. ἡ δὲ ἔφη· "ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον˺ φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον. 5. ποτὲ μὲν ἄνθρωπον * πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς. ˹τὰ δὲ πλεῖστά ἐστί μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες. 6. πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναι με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόοις ὅτι οὗτοι συναστροί μού εἰσιν, καὶ γὰρ * τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα ** καὶ φανερῶς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἴδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖόν με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· 7. θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν". 8. Ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν πόθεν γεννᾶται. ἡ δὲ εἶπεν· «ἀπὸ φωνῆς ἀκαίρου τῆς καλουμένης ἤχου οὐρανοῦ [μολύβδου φωνὴν ἀφέντος] ἐν ὕλῃ ἐγεννήθην.» 9. εἶπον δὲ αὐτῇ· «ἐν ποίῳ ἄστρῳ διέρχῃ;» ἡ δὲ εἶπεν· «ἐν πανσελήνῳ, διότι καὶ ἐν σελήνῃ τὰ πλείονα ὁδεύω.» 10. ἐγὼ δὲ εἶπον· «ποῖος ἄγγελός ἐστιν ὁ καταργῶν σε;» ἡ δὲ ἔφη· «ὁ καὶ ἐν σοί, βασιλεῦ.» 11. κἀγὼ εἰς χλεύην αὐτὰ λογισάμενος ἐκέλευσα στρατιώτην κροῦσαι αὐτήν. ἡ δὲ ἀνακράξασα εἶπεν· [«λέγω σοι, βασιλεῦ, ἐγώ, ὑπὸ τῆς δεδομένης σοι

σοφίας τοῦ θεοῦ.» 12. καὶ εἶπον τὸ ὄνομα τοῦ Ἁγίου Ἰσραὴλ καὶ] ἐκέλευσα αὐτὴν νήθειν τὴν κάνναβιν * εἰς τὰ σχοινία τοῦ ἔργου τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ οὕτως σφραγισθὲν καὶ δεθὲν κατηργήθη ὥστε ἱστάναι νύκτα καὶ ἡμέραν νήθειν τὴν κάνναβιν.

E16B *Salomonis Testamentum* Rec. C XI

᾿Ερωτηθεὶς δὲ ὁ Βεελζεβούλ, ὃς ᾿Εντζιανφιὲλ καλεῖται παρ᾽ ἐμοῦ, εἰ ἔστιν καὶ θήλεα δαιμόνια, τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, ἐβουλόμην ἰδεῖν. 2. καὶ ἀπελθὼν ὁ τοιοῦτος ἤνεγκεν ἔμπροσθὲν μου τὴν᾿Ονοσκελοῦν καλουμένην μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆν καὶ σῶμα γυναικὸς εὐχρώτου, κτήμας δὲ ἡμιόνου. 3. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ἔφην αὐτὴν λέγων· «σὺ τίς εἶ;» ἡ δὲ ἔφη μοι· «ἐγὼ᾿Ονοσκελοῦ καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον. φωλεύω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς· σπήλαιον οἰκῶ ἔνθα χρυσίον κεῖται. 4. ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον· ποτὲ μὲν ἀνθρώπους ὡς δι᾽ ἀγχόνης, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐπιεγκόνων σκολιάζω αὐτούς. * 5. πλειστά μοι οἰκητήρια· πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκάν με εἶναι, πρὸ δὲ τῶν ἄλλων τοὺς μελιχροῦς, οὗτοι γὰρ καὶ συναστροί μου εισιν· καὶ γὰρ τὸ ἄστρο μου οὗτοι λάθρα καὶ φανερῶς προσκυνοῦσιν.» 6. ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν ἐγὼ Σολομῶν· «πόθεν γεννᾶσαι;» ἡ δὲ· «ἀπὸ φωνῆς βηρσαβεὲ ἱππικῆς χρηματικῆς.»

7. Καὶ κατέκλεισα αὐτὴν ὑποκάτωθεν τεσσάρων λίθων μεγάλων. ἡ δὲ ἐβόησεν· «ἔξελε με, ἔξελε με, καὶ ἐνεγκῶ σοι τράπεζαν μετὰ φιάλου καὶ κύλικος, ἥντινα λαβὼν ἐπικρούσας μετὰ ἱμάσθλης πάντα προσφέρει σοι τὰ ὑποτεταγμένα βρωτὰ καὶ ποτά.» 8. καὶ κελεύσας ἀχθῆναι αὐτὴν, ἤνεγκέ μοι τράπεζαν λιθίνην ἐκ λίθου ἰάσπιδος· μῆκος αὐτῆς ὡς πηχῶν τεσσάρων καὶ πλάτος πηχῶν τεσσάρων, ἔχουσα καὶ ἐν τοῖς κέρασιν μυρμηκολέοντας τέσσαρας λαλοῦντας ἀντ᾽ ἐμοῦ ὅσα ἤθελον. 9. καὶ δὴ κελεύσας ὁμοῦ καὶ τὴν τράπεζαν ἐναχθῆναι ἐπεζήτουν καὶ τὴν * κύλικαν, μέντοι καὶ λίθον λυχνίτην κύλικος, καὶ περιέχον σχῆμα ἐπιδέδωκεν, καὶ ἡ μὲν τράπεζα ὅσα βρωτά, ἡ δὲ κύλιξ ὅσα ποτὰ παρεῖχεν ἐπιζητούμενα.

IV

E17 Alciphr., *Epist*. III 26, 3, ed. Benner/Fobes.

Ἡ ἐπιτύμβιος γραῦς, ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες οἱ κατὰ τὴν οἰκίαν καλεῖν εἰώθασιν ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ βιάζεσθαι.

E18 Ath. Al.

E18A *P.G.* 26, p. 919 Migne.

Εἶτα μεθ᾽ ἡμέρας ὀλίγας, ὡς εἰργάζετο (ἔμελε γὰρ αὐτῷ καὶ κοπιᾷν), ἐπιστὰς τις τῇ θύρᾳ, εἶλκε τὴν σειρὰν τοῦ ἔργου· σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε, καὶ ταύτας τοῖς εἰσερχομένοις ἀντὶ τῶν κομιζομένων αὐτῷ ἐδίδου. Ἀναστὰς δὲ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. Καὶ ὁ μὲν Ἀντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε, καὶ εἶπε· Χριστοῦ δοῦλος εἰμι· εἰ ἀπεστάλης κατ᾽ ἐμοῦ, ἰδοῦ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν. Ὁ δὲ τοῦ θηρίου θάνατος πτῶμα τῶν δαιμόνων ἦν. Πάντα γὰρ ἐσπούδαζον ποιεῖν, ἵνα καταγάγωσιν αὐτὸν ἐκ τῆς ἐρήμου, καὶ οὐκ ἴσκυσαν.

E18B *Vita Antonii*, 53, ed. Bartelink.

53, I. *Deinde, post paucos dies, cum opus facit, -pertinebat enim ad ipsum et labor operis- advenit quidam ad ostium et trahebat plectam unde operabatur. Sportas enim suebat, et has introeuntibus dabat pro quo afferebant. 2. Surgens itaque vidit bestiam, homini quidaem similem usque ad femoram, cruram autem et pedes similem asino. Antonius autem tantum signavit se et dixit : "Christi servus sum. Si missus es adversum me, ecce adsum". 3. Bestia itaque fugit, ut de velocitate cursus caderet et veluti moreretur. Et mors ipsius quae videbatur, casus erat daemonum. Omnia enim festinabant facere ut deponerent eum de deserto, et non valuerunt.*

E19 Eusebius

E19A Eusebius, *Contra Hieroclem Page 382 line 11*

Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος. ἐπίωμεν δὲ καὶ τὰ ἐκ τοῦ δευτέρου. τὴν ἀπὸ Περσίδος ἐπ' Ἰνδοὺς πορείαν ἄγει παραλαβὼν αὐτὸν ὁ λόγος. εἶτά τι πεπονθὼς ἀπειρόκαλον, [ὥσπερ τι παράδοξον,] δαιμόνιόν τι, ὃ καὶ ἔμπουσαν ὀνομάζει, κατὰ τὴν ὁδὸν ἰδόντα λοιδορίαις ἅμα τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἀπελάσαι φησί,

E19B Eusebius, *Contra Hieroclem* p. 393

Τὸ μέντοι πέμπτον καὶ ἕκτον θαῦμα οὐ πολλῆς (ἂν) δέοιτο τοῦ λόγου διατριβῆς εἰς ἔνδειξιν τῆς τοῦ γράφοντος εὐχερείας· δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλῳ ἄλλον, ἦ φασι, δαίμονι, τὸν μὲν γὰρ ἐξ ἀκολάστου μειρακίου, τὸν δὲ ἐπιπλάστως εἰς γυναικείαν μορφὴν σχηματιζόμενον, τουτονὶ δὲ τὸν δαίμονα ἔμπουσαν καὶ λάμιαν αὐτοῖς ὀνόμασιν ὁ σοφώτατος ἀποκαλεῖ.

E19C Eusebius, *Contra Hieroclem* p. 399

Ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ Ἀχιλλέως παρὰ τῷ αὐτοῦ μνήματι τί ἂν διατρίβοι τὰς ἐν μακάρων νήσοις, ὡς ἂν φήσειέ τις, ἀπολείπουσα διαγωγάς, εἰ μὴ καὶ τοῦτο δαίμονος ἦν ἐπιφανείας παρουσία; καὶ τοῦ ἀσελγοῦς δὲ μειρακίου σαφῶς ἔνοικον δαίμονα, καὶ πάλιν, ἣν ἔφησεν ἔμπουσάν τε καὶ λάμιαν ἐμπεπαρῳνηκέναι τῷ Μενίππῳ, μείζονι τάχ' ἴσως ἐξελήλακε δαίμονι, ὁμοίως τε αὖ καὶ τὸν τὰς φρένας παρατραπέντα νεανίαν ὑπὸ τοῦ λυττῶντος κυνὸς αὐτόν τε τὸν δαιμονῶντα κύνα τῇ αὐτῇ μετήλλαξε μεθόδῳ.

E20 Gr. Naz., *Carmina* (PG 37, 1381-2).

ΜΖ΄ Ἐπιτίμησις κατὰ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς (Objurgatio adversus partem animae rationis expertem)

Ἔμπουσα, μαινὰς, ὦ τάλαινα καρδία.
Ἔμπουσα, μαινὰς, ποῖ φέρῃ ταῖς ἡδοναῖς,
Περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;
Ου σωφρονῆσεις; οὐ κατεργάσῃ τὸ πῦρ

᾿Εκκαῖον ἐν σοὶ τὰς ὀρέξεις τὰς νόθους;

V

E21 Cyr. Al. PG 70, 364 D (*In Isaiam*, XXI, XXII)

Τοὺς δέ γε τῶν ὄνων ἀγρίους ὀνοκενταύρους ὠνόμασεν.

E22 Hsch., ed. Latte.

E22A s.v. Γελὼ :

Γελλώ· εἴδωλον ᾿Εμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων.

Γελω-δωρων H:Meurs.

E22B s.v. ῾Έμπουσα :

῾Έμπουσα· φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ ῾Εκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ, ὥς τινες, ἑνὶ ποδὶ χρώμενον (Ar. *Ran*. 293) ᾿Αριστοφάνης (fr. 501) δὲ τὴν ῾Εκάτην ἔφη ῾Έμπουσαν.

E22C s.v. ᾿Ονοκένταυροι :

᾿Ονοκένταυροι· παρὰ ᾿Ακύλᾳ τριχιῶντες, δαιμόνων τι γένος, κάθυλον καὶ σκοτεινὸν τῇ ἐπιφανείᾳ, ὅπερ σίειμ ὠνόμασαν οἱ τὴν ῾Εβραϊκὴν φωνὴν μεταθέντες οἱ λοιποί (Isai. 13, 22)

E23 Sopat. Rh., *Scholia ad Hermogenis status seu artem rhetoricam*, ed. Waltz (*Rhetores Graeci*, Stuttgart, Tubinga, Londres y París 1832-1836, 9 vol.), V, 130, 23 :

Καὶ ἡ μήτηρ (Αἰσχίνου) ἐκαλεῖτο ῾Έμπουσα καὶ τυμπανίστρια ἦν.

E24 Soz., *HE* VIII 6, ed. Bidez/Hansen.

Οὗτος (sc., ὁ ἐπίσκοπος τῆς Νικομηδέων ἐκκλησίας) γὰρ ὑπὸ ᾿Αμβροσίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Μεδιολάνου διακονούμενος, οὐκ οἰδ᾿ ὅ τι παθών, ἀλλ᾿ ἢ τερατευόμενος ἢ δαιμονίου σπουδῇ καὶ φαντασίαις ὑπαχθείς, νύκτωρ ἔφη τισὶν ὀνοσκελίδα συλλαβόμενος ξυρῆσαι τὴν κεφαλὴν καὶ μυλωνίῳ ἐμβαλεῖν· ὡς ἀνάξια δὲ διακόνου θεοῦ φθεγξάμενον ἐκέλευσεν ᾿Αμβρόσιος τέως καθ᾿ ἑαυτὸν εἶναι καὶ μετανοίᾳ καθαίρεσθαι.

E25 Thdt.

E25A *Is.* XIII 21, ed. Guinot.

Καὶ ἀναπάυσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοι(κήσουσιν). ᾿Ασώματος μὲν ἡ τῶν δαιμόνων φύσις, ἐξαπατᾶν δὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰωθότες ἀλλόκοτά τινα (τούτοις) ἐπιδεικνύουσι σχήματα. ᾿Απὸ τοίνυν τῆς κατεχούσης παρὰ τοῖς ἀνθρώποις δόξης τέθεικε τὰ (ὀνόματα) καὶ κάλει ὀνοκενταύρους μὲν ἃς οἱ παλαιοὶ μὲν ἐμπούσας οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ(ελίδας) προσαγορεύουσι, σειρῆνας δὲ τοὺς ταῖς παντοδαπαῖς καταθέλγοντας ἐξαπάταις.

E25B *Is.* XXXIV 11, ed. Guinot.

Καὶ ὀνοκέν(τ)αυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῃ. Καὶ ἤδη προειρήκαμεν ὡς τῇ συνηθείᾳ τῶν ἀνθρώπων ὁ προφητικὸς λόγος κέχρηται καὶ ἀπὸ (τ)ῶν παρὰ ἀνθρώποις πολιτευομένων ὀνομάτων προσαγορεύει τοὺς δαίμονας· καλεῖ τοίνυν ὀνοκενταύρους τὰς παρὰ (τι)νων ὀνοσκελίδας καλουμένας.

VI

E26 Evagrius Scholasticus Scr. Eccl., *Historia ecclesiastica*. 217.2

Πολλάκις δὲ καὶ τὴν λεγομένην Ἔμπουσαν μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσαν, μὴ οἵαν δὲ γενέσθαι τοῦτο λυμήνασθαι.

IX

E27 Nicephorus (*PG* 100, 652) :

Apologeticus Pro Sacris Imaginibus 195 :

Τὴν Ῥέαν ἡμῖν τὴν τῶν θεῶν μητέρα γνωριζέτωσαν, καὶ τὰς περὶ αὐτὴν ἀσέμνους καὶ ἀτίμους τελετὰς καὶ μυστήρια, ἐπ᾽ ἀσέμνοις πάθεσι παρὰ Φρυξὶν ἐνθουσιῶσι καὶ μαινομένοις αὐτῇ προσφερομένα· καὶ τούτων τοὺς μὲν τὸ σῶμα τεμνομένους τοῖς ξίφεσιν, ἵνα καθημαγμένοι τοῖς δαίμοσι προφαινόμενοι, περιδοξότερον τὸ σέβας ἀνάπτοιεν· τοὺς δὲ καταυλοῦντας αὐτοῖς καὶ καταθέλγοντας, ὡς ἄν κηλούμενοι οἱ τεμνόμενοι ᾖον τοὺς πόνους φέροιεν περὶ δὲ τὰς ἐκτομὰς διεγείροιντο, καὶ πρὸς ἀκαθάρτους καὶ μυσαρὰς πράξεις ὁρμῷεν.

Τὰ κατὰ τὴν Δήμητραν μυθολογούμενα μὴ παρείσθωσαν, θεσμοὺς μυστηρίων συμμοῦσαν τοῖς σπέρμασι, τελεῖσθαι τε νύκτωρ τοῖς ἑορτάζουσι (νυκτὸς γὰρ ἦν ἄξια), καλεῖσθαίτε Δημήτρια καὶ Ἐλευσίνια, καὶ μυστήρια, ὡς μὴ δεῖν τινα τῶν τελετῶν τοῖς ἀμυήτοις. Ἥρα ὀφθήσεται δυσὶν ἄκμοσιν ἐξημμένη τοὺς πόδας, χερσὶ δὲ πέδας ἀλύτους περικειμένη, οὕτως ἐξ οὐρανοῦ αἰωρουμένη τε καὶ τιμωρουμένη παρὰ Διὸς, ποινὴν ταύτην τίνουσα τῆς εἰς τὸν Ἡρακλέα ζηλοτυπίας, ἡνίκα αὐτῷ τὸν θαλάττιον ἐπανετείνατο κλύδωνα· ᾗ καὶ ἀνέμοις ἐπιτάττειν διδόασι, καὶ ὕπνῳ βάλλειν Θεὸν γοητευόμενον, ἵνα μὴ νήφων βοηθοίη τῷ κινδυνεύοντι·

Πόθεν ἡμᾶς τὰ ἑκαταῖα καὶ ἐμπουσσαῖα ἔκτοπα, καὶ εἰ δεχθῇ ἐκφοβήσουσι φάσματα, ἅ καὶ ἐκ μόνης θέας τὴν κατάπληξιν καὶ τὰ δείματα ἐπιφέρουσι, κἂν μεγέθει δὲ δοκῶσιν ὑπεραίρειν οἱ τερατώδεις φαινόμενοι, δρακοντείαις τισὶν ἐνηρμοσμένοι κεφαλαῖς, τῷ πλάσματι καὶ τῷ μύθῳ συνδιαφθαρήσονται.

E28 Phot.

E28A Phot. *Bibl*. 44, 10a, 9 (44 : Filóstrato), ed. Henry

Καὶ Ἔμπουσαν ἐλέγξαι ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας ἐρᾶν Μενίππου προσποιουμένην·

E28B *Lexicon*

(767) Ἔμπουσα· φάσμα τι τῆς Ἑκάτης, ὃ τοῖς δυστυχοῦσιν ἐφαίνετο.

(768.) Ἔμπουσα· Ὀνοσκελοῦς φάσμα Ἑκαταῖον.

(769.) Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον, ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης Βατράχοις (Ar.*Ra*.293). Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις· ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Ὀνο†πό†λη.

E29 Ign. Diac. *Vit. Niceph.* 166 De Boor

Εἰ δέ τις τῷ τῆς ἀληθείας κέντρῳ νυττόμενος πρὸς τὴν ἀσέβειαν ποσῶς ἀπεμάχετο, εἱρκταῖς καὶ λιμοῖς καὶ χθονίοις κατεκρίνετο δείμασιν, οὐδὲν τῶν τῆς Ἐμπούσης ἀνεκτότερον φαντασμάτων ὑπάρχοντα.

E30 Arethas Philol. et Scr. Eccl., Scripta minora. {2130.033} 47.316.21

Σὺ δὲ τῶν μὲν ἄλλων μικρὸν πεφρόντικας ἢ καὶ οὐδέν, τὴν δ' ὑπὸ τῶν πολλῶν ἡμῖν προὐβάλου καταισχύνην καὶ (20) τὸν γέλωτα εἰς εὐλάβειαν καὶ οἱονεί τι παιδίον ἐμπούσαις καὶ μορμώναις ταῖς τῶν πολλῶν ὑπολήψεσι κατεδεισιδαιμόνησας, μηδὲ τὸν σοφόν σου Ἀριστοτέλη καταιδεσθείς, ταῖς τοιαύταις ἀνδρίαις οὐ τῷ τυχόντι προσκόπτοντα.

X

E31 *Sud.*, ed. Adler, s.v. Ἔμπουσα :

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ φαινόμενον τοῖς δυστυχοῦσιν. ὅ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης Βατράχοις. Ἔμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἑνὶ ποδίζειν, ἤγουν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Οἰνοπώλη. οἱ δέ, ὅτι ἐξηλλάττετο τὴν μορφήν. δοκεῖ δὲ καὶ ταῖς μεσημβρίαις φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζωσιν. ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ. Ὀνοκώλη δέ, ὅτι ὄνου πόδα ἔχει. ὅ λέγουσι βολίτινον, τουτέστιν ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τῶν ὄνων τὸ ἀποπάτημα. Ἀριστοφάνης βατράχοις· καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα. ποῖόν τὶ δεινόν· παντοδαπὸν γοῦν γίνεται· τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ᾽ ὀρεύς, τοτὲ δ᾽ αὖ γυνὴ ὡραιοτάτη τις. ποῦ ᾽στίν· ἐπ᾽ αὐτὴν ἴω. ἀλλ᾽ οὐκέτ᾽ αὖ γυνή ἐστιν, ἀλλ᾽ ἤδε κύων. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί. πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει.

XI

E32 *Etymologicum Gudianum*, *Additamenta in Etymologicum Gudianum* (ἀάλιον—ζειαί) (e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. I 70] + Paris. suppl. gr. 172).

Ἔμπουσα· φ⟦άσμα⟧ Ἑκατήσιον· ἐκ ⟦τοῦ ἕνα⟧ πόδα ἔχειν, ἢ παρὰ ⟦τὸ ἐμ⟧ποδίζειν ὄν⟦ου⟧ σκέλος τὸ ἕτ⟦ερον ἔχου⟧σαν. @1

XII

E33 Eust.

E33A *Opus.*, p. 115 ed. Tafel, Frankfurt, 1832 (*Adversus implacabilitatis accusationem*):

67. Εἶην λέων, τὸ ἐπισκύνιον ἢ ἐξαίρων ἢ καθειμένος, καὶ μὴ κατὰ τὴν λυρικὴν Σειρῆνα πίθων ὁ καλός. Καλοίμην αὐστηρὸς καὶ στιφρός, καὶ μὴ πλαδῶν καὶ ἔκλυτος. Φανοίμην ὀφρυόεις ἐπὶ σεμνότητι, καὶ μὴ κορυζῶν, καὶ μύξῃ κατάρρυτος διὰ τὸ κατ᾽ ἀγροικίαν παιδνόν τε καὶ ἀφελές. Μισῶ Πρωτέα τὸν πολύμορφον. Φιλῶ τὸ κατὰ

θεὸν μονότροπον. Ἀποτροπιάζομαι τὸ κατὰ τὴν Ἔμπουσαν πολυφάνταστον.

E33B *In D. P.* 723 (Müller, *GGM*, II).

Ὅτι πολλὰ καὶ ἄλλα θαύματα ἡ Κασπία ἐν ἀνδράσι αὔξει, φύει δὲ καὶ κρυστάλλους λίθους, καὶ ἴασπιν ἠερόεσσαν, ὃ ἔστιν ἀερώδη, σκοτεινὴν, ἐχθρὰν ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις. Δοκεῖ γὰρ ἀλεξίκακος εἶναι ἡ λίθος αὕτη καὶ ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων, ὧν ἓν ἐστι καὶ ἡ Ἔμπουσα, δαιμόνιόν τι περὶ τὴν Ἑκάτην, ἑνὶ ποδὶ δοκοῦν διοκεῖσθαι· ὅθεν καὶ παρανομάζεται, ὡς εἴ τις εἴποι, μονόπους ποδὶ ζώου, ὡς τοῦ ἑτέρου ποδὸς χαλκοῦ ὄντος κατὰ τὸν μῦθον. Ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς ἐρεῖ καὶ ἑτέραν ἴασπιν ὑδατόεσσαν. Ὅτι δέ τινα δαιμόνια ὕλας πτοοῦνται τινας, πολλοῖς δοκεῖ, ὡς καὶ ἐν Ὀδυσσείᾳ εἴρηται.

E33C *Ad Odysseam* (d, 418), 1502, 64 - 1503, 3.

Ὅρα δὲ καινοτροπίας μυθικὰς δι᾽ ὧν οὐ μόνον κεφαλαῖς καὶ ὄμμασι καὶ χερσὶ πληθύονται τυφῶνές τινες καὶ ὕδραι καὶ Ἄργοι καὶ Ἑκατόγχειρες ἤδη δέ που καὶ αὐτὸς Ἑρμῆς, ἀλλὰ καὶ μεταπτώσεσι ταῖς ἀπ᾽ ἄλλων εἰς ἄλλα σώματα. ὁποῖα παρὰ μὲν τοῖς ὕστερον ἡ πολύμορφος Ἔμπουσα ἧς μέμνηται ὁ κομικός. παρὰ δὲ τοῖς παλαιωτέροις, ὁ τεράστιος Πρωτεύς.

E33D *Ad Odysseam* (d, 450), 1504.

Καθὰ τὰ ἐς πολυμορφίαν, εἰς ὅμοιον ἥκουσι Πρωτεύς τε καὶ Ἔμπουσα.

E33E *Ad Odysseam* (k, 294), 1659, 27.

Ξίφος δέ φασιν ἐκφοβεῖ τὴν Κίρκην, ἢ ὡς δαιμόνιον οὖσαν μακροχρόνιον μὲν, θνητὸν δὲ ὅμως καὶ σωματοειδὲς καὶ πάθει δειλίας ἁλώσιμον, ἢ κατά τινα φυσικὴν ἰδιότητα. τῶν τινὰ γὰρ δαιμονίων, ὡς λόγος, ὕλας τινὰς πτοοῦνται. ἡ γοῦν ἴασπις κατὰ τὸν περιηγητὴν Διονύσιον ἐχθρὰ ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις. καὶ τὰς Ἅιδου δὲ ψυχὰς ξίφει Ὀδυσσεὺς ἐκφοβῶν ἐπέχει τῆς ἐπὶ τὸ αἷμα ὁρμῆς.

E33F *Ad Odysseam* (l, 270), 1684, 26.

Ὅτι δὲ κατὰ τὴν εἰπημένην Σφίγγα κακὴ τὸ εἶδος ἦν καὶ ἡ Μέδουσα μία τῶν Γοργόνων, καὶ ἐν τοῖς τοῦ Πινδάρου δηλούται. δοκεῖ δὲ τοιαύτη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι, καθὰ καὶ ἡ Ἔμπουσα, διὸ καὶ οἱ μῦθοι φοβερὰς αὐτὰς τοῖς βλέπουσι πλάττονται.

E33G *Ad Odysseam* (l, 634), 1704, 40-42.

Πέμπει δὲ Περσεφόνη πρὸς ἐκφόβησιν γοργείαν κεφαλὴν, καθὰ καὶ Ἔμπουσαν ἡ Ἑκάτη. Ἔμπουσα γάρ, φασι, φάσμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης πεμπόμενον, ὅ τινες μὲν Ὀνόκωλιν λέγουσιν, οἱ δὲ Ὀνόσκελιν.

E33H *De capta Thessalonica*, p. 16.

Ὁποῖα δή τινα μελίτταις Ἑρμοῦ ὑποκείμενα καὶ ὁ Δαυΐδ εἰχέτην καὶ ὁ Ἀνδρόνικος, καὶ μάλιστα ὁ Ἀνδρόνικος, παντοδαπὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος καὶ παμποίκιλος, καὶ τοῦτο οὐ χαμαιλέοντος δίκην εἴτε πολύποδος, Πρωτέως δὲ μᾶλλον, καὶ μάλιστα κατὰ Ἔμπουσαν, ἣ φρικτὰ ἐφάνταζεν.

E34 Tz.

E34A *Commentarii in Aristophanem*, *Ra.* 293 (ed. Koster).

293. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστὶν/ἐστὶ · τὴν Ἔμπουσαν οἱ μὲν αὐτὴν τὴν Ἑκάτην οἴονται εἶναι, οἱ δὲ φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον καὶ τὰς μορφὰς ἐναλλάττον, καὶ μεσημβρίαις πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅταν τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον, καὶ οἱ μὲν φασι μονόπουν αὐτὸ εἶναι, καὶ ἐτυμολογοῦσιν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ ἕνα ἔχειν πόδα· Ἑνίπουσαν καὶ Ἔμπουσαν καὶ Ἑνισκελίδα δὲ ὀνομάζουσιν· ἕτεροι δὲ αὐτὴν ὄνου σκέλος λέγουσιν ἔχειν, ὅθεν ἐκεῖνοι Ὀνοσκελίδα, Ὀνόκωλον καὶ Ὀνοκωλίδα / Ὀνοκωλαίαν καλοῦσιν.

ἰστέον δέ, ὅτι τὸ " Ἔμπουσα", κἄν ἀπὸ τοῦ "ἕν" γίνεται/γέγονε καὶ τοῦ "πούς", ψιλοῦσθαι ὀφείλει καὶ οὐ δασύνεσθαι κατὰ τὸν κάνονα τὸν τεχνικόν· τὰ τοιαῦτα γὰρ ἐντελῆ μὲν ὄντα δασύνεται, συγκοπέντα δὲ αἰολικῶς ψιλοῦται· αἱ συγκοπαὶ γὰρ τῶν Αἰολέων εἰσίν, εἰς μαρτυρίαν δὲ καὶ τῶν παραδειγμάτων κατάκουε·

ἥ τε καθαλλομένη ἰοειδέα πόντον ὀρίνει·

ἐπάλμενος ὀξέϊ δουρί·
"μεθαρμοζόμενος"
νήϊά τε ξύλα πολλά, τά τ᾽ ἄρμενα
[νηυσὶ πέλονται·

"ἱερεύς", "ἰερεύς", "ἱέραξ", "ἰέραξ", "ἵρηξ", καὶ ἕτερα μυρία οὕτω καὶ τὸ " ῾Ενόπουσα" μὲν ἐντελὲς ὂν δασύνεται, τὸ δὲ " Ἔμπουσα" συγκοπὲν αἰολικῶς ψιλοῦται, ἐγὼ δὲ τοῦτο δασύνω πάνυ μεγίστην δασεῖαν δι᾽ ὠφέλειαν ἀκροατῶν.

E34B *Commentarii in Aristophanem, Ra.* 308 (ed. Koster).

308a. ὁδὶ δὲ δείσας ὑπερεπυρρίασε μου φησὶν ὁ Διόνυσος· ἐγὼ μὲν ὠχρίασα ἰδὼν τὴν Ἔμπουσαν, ὁδὶ δὲ δείσας ὑπερεπυρρίασε. πρῶτον φημι· ἐκ φόβου ὠχρίασι/ὠχρίανσις γίνεται, ἐξ αἰδοῦς δὲ ἐρυθρίαις· ἀγοραῖον δὲ γέλωτα καὶ οὐ σώφρονα κινῶν οὗτος φησιν· ὁ ἱερεὺς δὲ δείσας ὑπερεπυρρίασεν· ἦν γάρ, ὡς φθάσας εἰρήκειν, τοιοῦτος τὸ χρῶμα ὁ ἱερεύς, ἢ τὸν Ξανθίαν φησὶν ὁ ᾽Αρίσταρχος λέγων· "διὰ γὰρ τὸ εἶναι πυρρὸν καὶ Ξανθίαν κληθῆναι". Τζέτζης δέ φησιν· ὦ ᾽Αρίσταρχε, εἰ διὰ τὸν Ξανθίαν εἶπε τουτὶ καὶ οὐ διὰ τὸν ἱερέα ἢ ἕτερον τινα τῶν συνακολουθούντων μυστῶν, οὐκ ἄν εἶπεν "οὗτος", ἀλλὰ "σὺ ὑπερεπυρρίασας", πρὸς γὰρ τοῦτον ὁ Διόνυσος ποιεῖται τὸν λόγον· εἰπόντος γὰρ Ξανθίου αὐτῷ· ἡ Ἔμπουσα φρούδη, νὴ τὸν Δία, οὗτος φησι πρὸς αὐτόν· ἐγὼ μὲν ἰδὼν αὐτὴν ὠχρίασα, οὗτος δὲ ὑπερεπυρρίασεν.

E35 Ps. Zonar., ed. Tittmann, s.v. Ἔμπουσα :

Ἔμπουσα· Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ Ἑκάτης πεμπόμενον, ἀλλάσον μορφάς πολλάς. παρὰ τὸ ἐμποδίζειν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ ὀνοπόλη. ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἑκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον.

E36 *EM*, 336, 38-47, ed. Gaisford.

Ἔμπουσα · Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον· ὅ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἔμπουσα δὲ, παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις. Ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καί Ὀνοπόλη. Ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἑκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον. Ὅτι ἔμπουσα ψιλοῦται· εἰ καὶ δοκεῖ παρὰ τὸ ἕνα συγκεῖσθαι.

E37 *Etymologicum Symeonis* E 380.

Ἔμπουσα· φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον· ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις. Ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Ὀνοπόλη. Οἱ δὲ ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἑκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον. Οἱ δὲ αὐτὴν τὴν Ἑκάτην οἴονται εἶναι, καὶ μεσημβρίαις πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅτε τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον. Καὶ οἱ μέν φασιν εἶναι αὐτὴν μονόποδα, καὶ δασύνουσιν αὐτήν, ἐτυμολογοῦντες ἀπὸ τοῦ ἕνα πόδα ἔχειν. Ἕτεροι δὲ ψιλοῦσι, λέγοντες ὅτι τὰ συγκοπέντα ψιλοῦσιν οἱ Αἰολεῖς. Οἱ δέ φασιν ὄνου σκέλος ἔχειν αὐτήν· ὅθεν ἐκεῖνοι ὀνοσκελίδα ὀνοκώλην ὀνόκωλον καὶ ὀνοκωλέαν καλοῦσι.

XIII

E38 Nicetas Choniates Hist., Rhet. et Scr. Eccl., Orationes. {3094.002} Oration 8 page 85 line 11.

Ἐπεὶ καὶ εἴημεν ἂν ἀβέλτεροι, εἰ σὺ ὡς μάρτυς ἄδικος ἀναστὰς ἃ οὐκ οἴδαμεν ἐρωτᾷς, ἡμεῖς δὲ ὧν ἴσμεν φεισόμεθα. ὅτε καὶ τὸ τῶν ὀνοσκελῶν Ἐμπουσῶν ἄντικρυς πείσῃ· φασὶ γὰρ ὡς αὗται θωπευόμεναι καὶ μειλιχίοις δεξιούμεναι ῥήμασι κακῶς τοῖς ἐνοδίοις δρῶσι τοὺς παροδεύοντας φάσμασιν, ὕβρεσι δὲ πλυνόμεναι καὶ γυμνοῖς διαπειλούμεναι ξίφεσιν οἴχονται φεύγουσαι.

E39 Vicentius Bellavacensis (Vicent de Beauvais), *Speculum Quadruplex* II XCVII (1624)

Onocentaurus est animal monstruosum, & natura biforme, capite scilicet asinino, & corpore velut humano. Faciem habei satis horridam, manusque formatas habiles ad omnem actum, dum voce promit, quasi loqui incipit; sed insueta labra vocem humanam formare non possunt.

XIV

E40 Nicephorus Calistus, *PG* 147: 345D-348A.

Καὶ ἕτερα δὲ ἄξια λόγου καὶ οἱ ἐς φῶς αὐτὸν προαγαγόντες ἀνήγγειλαν. Ὁ μὲν γὰρ πατὴρ αὐτοῦ, ὅτε γεννᾷν αὐτὸν ἔμελλεν, ὄναρ μεγίστην ἰδεῖν ἄμπελον ἔλεγεν ἐκ τῆς αὐτοῦ κοίτης ἀναδραμεῖν, βότρυς τε παμπληθεῖς καὶ ὡραίους μάλα ἀθρόον ἀναβλαστῆσαι, καὶ περικύκλῳ ἀπαιωρῆσαι. Ἡ δὲ μήτηρ κατὰ τὸν τοῦ τόκου καιρὸν ἐκ γῆς ξενίζουσάν τινα καὶ παρηλλαγμένην ἔλεγεν εὐωδίαν ἀναρρυῆναι. Καὶ τὸ γραῶδες δὴ τοῦτο καὶ ἐμοὶ τέως ἄπιστον προσετίθει, πολλάκις λέγουσα καὶ τὴν ἥν φασιν Ἔμπουσαν, Γιλὼ δ᾽ ἄν ἄλλος εἴποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσαν, μηδαμῶς δὲ δυνηθεῖσαν τοῦτο λυμήνασθαι.

E41 Manuel Philes Poeta, Scr. Eccl. et Scr. Rerum Nat., Carmina inedita. 8

Ἐπὶ τῆς κοσμοτρόφου σου τραπέζης, αὐτοκράτορ,
τέρας ἰδών τι κυνικόν ποθεν ἐπιφοιτῆσαν,
Ἔμπουσαν, φάσμα χαλεπόν, Στύγα, δεινὸν Τελχῖνα,

τεθαύμακα τὴν ἔφοδον, ἐξέστην, κατεπλάγην.

E42 Manuel Gabalas, *Epistulae* A18 línea 486.

Καὶ γὰρ καὶ ποιητῶν πολλάκις ἀκούομεν Σατύρους (485) τινὰς ὑμνούντων καὶ Ἱπποκενταύρους καὶ ἅς φασιν αὐτοί γε Ἐμπούσας τε καὶ Σειρῆνας καὶ Ὀνοσκελίδας, σύνθετόν τινα φύσιν καὶ καθάπαξ ἀλλόκοτον·

XV

E43 Apostol. XII 91b, ed. Von Leutsch & Scheneidewin.

Ὀνοσκελίας θυγάτηρ · ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων. Νεανίας τῶν ἐπισήμων, Ἐφέσιος τῷ γένει, υἱὸς Δημοστράτου, ταῖς δ᾽ ἀληθείαις Ἄρεως, τοῦτο τὸ θῆλυ μισῶν γένος νυκτὸς βαθείας εἰς τὰς πατρῴας ἔτρεχεν ἀγέλας, καὶ ὄνῳ συνεγένετο θηλείᾳ. ἡ δὲ ἔγκυος γεμομένη ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνοσκελίαν τοὔνομα, τὴν προσηγορίαν λαβοῦσαν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος. Ἀριστοκλῆς ἐν β' παραδόξων.

E44 Gennadius Scholarius Theol., *Grammatica*. Part 2 page 439 line 7.

Ἔμπουσα, ὅ ἐστι φάντασμα δαιμονιῶδες.

E45 Vidas de Esquines.

E45A *Αἰσχίνου ῥήτορος βίος*, ed. Martin & Budé.

Αἰσχίνης υἱὸς μὲν ἦν Ἀτρομήτου τοῦ γραμματιστοῦ καὶ Γλαυκοθέας τῆς τοὺς θιάσους τελούσης. Φασὶ δὲ αὐτὸν παῖδα μὲν ὄντα ἐν τῷ διδασκαλείῳ τοῦ πατρὸς ὑπουργεῖν καὶ τῇ μητρὶ τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκειν, ταύτην δὲ σκοτεινῶν ἐκ τόπων ὁρμωμένην καὶ φοβοῦσαν παῖδας καὶ γυναῖκας Ἔμπουσαν ὀνομασθῆναι, ἐπεὶ νυκτερινὸν φάντασμα ἡ Ἔμπουσα.

E45B *Ἀπολλωνίου περὶ Αἰσχίνου ἠτορος*, ed. Martin & Budé.

Μητρὸς δὲ ἦν ὁ Αἰσχίνης Γλαυκοθέας ἤ, ὡς ἔνιοι, Γλαυκίδος, ἥν φασι τὴν πρώτην ἡλικίαν ἡταιρηκέναι καθεζομένην ἐν οἰκήματι πρὸς τῷ τοῦ Καλαμίτου ἡρῴῳ, ἔπειτα ὕστερον ἀναστᾶσαν ἀπὸ τῆς ἐργασίας ταύτης ἐπὶ τὸ τελεῖν καὶ καθαίρειν τοὺς βουλομένους ἀποκλῖναι.

E45C Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, cit. por Martin & Budé.

Ἦν δὲ πατρὸς μὲν Ἀτρομήτου, μητρὸς δὲ Γλαυκοθέας τῆς ἱερείας, ἀσήμου γένους.

De fecha incierta

Escolios

E46 Sch. A.R. III 861 (p. 242 Wendel)

861. ἑπτάκι δὲ Βριμώ· ἑπτάκις δέ, φησί, καὶ τὴν Ἑκάτην ἐπικαλέσασα· δοκοῦσι γὰρ αἱ φαρμακίδες τὴν Ἑκάτην ἐπάγεσθαι. Βριμὼ δὲ αὐτὴν προσηγόρευσε διὰ τὸ φοβερόν καὶ καταπληκτικὸν τῆς δαίμονος καὶ φάσματα ἐπιπέμπειν τὰ καλούμενα Ἑκαταῖα καὶ πολλάκις αὐτῆς μεταβάλλειν τὸ εἶδος, διὸ καὶ Ἔμπουσαν καλεῖσθαι.

E47 Schol. Aristid. *Panath*. III, p. 42 Dindorff

ἃ δὲ τοὺς παῖδας φοβεῖ καὶ ἐκπλήττει] οἷον Λαμίας καὶ τὰ τοιοῦτα φάσματα. λέγει δὲ τὴν Μορμώ, ἣν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παιδία. φασὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἑσπέρᾳ τὰ παιδία αὐτῆς καταφαγοῦσα ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν· καὶ λοιπὸν ὅτε βούλονται φοβῆσαι τὰ παιδία αὐτῶν αἱ γυναῖκες, ἐπιβοῶσι Μορμώ. καὶ ὁ Πλάτων λέγει τὸ μορμολύκεια, καὶ ὁ Θεόκριτος «Μορμὼ δάκνε με». φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα. ἡ δὲ Λαμία γέγονε Λίβυσσα γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ Ζεὺς ἐμίγε, καὶ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ᾽ αὐτῆς. διὸ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος ἐγεγόνει, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία αὕτη διέφθειρεν.

E48 Scholia in Theocritum Bom Dos 1-5a lin.15.

Ὥς φησι Λυκόφρων (v. 177 sq.), πάλιν οὐχ ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ ἶνις καὶ ὁ υἱὸς τῆς Ἐμπούσης ἤγουν τῆς Θέτιδος—φάσμα γάρ τι ἡ Ἔμπουσα νυκτερινὸν εἰς μυρίας μορφὰς ἀλλοιούμενον, ὥς φησι Φιλόστρατος (Vit. Apoll. II 4), μετεβάλλετο δὲ εἰς μυρίας μορφὰς καὶ ἡ Θέτις, ὅτε μιγῆναι ταύτῃ ὁ Πηλεὺς ἔσπευδεν, ᾗ καὶ ἐμίγη ἐν σηπίας εἴδει—.

Conjuros

E49 *An. Athen.* I, 99 (ed. Delatte)

Δῆσον, Κύριε, τοὺς λς' κοσμοκράτορας, δῆσον, Κύριε, <τοὺς> ζ' ἄρχοντας καὶ τὰς ζ' ζάλαις, δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν τὸν ᾽Ορνιαν τὸν ᾽Αμοδεκτον, τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου

E50 *An. Athen.* I 122

Φυλακτήριον εἰς φάντασμα καὶ ξύπασμα τῆς νυκτὸς καὶ ἡμέρας

᾽Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστο)·ς νικᾷ· εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ῾Αγίου Πνεύματος. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος. ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ῾Υψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὀδ(εῖνα). τοῦτο τὸ φυλακτήριον ἐδόθη ἐν Αἰγύπτῳ ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ· ὕστερον ἐδόθη τῷ βασιλεῖ Σολομῶντι τοῦ ὑποτάξαι καὶ ἐκδιῶξαι πᾶν ακάθαρτον πνεῦμα, ἀσθένειαν, βασκανίαν, φοβερισμόν, φρικιασμόν, ῥῖγον, πυρετὸν διτταῖον, τριταῖον, τεταρταῖον ἢ καθημερινὸν ἢ <ἀπὸ> συναπαντήματος ἢ ἐπιβουλητικὸν ἢ ἐγκαταχθόνιον ἢ πλάγιον ἢ μαγευμένον ἢ κουφὸν ἢ ἄλαλον ἢ λαλοῦντα ἢ ἐπιληπτικὸν ἢ πρόσχημα ἢ ἅπαξ ἢ κοράκικον· ἢ ἀσυμμόρφου ἤ Καλῆς τῶν ᾽Ορέων ἤ Νεραϊνδος <ἢ> Ονοσκελίδος (cod. εἰς νὰς κελίδος)· ἢ τὸν τρώγοντα τὴν σάρκα τοῦ ἀνθρώπου ἢ τὸν φοβερίζοντα ἐν τῇ νυκτὶ ἢ τρίζοντα τοῦ κορμίου ἢ τρομάρα καὶ ξύπασμα ἐν ὀνείρω φαντάσματος ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἢ τρομάρα τῆς καρδίας ἢ τὸν μασούμενον τὴν γλῶτταν ἢ τὸ μαλακὸν καὶ τὸ μεσονύκτιον. ὁ Θεὸς βοηθὸς τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τοῦ ἔχοντος καὶ φοροῦντος τὸ φυλακτήριον τοῦτον. διαφύλαξον αὐτὸν ἐν

νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ ὅτι συ βασιλεύεις εἰς τοὺς αἰῶνας. ὑπεραγία Θεοτόκε, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ. φεῦγε, δαιμόνιον πονηρὸν, φεῦγε ὅλον τοῦ δαίμονος· ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς σε διώκει ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ.

E51 *An. Athen.*, I, 230-33 (ed. Delatte)

Ἑτέρα (εὐχή), τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας τοῦ μεγάλου.

Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ καλούμενον Ὀρνίας, ὁ ἐρωτοδαίμων, τὸ καταργούμενον ὑπὸ Μιχαὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα. ὁρκίζω σε, Βεελζεβούλ, τὸν ἄρχοντα τῶν δαιμόνων, τὸν ποιοῦντα τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τοὺς δαίμονας. τὸν κείμενον ἐν τῷ ἑσπερίῳ ἄστρῳ, τὸν καταργούμενον ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ εἰς τὸ Ἐλωὶθ τὸ μέγα ὄνομα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα. ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ Θήλεια καὶ ἐγκυόμενον τὸ καλούμενον Ὀνοσκελίδα, τὸ σεσωματωμένον πνεῦμα, τὸ φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἔχον τὴν κατοίκησιν ἐν κρημνοῖς καὶ ἐν σπηλαίοις καὶ ἐν φαραγγίοις, τὸ συγγινόμενον τοῖς ἀνθρώποις κατά φαντασίαν ὡς γυναῖκα νομίζουσιν εἶναι, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰὴλ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα.

E52 *An. Athen.* I 244

Ὁρκίζω σε, τὸν Ὀρνίαν τὸ χαλεπὸν δαιμόνον τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ διὰ Μιχαὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου τοῦ δόντος τὸ δακτυλίδιον τῷ βασιλεῖ Σολομῶντι ὥστε ὑποτάξαι πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ σὺν τούτῳ κατέκλεισε πάντα τὰ δαιμόνια. ὁρκίζω σε, τὴν Εὐροῦν τὸ πονηρὸν πνεῦμα, τὴν ἐπιλεγομένην Ὀνοσχελήν, ἥ τις διέρχεται διὰ τοῦ ἄστρου τοῦ σεληναίου, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Ἰωήλ.

E53 *An. Athen.*, I, 426 (ed. Delatte)

ὈΟρκισμὸς τῆς ἀνατολῆς.

ὈΕσεῖς, πνεύματα τῆς ἀνατολῆς· Λουτζιφέρ, Πελτζαφατάϊ, Γαασή, Σακοβολάς, Τζελσιώδ, Πολλαικύναις, Περριοράθ, ὉΟονέκι, ὈΟρθαὶ>, ὈΟρνιᾶ, ὈΑβεχέ, Βιναέ, Λαμπορές, Παρατόν, Βηκαρτόν, ὈΟνισκελιά (...), ἔρχεσθε, ἔρχεσθε, μὴ βραδύνετε, ἀλλ᾽ ἐκ παντὸς τόπου ἔνθα εὑρίσκετε, ταχύνατε.

2 πνεύματα] * τοῖς πνεύμασι cod. 5 βραδύνεται cod. 6 ἐκ] ε cod. 7 ἔθα cod.

E54 *An. Athen.*, I, 444 (ed. Delatte)

<Βοτάναι τῶν πλανητῶν>

(...) <εἰς> δὲ τοὺς βασανιζομένους ἐκ τοῦ δαιμονίου τῆς λεγομένης ὈΟνοσκελίδος, ἔπαρον ἐκ τῆς ῥίζης καὶ ἐκ τοῦ σπέρματος καὶ τύλιξον μετὰ ὄνου δέρμα· καὶ βάσταζον ἐν τῷ τραχήλῳ καὶ οὐ πειράζει σε ἀκέραιον. ὁ βαστάζων, κύνες ποτὲ οὐχ ὑλακτοῦσιν αὐτόν.

E55 *An. Athen.*, I, 617-8 (ed. Delatte)

ὈΑρχὴ τῆς λεκανομαντείας.

ὈΕν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ὥρᾳ πρώτῃ, τοῦ ὉΗλίου ἀνατέλλοντος, ἔπαρον λεκάνην καινήν, ὁμοίως κενήν (φιγυρα πελνισ). εἶτα λαβὼν ἔλθε εἴς τι τριόδιον παλαιὸν καὶ ὄρυξον λάκκον καὶ βάλε τὴν λεκάνην μέσον· τῇ δὲ νυκτὶ εὑρὲ μέλαν ἵππον· ἵππευσον δὲ ἐν αὐτῷ ἔχων ἐν τῇ χειρί σου μερόπειον ὀστέον.

Εἰρηκέναι δὲ οὕτως· Ξερίον, ὈΑριήμ, Σαλφρενάς, Μοροῆς, Μιζξαούλ, ὉΗμντβλ, Φορέλ, Φερεήλ, Ναρκισοῦ, Ξυμπωνά, Σαραφαήλ, Βερζεβουήλ, Μουνοχόθ, ὈΑλαήλ, μισοκλήσους τοὺς δαίμονας τῆς δύσεως, τοὺς δαίμονας τοῦ Κριοῦ· οἱ δαίμονες τοῦ μεγάλου ᾽Αιδου, ὧν πρῶτος καλούμενος ὈΟρνέας, περὶ τοῦ Θέθ. Μαλδοῦωρ, Φαρτοῦελ, Σαρσαννά, Καρκινάρ, καὶ ἡ γέννα αὐτοῦ ὈΟνοσκελίδα· εἰς τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, οἱ δαίμονες τῶν τριόδων, ἔρχεσθε καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν

ἐμὴν ἀπόκρισιν. καὶ οὕτως μὴ δειλιάσῃς, ἀλλὰ στῆσον τὴν διάνοιάν σου· ὁμίλει καὶ ἐσὺ ἀποκρινόμενος. ὅταν δὲ στραφῇς, λέγε· ἅρματα οὐρανοῦ πύρινα καὶ βασιλεὺς Σαβαὼθ, Τετραγράμματον, Εἰς Ναζόρεος, Νέος. καὶ καταλάβε καὶ διαμέρισον.

E56 *Anecdota Graeco-Byzantina*, I 325-6 (*Oratio in infirmos*).

Μή τις ἐπαοιδὸς φθόνῳ εἰργάσατο ἢ περιεποιήσατο ἢ ἀπὸ φαρμάκου ἢ φθόνου ἢ ζήλου, μὴ ἀπὸ βαρέων αἰσχρῶν ὀφθαλμῶν, μὴ ἀπὸ βασκοσύνης καὶ πάσης ἄλλης συμφορᾶς ἐπερχομένης, μὴ πρηστηριακὸν ἢ βουβιατικὸν ἢ ἐπιπεμπτικὸν ἢ κεφαλικὸν ἢ χειρῶν καρδίας καὶ ποδῶν ἢ δαιμονικὸν φασματικὸν ἢ καλὶς τῶν ὀρέων, μὴ ὀνοσκελιακὸν ἢ νεραΐδων, μὴ τῶν ἐν ζώφῳ ἀέρων πετωμένων καὶ ἦλθατε ἀδικῆσαι τὴν δούλην τοῦ θεοῦ.

Léxicos

E57 *Lexicon Artis Grammaticae* p. 445 lín. 3.

Ἔμπουσα: Ὀνοσκελίς. ἢ φάσμα Ἑκατήσιον.

E58 *Lexicon Patmense*, p. 153 lín. 1.

(153.) 130 Ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην. Ἔμπουσα· Ἑκάτης τι φάσμα εἰς πολλὰς ἰδέας [χειρ. εἰδέας] μεταβαλλόμενον.

E59 *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων.*

(355) Ἔμπουσα· ὀνοσκελοῦς φάσμα Ἑκαταῖον. ‘ἔμπουσα μαινάς, ὦ τάλαινα καρδία’, ὁ Θεολόγος.

TEXTOS SOBRE GELO

A. Testimonios antiguos (siglos VII a.C.–XI. d.C.) (1-9).
B. Oraciones medievales (corpus de Greenfield 1989).
   B1 Oraciones del tipo Sisinio/Meletine (10-19).
   B2 Oraciones del tipo Miguel (20-38).
C. Otras oraciones y conjuros medievales (no incluidos en Greenfield) (39-40).
D. Material complementario neohelénico (41-47).

A. Testimonios antiguos (siglos VII a.C.–XI. d.C.) (1-9)

G1 Sappho fr. 178 LP = 168 A. Voigt.

Γέλλως παιδοφιλωτέρα.

G2 Sch. Theoc. 15 40c.

[ἵππος] Μορμώ: Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

G3 Zenobius, *Centuria* III 3 (*CPG* I, 58):

Γελλὼ παιδοφιλωτέρα· ἐπὶ τῶν ἀώρως τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλὼ γὰρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἀώρως ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς ἀώρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασι. Μέμνηται ταύτης Σαπφώ.

El códice C es más explícito: παρθένος, ἣ ἐν τῷ τίκτειν ἐτελεύτησε.

G4 Hsch. s.v.

(307) Γελλώ· εἴδωλον Ἐμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων.

(308) Γελλώ δαίμων, ἣν γυναῖκες τὰ νεογνὰ παιδία φασὶν ἁρπάζειν.

G5 Ps. Iohannes Damascenus (PG 94: 1605)

Περὶ Στρυγγῶν

Θέλω δὲ ἵνα μὴ εἰς τοῦτο ἔχητε ἄγνοιαν. Λέγουσι τινες τῶν ἀμαθεστέρων, ὅτι γυναῖκες εισι Στρύγγαι, αἳ καὶ Γελοῦδες λεγομέναι. Φασὶ δὲ αὐτὰς νυκτὸς δι᾽ ἀέρος φαίνεσθαι, καὶ εἰς οἰκίαν περιερχομένας, μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπὸ θυρῶν καὶ κλείθρων, ἀλλὰ τῶν θυρῶν ἀσφαλῶς κεκλειμένων εἰσέρχεσθαι, καὶ ἀποπνίγειν τὰ βρέφη. ῎Αλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι κατεσθίειν τὸ ἦπαρ, καὶ πᾶσαν αὐτῶν τήν οἰκονομίαν, τιθέναι τε καὶ ὅρους ζωῆς· καὶ ταῦτα μὲν διαβεβαιοῦνται, οἱ μὲν εἰδεῖν, οἱ δὲ ακοῦσαι. πῶς εἰσέρχεται εἰς τὰς οἰκίας κεκλειμένων τῶν θυρῶν μετὰ σώματος, ἢ γυμνῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἐρῶ, ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ᾿Ιησοῦς Χριστὸς μόνος τοῦτο ἐποίησεν, καὶ εἰσῆλθεν μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν πρὸς τοὺς ἁγίους αὐτοῦ ἀποστόλους κεκλεισμένων τῶν θυρῶν.

G5* Ign. Diac. *Vita Tarasii patriarchae 5.*

Μυθεύεται γὰρ παρ᾽ ῞Ελλησι γυνή τις Γελλὼ ὀνόματι, ἥτις ἀώρῳ τέλει τὸ ζῆν ἀπορρήξασα φαντάσμασί (10) τισιν εἴωθεν ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ νεογνὰ καὶ ἀρτιγέννητα νήπια καὶ τὴν τούτων ἀναίρεσιν κατεργάζεσθαι· τούτῳ τῷ πονηρῷ τοῦ μύθου κλεπτόμενοι πνεύματι οἱ ταῦτα πιθανευόμενοι πειρῶνταί πως καὶ ἐπὶ γυναίων ὡς ἀληθῆ διαβιβάζειν τὴν τοιαύτην τοῦ μύσους ἐνέργειαν καὶ ταύταις ἀνατιθέναι, ἀλλοιουμέναις εἰς πνεῦμα, τῶν πρὸ ὥρας θανόντων τὸ αἴτιον. ῏Ω τῆς ἀναλγησίας, ὢ τῆς τῶν καρδιακῶν ὀμμάτων πηρώσεως, εἰ τῷ μήκει καὶ βάθει καὶ πλάτει σῶμα πεπιλημένον, διαλυθὲν εἰς πνεῦμα, χωρεῖ καὶ συγχωρεῖται ταῦτα ποιεῖν.

G6 *Suda* s.v.

(112) Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα· αὕτη ἄωρος ἐτελεύτησε, καὶ τὸ φάντασμα αὐτῆς ἐδόκουν ἐπὶ τὰ παιδία καὶ τοὺς ἀώρους θανάτους ἰέναι.

(113) Γέλων: ὄνομα κύριον. Γέλων δὲ τὸν γέλωτα. καὶ Γελῶ σε. λύσις ὀνείρου· γελῶν καθ' ὕπνους δυσφόρους ἕξεις τρόπους.

(114) Γελῷος: ἐθνικόν. καὶ Γελῴων, ἐθνῶν. καὶ Γέλως, ἡ χαρμονή.

G7 M. Psellus, Περὶ τῆς Γιλλοῦς.

Ἡ δὲ Γιλλώ, τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον καὶ πολυθρύλλητον ὄνομα, οὔτε δαίμων τις ἐστιν, οὔτε ἄνθρωπος ἀθρόον εἰς ὠμότητα θηρίου μετενεχθείς. Ἀπήρηται γὰρ πᾶσι φιλοσόφοις τῆς φύσεως ἡ μετάβασις, καὶ οὔτε θηρίον ποτὲ ἄν ἐξανθρωπισθείη, οὔτε μὴν ἄνθρωπος εἰς θῆρα μετενεχθείη, ἀλλ᾽ οὔτε εἰς δαίμονα, οὔτε εἰς ἄγγελον· ὀνόματα δὲ δαιμόνων, καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλὰς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνοῦς, οὔτε παρὰ τοῖς Λογίοις, οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς τοῦ Πορφυρίου τῇ Γιλλῷ ἐντετύχηκα. Ἀπόκρυφον δέ μοι βιβλιον ἑβραϊκὸν τοῦτο τὸ ὄνομα προσέπλασεν· ὁ δὲ τὸ βιβλίον γράψας τὸν Σολομῶντα ποιεῖται ὑπόθεσιν, κἀκεῖνον εἰσάγει, ὥσπερ ἐν δράματι τὰ τῶν δαιμόνων ὀνόματα καὶ τὰς πράξεις ἀγγέλλοντα· ἐστι γοῦν παρ᾽ αὐτῷ ἡ Γιλλὼ δύναμις τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος· αὕτη γοῦν τά τε κυοφορούμενα φησὶν ἀναιρεῖ, καὶ ὁπόσα τῆς μήτρας διολισθήσοι, καὶ χρόνος αὐτῇ τῆς ἀναιρέσεως ἐνιαύσιος ὥρισται· εἶτα δὴ δεσμεῖ αὐτὴν ἡ Ἀδράστεια. Ἀλλ᾽ ἥ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραϊδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται· πτεροῖ γοῦν τὰς παρηβηκυῖας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν· εἶτα θηλάζειν ποιεῖ ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφᾶν ὥσπερ ὑγρότητα· τὰ γοῦν συντακέντα τῶν νεογνῶν Γιλλόβρωτα αἱ περὶ τὴν λεχὼ ὀνομάζουσιν.

G8 Ps. Joannes Chrysostomus *In infirmos* p. 326.

Ἀναχωρήσατε καὶ ἀπέλθατε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη μὴ ἐν τρίχεσι κεφαλῆς, μὴ ἐν μυελοῦ κάρας, μὴ ἐν κρανίου ἢ ἡμικράνου, μὴ ἐν μετώποις ἢ κροτάφοις ἢ βλεφάροις ἢ φρεσίν, μὴ ἐν μυκτήραις ἢ ὠτίοις, μὴ ἐν στόμασιν ἢ μύλεσιν ἢ χείλεσιν ἢ ὀδοντίοις, μὴ ἐν τραχήλοις ἢ ὠμοπλάταις χειρῶν, μὴ ἐν στήθοις ἢ φλεγμονίοις ἢ καρδίᾳ καὶ πᾶσα ὑγρίς, μὴ ἐν ῥάχεσι καπούλοις ἢ ὀμφαλοῖς καὶ ὑπογάστροις, μὴ ἐν γόνασι ποδῶν ἢ ἀστραγάλοις ἢ δακτύλοις καὶ

ὀνύχοις ὅπου ἐὰν κατακείμενον καὶ ἀδικῶν καὶ ἐμφωλεῦον αὐτῇ, ἀναχώρησον καὶ ἄπελθε ἐπὶ τὰς τῶν ποιησάντων κεφαλὰς καὶ ἐπιπέμψαντα καὶ τῶν συνειδότων, μήτε ξένος ἐποίησεν ἢ ἴδιος ἢ παραδότης ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος, μὴ φαρμακοπάοιδος, μὴ γυλοῦ ἢ στρίγγος ἢ στρίγγα ἢ φθονερὸς ἄνθρωπος. ἐξορκίζω ὑμᾶς, πάντα τὰ ἀκάθαρτα παθήματα, κατὰ τοῦ μεγάλου ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἀχράντου αὐτοῦ κορυφῆς καὶ κατὰ τῆς κραταιᾶς αὐτοῦ δεξιᾶς, ἀναχώρησον ἀπὸ τὴν δούλην τοῦ θεοῦ.

G9 *Kyranides* 2.40.34-8.

Ἐὰν δὲ ὑδροφόβῳ ἢ λυσσοδήκτῳ δῷς βραχὺ στέατος τῆς ὑαίνης ἐν βρώματι λάθρα, σωθήσεται. εἰ δὲ τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς ζώσης τῆς ὑαίνης ἐξέλῃς καὶ περιάψῃς τοῖς δυσὶ βραχίοσιν ἐν πορφυρῷ ῥάκει, ἀποδιώξεις πάντα φόβον νυκτερινὸν καὶ τὴν Γελλὼ τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν, καὶ πᾶν δαιμόνιον φεύξεται.

A. Oraciones medievales (corpus de Greenfield 1989)

B1 Oraciones del tipo Sisinio/Meletine (10-19)

G10 GR (Greenfield 1989: 86-8)

Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Συσίννιου καὶ Συσιννοδώρου τῶν αὐταδέλφων τῆς ἁγίας Μελετήνης

Ἐπὶ τῆς ὑπατίας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτηδι, ἤτοι Ἀραβείᾳ, ὀνόματι Μελετήνη· ἥτις ἔτεκεν τέκνα ζ', καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μυσαρὰ ἥτις λέγεται Γελλοῦ. καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελετήνη, καὶ ἔμελλεν τεκεῖν. ᾠκοδόμησεν δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν καὶ ἐμολυβδοσεν αὐτόν, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπάνας ἐν τῷ πύργῳ, ἐτῶν κε'. καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελετήνη δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, Συσίννιος καὶ Συσιννόδωρος, ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελετήνης· ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν Νουμερῷ τῆς Ἀραβείας. ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμέρων πήξαντες τὸν στρατῶνα ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφήν· καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. ἡ δὲ Μελετήνη διϊσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς, λέγουσα, οὐ δύναμαι

ἀνοῖξαι ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. οἱ δὲ διϊσχυρίζοντο, λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ βαστάζομεν. τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ· τότε τὸ ἀκάθαρτον ἐγένετο γῆν, γελῶν θᾶττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων· ὅπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινεν τὸ παιδίον. ἡ δὲ Μελετήνη ὠλόλυξεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Συσίννιε καὶ Συσιννόδωρε, τί τούτῳ ἐποιήσατε· διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ᾐτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσαρᾶς· ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ Θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοις, ὑπήκουσεν κύριος ὁ Θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς καὶ δοῦναι δύναμιν ὅπου ἐὰν πορευθῆτε.

Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις καὶ ἐδίωξαν βάθη καὶ θαλάμας ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου. καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι, πεύκη, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην καὶ λέγει αὐτοῖς, οὐκ οἶδα· λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσαρὰν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐλαία, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην καὶ λέγει αὐτοῖς, ναὶ κύριοί μου ἔνθα κἀκεῖθεν πρὸς τὴν θάλασσαν. ὑπὸ κ' βοτανῶν, ὑπὸ φάσκοντος κεφαλάς, ὑπὸ παίδων μυελῶν, ναὶ ἐκεῖ μένει, καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι, εὐλογημένος ὁ καρπὸς σου, καὶ εἰς ναὸν Κυρίου δαπανηθήσεται.

Τότε κατέλαβον ἀυτὴν τὴν μυσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν τῆς θαλάσσης, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ὁ Θεὸς δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοὶ κρατηθῆναι. ἡ δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους, ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν, καὶ λέγει ἡ μυσαρά, ὦ Συσίννιε καὶ Συσιννόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Συσίννιος, λέγει αὐτῇ, ἀνένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελετήνης, καὶ οὐ βασανίσω σε· λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρά· ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν τὸ μητρικὸν γάλα ὃ ἐθήλασας, κἀγὼ σοὶ δώσω τὰ ζ' παιδία τῆς Μελετήνης. τότε ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν Θεὸν λέγων, Κύριε σὺ εἶπας ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα, καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα καὶ γνώτωσαν τὸ

ὄνομά μου πάντες, ὅτι σὺ εἶ Θεὸς μόνος, καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἀνήνεγκεν τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαράν, ἰδού τὸ μητρικὸν μου γάλα, ἀνένεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδιὰ τῆς Μελετήνης· καὶ εὐθέως ἀνήνεγκεν καὶ αὐτὴ τὰ ζ' τέκνα τῆς Μελετήνης.

Εἶτα λέγει ἡ μυσαρὰ τοῖς ἁγίοις, δέομαι ὑμῶν ἅγιοι τοῦ Θεοῦ μή με πολλὰ βασανίζετε· καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ οὐ μὴ εἰσίω ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· κατασκοπῶ καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ξ' ἢ λ'. καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ ιβ' μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Συσίννιος λέγων, ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, οὗ ἤκουσεν ἡ πέτρα καὶ διερράγη, ἵνα μὲ εἴπῃς τὰ ιβ' σου ὀνόματα. τότε ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτὸν, τὸν ὅρκον τοῦτον παραμῦναι οὐ δύναμαι, ἀλλὰ εἰπῶ ὑμῖν τὸ α' ὄνομα μου Γηλλοῦ· τὸ β' Μοθρούς· τὸ γ' ἀβιζούς· τὸ δ' Μαραματωτούς· τὸ ε' Μαρμανίλλα· τὸ ς' Σεληνινούς· τὸ ζ' Ἀριανή· τὸ η' Σαλασαλεύτου· τὸ θ' Ἐγυπτιανὴ· τὸ ι' Ἀσβλητοὺς· τὸ ια' Αἱμαβίβον· τὸ ιβ' Κτάρκαρισχου. ἐξομνύομεν ὑμῖν ἐκ τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαββαώθ, σώσατε τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ δεῖνος. ἀπὸ φθόνου καὶ φαρμακείας, ζήλου, μαγίας, περιεργίας, γλωσσοφαγίας, ἀνευποδίας, καὶ τιμωρίας, καὶ πάσης πονηρίας διαβολῆς καὶ ἐπιβουλῆς διασωθῇ ὁ οἶκος, ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Θεὸς τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἁγίου Ταρασίου, τού ἁγίου Δομετίου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παντελεήμονος καὶ Ἑρμολάου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Νικῆτα, τοῦ ἁγίου Βαβύλα, τού ἁγίου Πορφυρίου, τοῦ ἁγίου Βλασίου, τοῦ ἁγίου Εὐλογίου, τοῦ ἁγίου Νικολάου, τού ἁγίου Βασιλείου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ἁγίου Ἐλευθερίου, τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τοὺ ἁγίου Γεωργίου, τοῦ ἀγίου Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τού ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἁγίου Ὀρέστου, τού ἁγίου Ἀνδρέου, τῶν ἁγίων τιη' ἁγίων πατέρων, τῶν ἁγίων ἀναργύρων, Κοσμὰ καὶ Δαμιανοῦ, τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου, τοῦ ἁγίου Ἡρινάρχου, τῶν ἁγίων μαρτύρων Αὐξεντίου, Εὐγενίου καὶ Ὀρέστου, Μαρδαρίου

καὶ Λουκίας τῆς παρθένου, καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Πηγασίου, ᾽Αφθονίου, ᾽Ελπιδιφόρου καὶ ᾽Ανεμποδίστου, τῆς ὑπερυμνήτου δεσποινῆς ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων· ἀμήν.

G11 AL2 (Allatius 1645: 133-5)

᾽Επὶ τῆς ὑπατείας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Αὐσήτιδι, ἤ τοι ᾽Αραβίᾳ, ὀνόματι Μελιτηνή, ἥτις ἔτεκεν τέκνα ἑπτὰ. Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μυσαρὰ, ἥτις λέγεται Γελοῦ. καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελιτηνὴ, καὶ ἔμελλεν τεκεῖν. ᾠκοδόμησε δὲ πύργον, καὶ καθήλωσεν αὐτὸν ἔσωθεν, καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπανὸν ἐν τῷ πύργῳ ἐτῶν εἴκοσι πέντε, καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελιτηνὴ δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεου, Σισίννιος καὶ Σισυνόδωρος ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελιτηνῆς, ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν Νουμέρῳ, ἤτοι᾽Αραβίᾳ. ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμέρων πήξαντες τὸν στρατὸν, ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφήν, καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν, ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. ἡ δὲ Μελιτηνὴ ἰσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς λέγουσα. Οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν, ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. Οἱ δὲ διϊσχυρίζοντο, λέγοντες. ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ βαστάζομεν. τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς, καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Τότε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν θᾶττον, καὶ ἐισῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων, ὅπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινε τὸ παιδίον, ἡ δὲ Μελιτηνὴ ὠλόλυξε πικρῶς, λέγουσα, ὦ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί τοῦτο ἐποιήσατε· διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἠτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσαρᾶς·᾽Επὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοις.῾Υπήκουσε κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν, καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς, καὶ δοῦναι δύναμιν, ὅπου ἐὰν πορευθῆτε.

Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις καὶ ἐδίωξαν βάθη, καὶ θαλάμους ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ λιβάνου, καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι. Πεύκη ἴδες τὴν μυσαρὰν παρερχομένην, καὶ λέγει αὐτοῖς. Οὐκ οἶδα.

Λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσαρὰν, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἠμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου, καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. Εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι.᾽Ελαία, ἴδες τὴν μυσαρὰν παρερχομένην, καὶ λέγει αὐτοῖς. Ναὶ κυριοί μου ἔνθα κἀκεῖθεν περὶ τὴν θάλασσαν ὑπὸ εἴκοσι βοτανῶν ὑπὸ Φάσκοντος κεφαλάς, ὑπὸ παίδων μυελῶν. Ναὶ ἐκεῖ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι. Εὐλογημένος ὁ καρπὸς σου, καὶ εἰς ναὸν κυρίου δαπανηθήσεται.

Τότε κατέλαβον ἀυτὴν τὴν μυσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν τῆς θαλάσσης. Καὶ λέγουσιν αὐτῇ.῾Ο θεὸς δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοὶ κρατηθῆναι.῾Η δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. Συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν. Καὶ λέγει ἡ μυσαρά. ῎Ω Σισίννιε, και σὺ· Σισυνόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Σισίννιος λέγει αὐτῇ.᾽Απένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς, καὶ οὐ βασανίζω σε. Λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρά.᾽Εὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν,· μητρικὸν γάλα, ὃ ἐθήλασας, κἀγὼ σοὶ δώσω τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Τότε ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν θεὸν. Κύριε σὺ εἶπας, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα. Καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα, καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος. Καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἀνήνεγκεν τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαράν, ἰδού τὸ μητρικὸν μου γάλα.᾽Ανένεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτὴ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς.

Εἶτα λέγει ἡ μυσαρὰ τοῖς ἁγίοις. Δέομαι ὑμῶν ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μή με πολλὰ βασανίζετε. Καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθῶ ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ, οὐ μήτι κεισῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ κατακοπῶ, καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ἑξήκοντα. ῏Ην καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ δώδεκα μου ὀνόματα οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον. Οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. Τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίννιος, λέγων, ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ, οὗ ἤκουσεν ἡ πέτρα, καὶ διερράγη. ῾Ο Θεὸς τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἁγίου Ταρασίου, τού ἁγίου Δομετίου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παντελεήμονος, καὶ῾Ερμολάου, τοῦ

ἁγίου μάρτυρος Νικῆτα, τοῦ ἁγίου Βαβύλα, τού ἁγίου Πορφυρίου, τοῦ ἁγίου Βλασίου, τοῦ ἁγίου Εὐλογίου, τοῦ ἁγίου Νικολάου, τού ἁγίου Βασιλείου, τοῦ ἁγίου ᾽Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ἁγίου ᾽Ελευθερίου, τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τοὺ ἁγίου Γεωργίου, τοῦ ἀγίου Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου ᾽Ιακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἁγίου ᾽Ιωάννου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τού ἁγίου ᾽Ιωάννου τοῦ θεολόγου, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἁγίου ᾽Ορέστου, τού ἁγίου ᾽Ανδρέου, τῶν ἁγίων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἁγίων πατέρων, τῶν ἁγίων ἀναργύρων Κοσμὰ καὶ Δαμιανοῦ, τοῦ ἁγίου ᾽Επιφανίου, τοῦ ἁγίου Εἰρηνάρχου, τῶν ἁγίων μαρτύρων Αὐξεντίου, Εὐγενίου, καὶ ᾽Ορέστου, καὶ Μαρδαρίου καὶ Λουκίας τῆς παρθένου, καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Πηγασίου, ᾽Αφθονίου, ᾽Ελπιδηφόρου καὶ ᾽Ανεμποδίστου, τῆς ὑπερυμνήτου δεσποινῆς ἡμῶν Θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων. ᾽Αμήν.

G12 SA1 (Sathas 1876: 573-7)

᾽Αποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς.

᾽Επὶ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ὀνόματι Μελετινή, ἥτις ἐγέννησεν παιδία ἕξ, καὶ συνέλαβεν αὐτὰ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλλοῦ. καὶ πάλιν ἐν γαρτρὶ συνέλαβεν ἡ Μελετινή, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὰ λεγόμενα Χαλκοπράτια, καὶ κτήσας (sic) πύργον ὑψηλόν, καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας, καὶ λαβών ιβ᾽ θεραπαίνιδας διῆγεν μετ᾽ αὐτῶν, καὶ ἐμβας ἐν αὐτῷ, ἔτεκεν ἐκεῖ τὸ παιδίον.

᾽Εν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ὁ ἅγιος Σισίνιος, Σίνης καὶ Σηνόδωρος κατῆλθον τοῦ ἐπισκέψασθαι τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, καὶ γινόμενοι πλησίον τοῦ πύργου ἔκραξαν αὐτὴν λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ἀδελφὴ Μελετινή. ἡ δὲ εἶπεν, παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι.

᾽Επὶ πολὺ δὲ αὐτῶν ἱσταμένων καὶ ἵππων χαλινοκτυπούντων, κατῆλθεν τοῦ ἀνοῖξαι αὐτῶν.῾Η δὲ μιαρὰ Γυλλοῦ συνεισῆλθε σὺν τοῖς ἵπποις ὥσπερ μυῖα· καὶ περὶ μέσης τῆς νυκτὸς ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. ῾Η δὲ Μελετινὴ ὠλόλυζεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Σισίνιε, Σίνη, καὶ συνοδία, οὐκ εἶπον ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι ἦλθεν ἡ μιαρὰ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτό᾽ Τότε οἱ ἅγιοι προσευχὴν

ποιήσαντες πρὸς θεόν, κατῆλθεν ἄγγελλος ἐξ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Εἰσηκούσθη ἡ δέησις ὑμῶν πρὸς θεόν· καταδιώξατε αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ Λιβάνου.

Τότε λέγουσιν πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, μὴ λυποῦ, ἀδελφὴ Μελετινή, ἡμεῖς γὰρ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν· Τότε καθίσαντες ἐπὶ τοῖς ἵπποις αὐτῶν, ἔτρεχον αὐτήν· ἡ δὲ μιαρά, ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὄπισθεν αὐτῆς, ἔδραμεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ ἔλασαν οἱ ἅγιοι τοὺς ἵππους αὐτῶν, [καὶ] ἔφθασαν αὐτήν. Καὶ ἀπέλαβεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίνιος ἐκ πλευροῦ αὐτῆς, καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν, λέγων «ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσῃς ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν δύναμιν ἔχεις, ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν οὐκ ἀπόλυσαι, ἕως οὗ ἀποδώσεις ἡμῖν καὶ τὰ ζ᾽ τέκνα Μελετινῆς ζῶντα, ὥσπερ ἔλαβες».

Τότε ἡ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, ἀδύνατόν ἐστιν δοῦναι τὰ παιδία, ἐὰν μὴ πίω γάλα ἐκ τῶν μασθῶν Μελετινῆς». Καὶ στραφεὶς ὁ ἅγιος Σηνόδωρος πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀνήγγειλεν αὐτῇ τὸ γεγονός, καὶ ἔδωκεν γάλα τὸν ἅγιον· καὶ ἐλθὼν αὐτὸς εἰς τόπον ὅπου ἐκράτησαν τὴν μιαράν, καὶ ποτίσαντες αὐτὴν τὸ γάλα, καὶ κατ᾽ οἰκονομία θεοῦ ἐξέρασεν τὰ παιδία ζῶντα.

Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν· ἡ δὲ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ πολυβασανίσετε, καὶ ὀμνύω σας εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ εἰς τὸ κέρας τῆς σελήνης, ὅτι ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία σας, καὶ τὰ ιβ᾽ ἥμισυ ὀνόματά μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω ἐν τῷ οἴκῳ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου». Τότε λέγουσιν αὐτήν, «ἀνάγγειλον ἡμῖν τὰ δώδεκα ἥμισύ σου ὀνόματα». Τότε ἡ μιαρὰ πυρὶ φλεγομένη ἔλεγεν

–Τὸ μὲν πρῶτόν μου ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται Γυλλοῦ, τὸ δεύτερον, ᾽Αμορφους, τὸ τρίτον,᾽Αβυζοῦ, τὸ τέταρτον, Καρχοῦς, τὸ πέμπτον, Βριανή, τὸ ἕκτον, Βαρδελλοῦς, τὸ ἕβδομον, Αἰγυπτιανή, τὸ ὄγδοον, Βαρνά, τὸ ἔννατον, Χαρχανιστρέα, τὸ ι᾽, ἀδικία [τὸ ια᾽.....] τὸ ιβ᾽, μυῖα, τὸ ἥμισον, Πετώμενη.

Καὶ ἀκούσαντες ταῦτα τὰ ὀνόματα, οἱ ἅγιοι ἐθαύμασαν, καὶ

ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις αὐτῶν, καὶ λαβόντες τὰ ἰδιόχερα αὐτῆς ὀνόματα, καὶ τὰ παιδία ζῶντα ὥς περ ἔλαβεν, καὶ ἀπόλυσαν αὐτὴν. Καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν Πόλιν, πᾶσα ἡ πόλις ἐδόξαζεν τὸν θεὸν τὸν ποιοῦντα θαυμάσια διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Ὁ ἔχων τὴν ἀποστροφὴν αὐτῆς οὐ μὴ ἀδικηθῇ.

G13 AL1 (Allatius 1645: 126-9; reed. por Worrell 1909: 158-61)

Μήπως σεύῃ ἐν τῷ πυρ́γῳ, καὶ καταφάγῃ μου τὸ βρέφος, καθὰ καὶ πεποίηκεν. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος [Σισύνιος en todos los casos Worrell], καὶ Συνίδωρος, ὡς εἶδον τὴν ἀδερφὴν αυτῶν κοπτομένην, ἔκλαυσαν καὶ αὐτοὶ οὐ μετρίως, καὶ εὐθὺς κλίναντες τὰ γόνατα αὐτῶν ἐν τῇ γῇ, ἐδέοντο τοῦ θεοῦ, τοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἐξουσίαν, καὶ ἰσχὺν κατὰ τῆς μιαρᾶς Γυλοῦς, ὅπως αὐτὴν χειρώσωνται. Καὶ δὴ λαβόντες ἐξουσίαν ἐκ θεοῦ παντοκράτορος, ἐχαλίνωσαν τοῦς ἵππους αὐτῶν εὐθύς. Καὶ ἤρξαντο καταδιώκειν τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, καὶ ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἠρεύνουν, καὶ ἠρώτουν εἴ τι δή [εἰτε δι᾽ Worrell] ἀν εὕρισκον.῾Υπήντησαν δὲ τὴν ἰτέαν, καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· ἴδες ἐδὼ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; ἡ δὲ ἠρνήσατο, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν οἱ ἅγιοι, λέγοντες, μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται απ᾽ αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν. Καὶ ὑπήντησαν τὴν βάτον. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γελοῦν πετομένην; καὶ ἠρνήσατο καὶ αὐτὴ ὁμοῖως, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο καὶ αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· ἡ ῥίζα σου ποιήσει κορυφὰς, καὶ ἡ κορυφὴ σου ῥίζας, καὶ ὁ καρπὸς σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν, καὶ ὑπήντησαν τὴν εὐλογημένην ἐλαίαν. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην. ῾Η δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους. Δράμετε ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος καὶ Συνίδωρος ἠυλόγησαν αὐτὴν, καὶ εἶπον, ὁ καρπός σου πολλὺς γίνηται [γίνεται Worrell], καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ᾽ αὐτοῦ φωτισθήσονται, καὶ βασιλεῖς, καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφραθήσονται [εὐφρανθήσονται Worrell]. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι εἰς τὸν αἰγιαλὸν ἴδον τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ὡς ἴδεν τοὺς ἁγίους ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο εὐθὺς, ὡς ἰχθύς. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἁλιεῖς, καὶ ἡλίευον αὐτήν. Καὶ πάλιν ἡ

μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο ὡς χελιδών. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ὡς εἶχον τὴν χάριν ἐγίνοντο ὡς φάλκωνες, καὶ κατεδίωκον αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγίνετο ὡς αἴγος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίσουσιν αὐτήν. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν βασιλέα, προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες. Δέσποτα βασιλεῦ μίαν αἴτησιν θέλομεν αἰτήσασθαι τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν. Καὶ ἐὰν καλῶς ᾖ βουλητὸν τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν, ἀνάγγειλον ἡμῖν ἐν τάχει, ὅτι ἐν ἀθυμίᾳ ἐσμὲν περὶ τούτου. Ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι εἴ τι ἂν ὑμῖν παρέχω, ὃ αἰτεῖτε. Ὁρῶ γὰρ ὑμᾶς εὐγενεῖς, καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἅγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ· ἄλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὸν αἴγιον τρίχα, ὃν [ἣν Worrell] ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά σου. ἵνα ἴδῃς καὶ θαυμάσῃς. ὁ δὲ λέγει πρὸς αὐτούς, ἐπάρετε αὐτήν.Ἁπλώσαντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐντίμως, καὶ μὲ προσοχὴν μεγάλην ἦραν αὐτήν.Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους οὐκέτι, ἐγίνετο εὐθύς γυνή. Καὶ ὡς εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἐξέστη, καὶ ἠρώτησε τοὺς ἁγίους περὶ τούτου. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ διεσάφησαν τῷ βασιλεῖ πάντα, καὶ ἐθαύμασεν ὁ βασιλεύς. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπό τῶν τρίχων ἔῤῥιψαν αὐτὴν χαμαὶ, καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ. μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἤρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἁγίους λέγων, ἐάσατέ με ἅγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἴπω ὑμῖν. Ἀποκριθέντες οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος καὶ Συνίδωρος λέγουν πρὸς αὐτήν· Ἐὰν μὴ ὀμωσῃς [ὀρώσῃς Worrell] ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσῃς ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελετηνῆς [Μελιτηνῆς Worrell], ἐν ᾧ ἀπέκτεινας οὐκ ἐῶμεν σε τοῦ ζῆν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Ἐὰν δυνηθῆτε καὶ ὑμεῖς τοῦ ἐπιδοῦναι τὸ μητρικόν σας γάλα, ἐν ᾧ ἐθηλάσατε ἐν τῇ παλάμῃ σας, ἐπιδώσω καὶ ἐγὼ τὰ βρέφη τῆς Μελιτηνῆς. [Καὶ εὐθὺς οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ, τείναντες τὰ ὄμματα εἰς τὸν οὐρανὸν, ἐδεήθησαν περὶ τούτου. Καὶ εὐθὺς ἔπτυσαν ἐν τῇ παλάμῃ αὐτῶν ὡς γάλα.] Καὶ λέγουν πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν. Ἰδοὺ ἐπεδώκαμέν σοι τὰ γάλα τὸ μητρικὸν, ἐν ᾧ ἐθηλάσαμεν. Ἀπόδος ἡμῖν καὶ σὺ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, καθάπερ ἐπηγγείλω ἡμῖν. ἵνα μὴ κακῶς σε βασανίσομεν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τὶ διαπράξασθαι

ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ᾧ ἀπέκτεισεν ἐν τῷ πύργῳ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν σφοδρῶς, λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ. μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μηδὲ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἁγίους λέγουσα· Ἐάσατέ με ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιε καὶ Συνίδωρε, καὶ μὴ με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ ἔιπω ὑμῖν τὶ δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε.᾽Αλλὰ ἀπέχω στάδια ἐβδομήκοντα πέντε. Τί δὴ ποιήσομεν μιαρὰ Γυλοῦ; ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς εἴ τις δυνηθῆ τοῦ γράψαι τὰ δώδεκα ἥμυσί μου ὀνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν.᾽Αλλὰ νὰ ἀπέχω ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῶν σταδίους ἐβδομήκοντα πέντε. Τότε λέγουν οἱ ἅγιοι πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν λέγε μιαρὰ τὰ παμμίαρά σου ὀνόνατα, πρὶν κακῶς σε θανατώσωμεν. Ἡ δὲ ἤρξατο λεγεῖν αὐτὰ· τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεύτερον Μωῤῥᾶ. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Το ἕκτον Πελαγία, τὸ ἕβδομον Βορδόνα. Τὸ ὄγδοον Απλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμοδράκαινα, τὸ δέκατον Αναβαρδαλαία, τὸ ἑνδέκατον Ψυχρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Παιδοπνίκτρια, τὸ ἥμισυ Στρίγλα. ῞Αγιε Σισίνιε καὶ Συνίδωρε βοηθήσατε τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἐχόντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν. Τοῦ μὴ ἐχεῖν δύναμιν, μήτε ἰσχὺν τοῦ προσεγγύσαι [=προσεγγίσαι] εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αυτῶν, μήτε ἐν νυκτὶ, μήτε ἐν ἡμέρᾳ, μήτε ἐν ὥρᾳ μεσονυκτίου, μήτε ἐν μέσῃ ἡμέρᾳ. ᾽Αλλὰ να ἀπέχει πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον, καὶ πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ πᾶν κακὸν, καὶ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ του δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν. ᾽Αλλὰ να ἀπέχωσι στάδια ἐβδομήκοντα πέντε. ῞Αγιε Πατάπιε πάταξον πᾶν κακὸν, καὶ δαιμονικὸν μεσημβρινὸν, καὶ μεσονυκτικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀναγινωσκόντων τὴν εὐχὴν ταύτην. Ἁγία Μαρίνα ὁ δήσας καὶ πατάξας τὸν Βελζεβοὺλ, δῆσαι, καὶ φίμωσαι, καὶ πάταξαι πᾶν ἀέριον, καὶ δαιμονικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ τῆς δεῖνος, καὶ τῶ·ν τέκνων

αὐτῶν. Ἅγιε Νικόλαε θαυματουργὲ βοήθησον. Ἅγιε Γεώργιε. Ἅγιε Θεόδωρε Τύρων, καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνα, ἅμα συμβίου, καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς. Καὶ πατάξατε, καὶ ἀποδιώξατε, καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν δαιμονικὸν, καὶ πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ πᾶν πνεῦμα πονηρὸν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξηθῶσιν [αὐξηνθῶσιν Worrell] ἐν τῷ παρόντι καιρῷ, καὶ ἔσονται ἀνενόχλητοι ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ εἴδωσιν υἱοὺς τῶν υἱῶν, καὶ χαρήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. Εὐχὴ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν. Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐκ τῆς τοῦ Διαβόλου τυραννίδος, εἰσάκουσόν μου τοῦ δούλου σου δεομένου σου ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος, ἅμα συμβίου αὐτοῦ, καὶ ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς χάριτος, καὶ πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας ἐξαποστείλῃς ἄγγελον φωτινὸν φρουρεῖν, καὶ σκέπειν τὰ τέκνα τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ δεῖνος ἀπὸ παντὸς κακοῦ, τοῦ πολεμοῦντος αὐτοὺς, καὶ σκέπασον αὐτοὺς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου. Ἀποδίωξον ἐξ αὐτῶν πάντα ἐχθρὸν, καὶ πολέμιον. Εἰρήνευσον αὐτῶν τὴν ζωὴν κύριε. Καὶ δὸς αὐτοῖς κύριε τὴν χάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ χάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωνται, καὶ γενήσωνται μακρόβιοι. Φύλαξον αὐτοὺς κύριε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, καὶ δαιμονίου μασημβρινοῦ, καὶ νυκτερινοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ κύριε ἔχωσιν ἐξουσίαν, ἡ ισχὺν, τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ὅτι τὸ ὄνομα σου τὸ ἅγιον ἐπικαλοῦνται ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, καὶ πρὸς σε καταφεύγουσι οἱ δοῦλοι σου οὗτοι κύριε. Καὶ παρακαλοῦν, καὶ δέονται τὴν εὐσπλαγχνίαν σου ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήσῃς αὐτὰ, καὶ ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον ὄνομά σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ καὶ τῶν καλῶν χορηγὸς, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεῖ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, αμήν. Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον. Δέσποινα ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, ἡ τὸν θεὸν λόγον καὶ σάρκα γεννήσασα ἀσπόρως, καὶ ὑπερφυῶς. Παρθένος καὶ ἔτεκες, καὶ

παρθένος ἔμεινας, μηδὲν τῆς παρθενίας μολυνθείσης. Ἱκέτευσον οὖν δέσποινά μου τὸν υἱόν σου καὶ θεὸν ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος, καὶ τῆς δεῖνος. Ὅπως χαρήσηται τὰ τέκνα αὐτῶν διὰ ταῖς πρεσβείαις σου. Πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν δεσπότου. Δέομαι οὖν δέσποινα μου τὴν σὴν ὀξυτάτην βοήθειαν, ἵνα αὐξηθῶσι τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος, καὶ τῆς δεῖνος, ἵνα ζήσωσι, καὶ εὐαρεστήσωσι ἐνώπιον κυρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. Ναὶ δέσποινα μου ἐπάκουσόν μου τοῦ ἁμαρτωλοῦ, καὶ ἀναξίου δούλου σου, εἰ καὶ ἁμαρτωλὸς τυγχάνω. μή μου παρίδης τὴν δέησιν ταύτην τὴν οἰκτρὰν, καὶ πενιχρὰν, καὶ φύλαξον τὰ τέκνα τῶν δούλων σου ἵνα ζήσωνται, καὶ ἐξαπόστειλον ἄγγελον φωτεινὸν ἐπ᾽ αὐτοὺς τοῦ φρουρεῖν, καὶ φυλάττειν αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὰ ἐν ἀέρι καὶ αφανῆ εἴδωλα, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ ἐπηρεάζει εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Καὶ δὸς κυρία μου, δέσποινα μου ὑπεραγία μου θεοτόκε τὴν χάριν σου, καὶ τὸ ἔλεός σου, ἵνα ζήσωνται τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων, ὅπως ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ εὐφρανθήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον καὶ ὑπερευλογημένον ὄνομά σου δέσποινα μου. Ὅτι εὐλογημένη ὑπάρχεις ἐν πάσαις ταῖς γυνεαῖς, καὶ μεγαλύνεταί σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. * * * *

G14 SP2 (Σπυριδάκη 1942: 67-8).

No se trata de una edición propiamente dicha: sólo se describe el texto, indicando que procede de la localidad de Sitea, en Creta, y que fue escrito hacia 1830-40. Se trata de καταδέσις τῆς Γελλοῦς κολοβή, ἡ ὁποία εἶναι παραλλαγὴ τῆς περὶ τῆς Γελλοῦς παραδόσεως ὑπὸ Ψελλοῦ [SA1], *una ligadura de Gelo mutilada, que es una variante de la tradición sobre Gelo que se encuentra en Psello.*

G15 HE4 (Ἡμελλος 1964: 43-5)

Ἐξορκισμὸς γ᾽· ἐξ ἀρχαίου χειρογράφου.

Ἐμὶ τῆς βασιλείας Αὐρηλιανοῦ (;) τοῦ ὑπάτου βασιλέως γυνή τις οὖσα θεοσεβής, ὀνόματι Μελιτινή, ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσιτιδι, ἔσχεν ἄνδρα ὀνόματι Θεόδουλον εὐσεβῆ καὶ φοβούμενον τὸν Θεόν, ἐποίησε δὲ μετὰ τῆς Μελιτινῆς, γυναικὸς αὐτοῦ τέκνα ἕξ· καὶ μαθοῦσα ἡ μιαρὰ στρίγλα Γιαλλοῦ ἡ Ἀναδαρδαλέα, ὑπῆγε καὶ ἀπέκτεινε καὶ τὰ

ἕξ τέκνα αὐτῆς· ὕστερον δὲ ἐποίησε παιδίον ἄρσεν καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Αὐγουζῆν καὶ ἐπῆρε τὸ παιδίον καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τῶμ ᾽Ελαιῶν καὶ ἐποίησεν ἐκεῖ οἶκον χαλκοῦν καὶ ἐμολύβδισεν αὐτὸν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἐκάθισεν ἐκεῖ ἡ Μελιτινὴ μετὰ δώδεκα θεραπαινίδων καὶ εἶχε μεγάλην παρηγορίαν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ Σισινιανὸς καὶ Σίσίνιος καὶ Σισινίδωρος, οἱ τρεῖς ἀδελφοὶ τῆς Μελιτινῆς ἐδιάβησαν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, ἐρξόμενοι ἀπὸ τοῦ φουσάτου ἀπὸ ᾽Αραβίας, στρατευθέντες ὑπὸ τοῦ Αὐγάρου τοῦ βασιλέως καὶ ἔφθασαν εἰς τὸν οἶκον τῆς ἀδελφῆς αὐτῶν Μελιτινῆς ὥρᾳ μεσονυκτίου καὶ ἔκραξαν λέγοντες, «ἄνοιξον ἡμῖν, ἀδελφὴ Μελιτινή, ἵνα εἰσέλθωμεν ἐν τῷ οἴκῳ σου» —῾Η δὲ ἀποκριθεῖσα εἶπεν· οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν, ἀδελφοὶ ἀγαπητοί, διὰ τὴν μιαρὰν στρίγλαν Γιαλοῦν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἐπέμειναν λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ἵνα ἀναπαυθῶμεν ἐν τῷ οἴκῳ σου· καὶ ἀνοίξασα αὐτῶν εἰσῆλθεν ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ, καὶ ἔγινε κονιορτὸς καὶ ἠκολούθησε τῶν ἁγίων καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν πύργον καὶ τὸ μεσονύκτιον ἔπνιζε τὸ νέον μειράκιον τὸν Αὐ᾽γουζῆ, καὶ τὸ πρωΐ·.

Ἀναστᾶσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εὗρε τὸ παιδίον νεκρὸν καὶ ἤρξατο θρηνεῖν καὶ ὀλοφυρομένη μετὰ κλαυθμοῦ ἔλεγεν, οὐαί, οὐαί, Σισίνιε, Σισινιανὲ καὶ Σινήδωρε, τί ἐποιήσατέ μοι καὶ ἔπνιξε τὸν υἱόν μου ἡ ἀκάθαρτος στρίγλα Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ πτεροχαλινώσαντες τοὺς ἵππους αὐτῶν ἔδραμον εἰς τὰ ὄρη καὶ ἐδίωκον αὐτὴν καὶ ὑπήντησαν τὴν πτελέαν καὶ ἠρώτησαν αὐτήν. «Μήπως εἶδες τὴν ἀκάθαρτον στρίγλαν καὶ εἶπεν· ὄχι, ψευδομένη, καὶ ἐκαταράσθησαν αὐτῇ λέγοντες, οὐδέποτε ἀνθίσῃ». Εἶτα δ᾽ ἀπήντησαν τὴν ἐλαίαν καὶ ἠρώτησαν, μήπως εἶδε τὴν ἀκάθαρτον Γιαλλοῦν, ἡ δὲ ἐλαία εἶπε ἀληθεύουσα, τώρα ἐπέρασεν ἐντεῦθεν, καὶ ηὐχήθησαν αὐτῇ λέγοντες, εὐλογημένη νὰ εἶσαι καὶ ἀπὸ τὸν καρπόν σου νὰ χρῶνται τὰ κανδήλια τῆς ἐκκλησίας, καὶ ὑπήντησαν τὴν βάτον καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν καὶ εἶπε τὴν ἀλήθεια καὶ ηὐχήθησαν αὐτῇ λέγοντες· ν᾽ ἀνθίσῃς καὶ νὰ καρποφορήσῃς καὶ ἡ κορυφή σου ρίζαν νὰ φέρῃ. —᾽Ιδοῦσα δὲ ἡ μιαρὰ τὸ παράδοξον θαῦμα ἔγινε στρουθίον καὶ ἐπετάχθη εἰς τὸ ὕφος τοῦ οὐρανοῦ. ῾Ο δὲ ἅγιος Σισίνιος ὥσπερ ἱέραξ αὐτὴν κατέλαβεν, ἡ δὲ μιαρὰ ἰχθὺς ἐγένετο, ὁ δὲ ἅγιος Σισίνοις ἔλαβεν ἄγκιστρον εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἔλαβεν αὐτήν, ἡ δὲ μιαρὰ ἐγένετο τρίχα καὶ ἐκόλλησεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ Βασιλέως, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ λέγουσι τῷ

Βασιλεῖ, Δέσποτα Βασιλεῦ, δὸς ἡμῖν μίαν τρίχα τοῦ πώγωνός σου καὶ βασιλεὺς ἔφη, λάβετε, ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, ὅσας θέλετε· καὶ ἁπλώσας ὁ ἅγιος Σισίνιος διὰ τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἀνέσπασε μίαν τριχα, καὶ ἰδὼν ὁ Βασιλεὺς ἐξέστη, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ τῷ Βασιλεῖ λέγουσι, αὕτη ἐστὶν ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ ἡ ᾽Αναδαρδαλέα ἡ λεγομένη στρίγλα, ἡ ἀποκτείνουσα τὰ βρέφη τῶν ἀνθρώπων. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν μὲ ράβδον σιδηρᾶν λέγοντες αὐτῇ· ᾽Απόδος μιαρὰ τὰ τέκνα τῆς Μελιτινῆς, καὶ τὸ νέον μειράκιον τὸν Αὐγουζῆν· ἡ δὲ μιαρὰ λέγει πρὸς αὐτούς· ἐάν δύνασθε σεῖς νὰ ἀντλήσητε τὸ μητρικὸν γάλα εἰς τὰς παλάμας σας, δύναμαι καὶ ἐγὼ νὰ δώσω τὰ τέκνα τῆς Μελιτινῆς. Οἱ δὲ ἅγιοι προσευξάμενοι πρὸς τὸν Θεὸν ἀνέβλυσαν τὸ μητρικὸν γάλα εἰς τὰς παλάμας αὐτῶν. —᾽Ιδοῦσα δὲ ἡ μιαρὰ τὸ παράδοξον θαῦμα ἠγκαλίασε τὰ τέκνα τῆς Μελιτινῆς καὶ πάλιν ἐβασάνιζαν αὐτήν· ἡ δὲ μιαρὰ λέγει πρὸς αὐτούς. Μὴ μὲ βασανίζετε, ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, καὶ μὰ τὸ φοβερὸν ὄνομα τοῦ μεγάλου Θεοῦ ἡμῶν καὶ τοῦ ἀρχάγγελος Μιχαήλ, τοῦ κρατήσαντός με εἰς Ναζαρὲτ τῇ πόλει, ὅταν τὸν Χριστὸν ἠβουλήθην ἀποκτεῖναι, καὶ νὰ ὁμολογήσω τὰ ὀνόματά μου, καὶ ὅποιος τὰ ἔχει γράμμενα, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς αὐτόν, οὔτε εἰς τὸν οἶκον του, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπ᾽ αὐτοῦ μίλια ιε᾽, καὶ νὰ μὴ ἀδικήσω οὔτε μικρόν, οὔτε μέγα, οὔτε ἄρσεν, οὔτε θῆλυ, οὔτε ζῷον τετράποδον. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ λέγουσιν αὐτῇ· δεῖξον, μιαρά, τὰ ὀνόματά σου, ἡ δὲ μιαρὰ ἀρξαμένη λέγει: τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλοῦμαι Γιαλλοῦ, τὸ β᾽, Βηματοῦ, τὸ γ᾽, Παταξαρία, τὸ δ᾽, ῾Αρματό, τὸ ε᾽, Καλαπτοῦσα· τὸ στ᾽, Σαλιδοῦσα, τὸ ζ᾽᾽, Πετοῦσα, τὸ η᾽, Φωτοῦσα, τὸ θ᾽, Χαροῦσὰ τὸ ι᾽, Μηρατοῦσα, τὸ ια᾽, Λογιτον· τὸ ιβ᾽, Στρίγλα· τὸ ιγ᾽, Δαρδαλοῦσα καὶ ζῴδιον πτερωτόν· τὸ ιδ᾽, Μορφοῦ· τὸ ιε᾽, Σεληνητό· τὸ ιστ᾽, Σαλματοῦσα· τὸ ιζ᾽, Παιδοπνίκτρα· τὸ ιη᾽, Σαββατοῦσα· τὸ ιθ᾽, Ρουροῦσα· τὸ κ᾽, Βηματοῦσα. Ταῦτα τὰ ὀνόματα ἔχω καὶ ὅστις τὰ ἔχει γραμμένα οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον του οὐδέποτε εἰς τὸν αἰῶνα.

G16 OI3 (Οἰκονομίδης 1954: 19-23)

᾽Επὶ τηνσιν Χάντηαν παρητήμου πόλεως Ρώμης ὁ ἅγιος Σινέσιος ἅγιος καὶ Σηνίδωρος στρατιῶται ὑπῆρχον· στρατωθέντις οῦν δι<έ>τριβον ἀπὸ τὰ μέρη τῆς᾽Αραβίας· ἦν ἀδελφὴ αὐτῶ<ν> καλουμένη Μελετινή· ἐποίησε δὲ αὐτῆς τινὰ ἐξηγμαστόν<□>. Μαθοῦσα ἡ μιαρὰ στρίγλα ἔπνιγε ἄρσεν καὶ θῆλυ, νὰ τρισυλλαβοῦσα.῾Η γυνὴ ἔκτισε

πύργον ὑψηλὸν μετὰ μολυβίου αὐ τὸν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, ἔθεντο δὲ καὶ διηγοῦσα μῆνας δεκαπέντε· ἦλθεν δὲ καιρὸς τῆς γεννήσεως αὐτῆς· Λαβοῦσα δὲ δύο θεράπαινις, παρηγορίαν αὐτῆς, καὶ ἔτεκεν υἱὸν. παιδίον ἄρσεν, τὸ ὄνομα ᾽Αβουζῆν, Εὐθύμιο<ν> καὶ ᾽Ιωάννην καὶ Μαρίαν, καὶ ἐφύλαξαν αὐτοὺς εἰς πύργον ὑψηλόν, ἡ δὲ μιαρὰ στρίγλα οὐκ <ε>παύετο ἀλαγλυγκοῦσα<;> ὅπως πνίξῃ τῆς γῆς τὰ ὁμηρα Λίων Ῥοναβούτζην. ῾Η δὲ δούλη τοῦ Θεοῦ Μελετινὴ ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ μετὰ δακρύων καὶ στεναγμῶν ἔλεγον: Κ<ύριε> ᾽Ιησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἐξαπόστειλον τὸν ἅγιον Σινέσιον καὶ ἅγιον Σηνίδωρον, τοὺς ἀδελφοὺς μου, ὅπως ρύσετε τοὺς παῖδας τούτους Εὐθύμιον, ᾽Ιωαννην καὶ Μαρίαν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας. Καὶ ἄκουσαν οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ τὴν δέησιν αὐτῆς καὶ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Εὐθυμίου, ᾽Ιωάννου καὶ Μαρίαν καὶ στεναγμῶν αὐτῶν ἐκ τῆς καρδίας καὶ δάκρυα αὐτῶν καὶ ἦλθεν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τοῖς αὐτοῖς λέγουσα: Σινιένε καὶ Σηνίδωρε ἀπήλθετε εἰς τὸ κατοικητήριον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (᾽Ανδρέου, Θεοδώρας, εἰς Εὐθυμίου,᾽Ιωάννην, Μαρίας) (καὶ Στεργίου, Χάϊδως, Παναγιώτου, ᾽Ιωάννου) Μελητινῆς αδελφήν σας καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγλας. Εἰσακούσαντες οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἐπορεύοντο καὶ φωνήσαντις ἐκεῖ τὰ μεσάνυκτα ἐξυπνοῦ<ν> πρὸς αὐτὴν ὄνειρον ἡμῖν ἀδελφὴ Μελετινή.῾Ο δὲ λέγει πρὸς αὐτοὺς τίνες ἐστὲ ὑμεῖς· εἶπον εἴμεστε ὁ Σινέσιος καὶ Σηνίδωρος, οἱ αδελφοί σου, ἀπεσταλμένοι παρὰ Θεοῦ διὰ νὰ κυνηγήσωμεν τὴν ἀκάθαρτη καὶ μιαρὰ στρίγλα γενόμενη κολιθίσα εἰς αὐτοὺς ἐθιτόμι ἐθιτόμι παντονὸν καὶ ραμίον τὸν ᾽Αβουζῆν. ῾Η δὲ δούλη τοῦ θεοῦ Μελετινὴ προσεδέξατο αὐτοὺς ἀδελφοὺς αὐτῆς καὶ ἔλθουσα εἰς τὴν κλιονὴν αὐτῆς καὶ εὗρε τὸν παῖδα αὐτῆς νεκρόν. Καὶ ἤρξαντο θρηνεῖ<ν> καὶ ὁλωδύρετο καὶ λέγειν πρὸς ἀδελφοὺς αὐτῆς. – ῏Ω Σινεσιε καὶ Σηνίδωρε, τί με ποιήσατε; Τότε ἤρξα<ν>το οἱ δοῦλοι τοῦ Θεοῦ καὶ διώκτουν τὴν ἀκάθαρτον καὶ μιαρὰν στρίγλα ἐπὶ τὸ ὄρη τοῦ Λιβάνου καὶ οὐκ ἐδύνοντο φθάσαι αὐτὴν καὶ πάλιν ἐδίωκον αὐτὴν καὶ τοῦ Θεοῦ προστάξει φθάσαντες ἐπίασαν αὐτὴν καὶ μετὰ σιδηροῦ ράβδου ἐβασάνιζον αὐτὴν καὶ ἔκτυπτον αὐτὴν καὶ λέγουσιν αὐτὴν τὴν αἰτίαν αὐτῆς.῾Η δὲ ἐψεύσαντο καὶ οὐκ εἶπε πρὸς αὐτοὺς τὴν ἀλήθειαν καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν νὰ ἀνθικαρπῇ καὶ πάλιν ἐρώτησάν την καὶ ἔκτυπτον αὐτὴν καὶ ἐρώτων αὐτήν· –Εἰπέ μας πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Τότε ἡ μιαρὰ στρίγλα

λέγει αύτούς: –Δοῦλοι τοῦ Θεοῦ, μὴ μέ βασανίζετε καὶ μὰ τὸ ὄνομα τοῦ μεγάλου καὶ φιλανθρώπου Θεοῦ καὶ τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ τώρα τηπήτός<□>με ἐν τῇ Ναζαρὲτ μῆνας πέντε καὶ πῆτε ἄνθρωπος· εἶπεν ἄνθρωπος νὰ γράψῃ τὰ ἐβδομῆντα δύο ὀνόματά μου καὶ ἔχῃ αὐτὰ εἰς τὸν οἶκον του οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (ἐδῶ γράφει τὰ ὀνόματα τοῦ σπιτιοῦ ὅσα θέλει) (Στεργίου, Χάϊδως, Παναγιώτη) οὔτε νὰ βλάψω ἀπ᾽ αὐτοὺς οὔτε μικρὸν οὔτε μεγάλον, ἀλλ᾽ φεύγομαι ἀπὸ αὐτοὺς μίλλια δέκα πέντε. Τότε εὐλόγησεν αὐτὴν νὰ εἶσον πρὸς αὐτὴν εὐλογημένη, νὰ εἶσιν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἐκ τοῦ κάρπου τῆς κοιλία<ς> σου χρήσονται πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς φωταγώγιον εἶπον ἡμῖν καὶ τὰ ὀνόματα σου. Καὶ ἠρήξαντο λέγειν οὕτως τὸ μέν: τὸ ὄνομά μου α καλουμένη μεληγούν: τὸ /β/ βηξού□ν, τὸ /γ/ πεζαρῆς, τὸ /δ/ μάρξα, τὸ /ε/ καλησόντα, τὸ /ς/ λευδοῦ, τὸ /ζ/ πέτα, τὸ /η/ πτερουμένη, τὸ /θ/ λόλη, τὸ /ι/ ἁρπαγού, τὸ /ια/ μαρμάρω, τὸ /ιβ/ στρίγλα, τὸ /ιγ/ παιδοπνίκτρα, τὸ /ιδ/ νυκτοπατοῦσα, τὸ /ιε/ μώρα, τὸ /ιστ/ ἥσκιον τῆς νυκτὸς, τὸ /ιζ/ λαγονητήπα, τὸ /ιη/ πτερωτόν, τὸ /ιθ/ κλωσσαρία, τὸ /κ/ ζούδιον, τὸ /κα/ φανταζούτω, τὸ /κβ/ βηματήτω, τὸ /κγ/ λουθούντω, τὸ /κδ/ ἀχνὴ μολήν, τὸ /κε/ φέρτρια, τὸ /κστ/ ζερβατού, τὸ /κζ/ ἰεβαραχήα, τὸ /κη/ ἐπικατάρατη, //κθ// ἡ διγητού, //λ// θάνατος παιδίων, //λα// μητέρων ὀδυρμός, //λβ// ἀτικνοῦσα, //λγ// ἀπνοῦσα (ἐγούστρια), //λδ// ἐγήστηα, //λε// μορφου, //λστ// μελάνι, //λζ// ἐμοφού, //λη// αἰῶνα, //λθ// σκορπίδου, //μ// μοιραδού, //μα// μοῖρα, //μβ// ἄπιστη, //μγ// ἀγύριστη, //μδ// ἡμέρα, //με// νύκτα, //μστ// ὥρα, //μζ// στιγμὴ τῆς ὥρας, //μη// χρόνου, //μθ// μηνιοῦσα, //ν// ἐβδομάδα, //ιν// κυριακή, //να// δευτέρα, //νβ// τρίτη, //νγ// τετράδη, //νδ// πέφτη, //νε// παρασκευή, //νστ// σαββάτο, //νζ// δώδικα μηνῶν, //νθ// μαρτινιανή, //ξ// ἀπριλιανή, //ξα// μαϊανή, //ξβ// ἰουνιανή, //ξγ// ἰουλιανή, //ξδ// αὐγουστιανή, //ξε// σεπτεμβριανή, //ξστ// οκτωμβριανή, //ξζ// νοεμβριανή, //ξη// δεκεμβριανή, //ξθ// γενουαρινή, //ο// φλεβουαρινή, //οβ// ἀπηλόδησα [..στε].᾽Ενεδύσαστε ὁ Θεὸς ἀσημένας <□>· εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τῆς ὑπερευλογημένης ἐ<ν>δόξου δεσποίνης καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, προστασίαις τῶν τιμίων ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων, τοῦ τιμίου ἐνδόξου καὶ βαπτιστοῦ ᾽Ιωάν<ν>ου καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Νικολάου, Γεωργίου τοῦ τροπαιοφόρου, Δημητρίου τοῦ ἀθλοφόρου καὶ τῶν μεγίστων Ταξιαρχῶν Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ καὶ πάντων τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων καὶ

πάντων τῶν ἁγίων ταῖς δεήσεσι δέσον, χαλίνωσον πᾶσαν στρίγλα καὶ χαμορδοὺ καὶ χαμορδωμένη καὶ ἀπὸ παντὸς κακοῦ φυλακτήριον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Στεργίου, Χ<άϊ>δ<ως>,᾽Ιω<άννου>, Π<α>ναγιώτου καὶ τὸν καρπὸν αὐτῶν δώσουσι ἐν καιρῷ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ οὐκ ἀπορήσονται καὶ πάντα ὅσα πονεῖ καταυοδοθήσεται ἕνας μὲ τὸν νεκρὸν καὶ ἐπιθάψῃ ὁ Χριστὸς καὶ Κύριον: γοοπαφ: τ : ρα νύκτα : με Χ χι θερ πλοδα αο ἀσεμέτρηαν Βάστην π' ο βλ βε φζ ρ ρ οὐπο ετατας ἡμέρας ποὺ τρέφουν φελητὰς κρίσι κιοδοὺ αθ πνεῦμα καλὴν κυρίον ἐξ ουρανοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον φωτίσετε ἡμῶν πίστιν πάντας τοὺς πιστεύοντας· πρὸς αὐτὸν πίστι πρὶς ἐρχομένους ὁ ἐξ αὖτων ρρρρ σσσσ με : ς : μ : ν : φ : Β : ο

ἁμεν φίλε μη σέλθε χελὴν ἡμῖν ἐκ χθὸς ρῦσε πόνος ἔγεν μεν ολος πέρου πευφύγω ἡ πύλη ἀπὸ τὴν κλίνην φεῦγε ἀπὸ τὰ σθήτη τοῦ δούλου τοῦ θετ: πν .. ταο τοῦ σπη γρφ

Τέλος τῆς αὐτή<;>.

G17 OI1 [Οικονομίδης 1940: 65-70]

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ᾽Αμήν!

῞Ακου ἐσὺ τὸ ἀδελφικόν, τὸ ἀδελφιαρικὸν καὶ γλυκὺ τοῦ γλυκιοῦ καὶ χολεριακὸν καὶ χαρμουραϊκὸν καὶ ψυχιαρικόν, καὶ φρεαρικὸν καὶ κιτριαρικόν καὶ προιστηριακόν.

᾽Εξορκίζω σε εἰς τὸν παντοκράτορα Θεόν, ἐσὺ γλυκύ τοῦ γλυκιοῦ, ὁποῦ ἔρχεσαι στὰ κρυφὰ καὶ στὰ φανερά, ὥρᾳ τρίτῃ, ὥρᾳ ἕκτῃ καὶ ὥρᾳ ἐνάτῃ καὶ εἰς τὴν πρώτην φωνὴν τοῦ ἀλέκτορος.

Ξορκίζω σε εἰς τὴν δέσποιναν τῶν ἀρχαγγέλων καὶ εἰς τοὺς ἁγίους ᾽Αναργύρους, ἵνα ἐξελθῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον (τὴν δούλην) τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) καὶ σὲ λέγω κωφὸν καὶ ἄλαλον, Ρωμαϊκόν, Φράγγικον, ᾽Αγαρηνόν, ἢ Βλάχικον ἢ Ρούσσικον, ᾽Ατσιγγάνικον, ῾εβρέϊκον, ᾽Αρβανίτικον, Βουλγαρικόν, ᾽Αρμενικόν, σὺ ὅπου ἔρχεσαι εἰς τὴν ἔχασιν τῆς σελήνης καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, εἰς πᾶσαν φλέβαν ἀνθρωπίνην, εἰς ἀρσενικὸν καὶ θηλυκόν. ᾽Εν τοῖς χρόνοις τοῦ

βασιλέως ᾽Αμβροσίου ἢ Αὐρελιανοῦ, εἰς χώραν Αὐσίτιδα, ἦττο μία γυνή, ἥτις ὠνομάζετο Μελητίνη καὶ ὁ ἄνδρας της Θεόδουλος, πολλὰ εὐλαβεῖς καὶ φοβούμενοι τὸν Θεόν. Οὗτοι ἐπόιησαν τέκνα ἕξε καὶ ἐζήλεψε ἡ στρίγλα ἡ (γ)υαλοῦ καὶ τὰ ἐπῆρε καὶ τὰ ἓξε. Καὶ ὕστερον πάντων ἐγέννησαν ἄλλο, τὸ ὁποῖον ὅτε ἔγινεν μειράκιον, τὸ ὠνόμασαν Αὐγούζη. Τὸ ἐπῆραν λοιπὸν καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸ ὄρος τῶν ᾽Ελαιῶν καὶ ἐκεῖ ἔχτισαν πύργον καὶ τὸν ἐχαλκαμολύβδωσαν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἐκάθηντο ἐντὸς αὐτοῦ παρηγορημένοι μὲ δώδεκα συντρόφους καὶ ἕναν ἀδελφόν. ᾽Εξ αυτῶν δὲ ὁ ἅγιος Σισήνιος καὶ ᾽Ισίδωρος στρατευθέντες ὑπὸ τοῦ βασιλέως Αὐγούρου ἢ Αὐγάρου, ἐπέστρεφον ἐκ τοῦ πολέμου τῆς ᾽Αραβίας, καὶ φθάσαντες τὸ μεσονύχτιον εἰς τὸν πύργον, ἐφώναξαν νὰ τοὺς ἀνοίξουν, ἡ δὲ γυνὴ δὲν ἠθέλησεν, ἀλλ᾽ εἶπε «Δὲν σᾶς ἀνοίγω, ἀδελφοί μου, διότι φοβοῦμαι τὴ στρίγκλα τὴ (Γ)υαλοῦ». ᾽Εκεῖνοι δὲ λέγουν «᾽Αδελφή, μὴ φοβῆσαι». Καὶ τότε εὐθὺς κατέβη καὶ τοὺς ἄνοιξεν καὶ ὡς ἐμβῆκε μέσα, ἔφθασε καὶ ἡ μιαρωτάτη (γ)υαλοῦ καὶ ἐμβῆκε μέσα καὶ ἅμα ἐκοιμήθησαν ἀπέκτεινε τὸ μειράκιον τὸν Αὐγούζη. Καὶ τὸ πρωΐ ἀναστᾶσα ἡ μήτηρ εὑρῆκε τὸ τέκνον νεκρὸν καὶ ἄρχισε νὰ ὀδύρεται ἀπαραμύθητα κλαίουσα δὲ ἔλεγε « ″Αχ ! ἀδελφοί μου τί μοῦ ἐποιήσατε καὶ μοῦ τὸ ἔπνιξε ἡ στρίγγλα ἡ (Γ)υαλοῦ». Οἱ δὲ ἅγιοι ἐν τῷ ἅμα ἐσελοχαλίνωσαν τοὺς πώλους των καὶ ἔτρεχον γυρεύοντές τὴν ἀκάθαρτον (Γ)υαλοῦ. Πανταχοῦ ἠρώτων ἂν τὴν εἶδον καὶ ἔλεγον πρὸς αὐτοὺς οὐχί. Γυρεύοντες την παρεμπρός, ἠρώτησαν τὴν Λεαίγγαν καὶ αὐτὴ εἶπε δὲν τὴν εἶδε· καὶ οἱ ἅγιοι ἐκαταρίσθησαν τῆς Λεαίγγας καὶ τῆς λέγουν «μήτε νὰ ἀνθίσῃς, μήτε νὰ καρπίσῃς, μὲ χωρὶς ἄνεμον νὰ πίπτουν τὰ φύλλα σου». Καὶ πάλιν ἀπήντησαν τὴν πτελαίαν ἤγουν τὴν φουσκιάν, καὶ τὴν ἠρώτησαν καὶ αὐτὴ ἠρνήθη· ἐκαταρίσθησαν λοιπὸν καὶ τῆς φουσκιᾶς καὶ τῆς εἶπαν «Νὰ εἶσαι καταραμένη καὶ ὁ καρπός σου νὰ ίνεται φοῦσκες καὶ κώνωπας νὰ γεμίζουν».

Εἶτα ἐρώτησαν καὶ τὴν βάτον καὶ τοὺς εἶπε «Αὐτοῦ πηγαίνει». Τῆς εὐχήθησαν λοιπὸν καὶ τῆς εἶπαν «Νὰ εἶσαι εὐλογημένη καὶ οἱ κορυφές σου νὰ γίνωνται ρίζαι καὶ ἐπὶ τὰς ἄκρας σου νὰ γίνωνται μῶρα». Καὶ ἀπήντησαν καὶ τὴν ἐλαίαν καὶ τὴν ἠρώτησαν τὴν ἐλαίαν καὶ τῆς λέγουν «Νὰ εἶσαι εὐλογημένη καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ σου νὰ χρίωνται οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ βασιλεῖς» καὶ εὐθὺς τὴν ἔφθασαν τὴν μιαρὰν

(Γ)υαλοῦ. Καὶ ἐν τῷ ἅμα, φεύγουσα ἡ μιαρωτάτη (Γ)υαλοῦ καὶ πετῶσα εἰς τὸ ὕψος καὶ πετῶσα εἰς τὸν ἀέρα, ἕνεκα πολλὰ κινήματα, οἱ δὲ ἅγιοι μὲ χάριν Θεοῦ, ὥσπερ γέρακες, τὴν ἅρπασαν, ἡ δὲ πονηροτάτη Γυαλοῦ φεύγουσα, ἔγινεν τρίχα, καὶ ἔπεσεν εἰς τὴν θάλασσαν, ὁ δὲ ἅγιος Σισήνιος ἔρριψεν ἄγκιστρον καὶ τὴν ἔπιασε· καὶ ὡς τὴν ἔβγαλαν ὄξω ἔγινε τρίχα καὶ ἐκόλλησεν εἰς τὸ ὑπογόνατον τοῦ βασιλέως· οἱ δὲ ἅγιοι λέγουν «Δέσποτα, βασιλεῦ, μίαν χάριν νὰ μᾶς κάμῃς», ὁ δὲ εἶπεν «ὁρίσατε». Οἱ δὲ ἅγιοι εὑρῆκαν τὴν τρίχα, ὁποὺ ἡ μιαρωτάτη (Γ)υαλοῦ μετεβλήθη καὶ τὴν ἐξώρκισαν μὲ τὴ χεῖρα τοῦς τὴν δεξιάν. Ὁ δὲ βασιλεὺς ιδὼν ἐξέστη, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ εἶπαν ὅλα τὰ γενόμενα ὑπὸ τῆς μιαρωτάτης (Γ)υαλοῦς καὶ τὴν ἔδερναν μὲ ῥάβδους σιδηρᾶς ἀνελεήμονα, καὶ τῆς ἔλεγαν. «᾽Απόδος, μιαρά, τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς μας Μελητίνης καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Θεοδούλου». Τότε λέγει ἡ μιαρὰ «᾽Αν δύνασθε σεῖς νὰ ξεράσετε τὸ μητρικόν σας γάλα, τότε θέλω δώσει καὶ ἐγὼ τὰ τέκνα τῆς ἀδερφῆς σας Μελητίνης καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Θεοδούλου». Τότε οἱ ἅγιοι ἔκαμαν δέησιν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐξέρασαν τὸ μητρικόν των γάλα· καὶ ὡς τοὺς εἶδεν ἡ μιαρὰ ἐθαύμασε καὶ ἐν τῷ ἅμα ἐξέρασε καὶ αὐτὴ τὰ τέκνα καὶ τὸ μειράκιον, τὸν Αὐγούζη. Οἱ δὲ ἅγιοι ἐβασάνισαν αὐτὴν τότε χειρότερα, ἡ δὲ μιαρὰ τῶν εἶπε: «Μὴ μὲ βασανίζετε καί, μὰ τὸ φρικτὸν ὄνομα τοῦ τρισυποστάτου Θεοῦ, ὁποὺ σεῖς πιστεύετε, καὶ τοῦ ᾽Αρχαγγέλου Μιχαήλ, ἐγὼ νὰ σᾶς εἴπω ὅλας μου τὰς πράξεις. ᾽Εγὼ ἐβουλήθην νὰ ἀποκτείνω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς τὴν Ναζαρέτ, ὅτε ἦτο βρέφος, θαρροῦσα πὼς ἦτο γέννημα τοῦ κόσμου ἀλλὰ δὲν ἠδυνήθην ἀπὸ τὸν φόβον τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ καὶ πλέον μὴ μὲ βασανίζετε καὶ ἔχω τὰ κρυφὰ μου ὀνόματα καὶ ὅποιος τὰ ἔχει εἰς τὸν οἶκον του ἢ εἰς φυλακτήριον οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν, ἀλλὰ νὰ λείπω εἰς μίλια τρία, εἰς τοὺς αἰῶνας. ᾽Αμὴν!» Τότε τῆς λέγουν οἱ ἅγιοι: «εἰπέ μιαρὰ τὰ ὀνόματά σου καὶ τότε θέλομεν σε ἀφήσει» Τότε ἄρχισεν ἡ μιαρὰ καὶ λέγει τὰ ὀνόματά της. «Τὸ πρῶτον, καλοῦμαι Γυαλοῦ, τὸ δεύτερον Δηματοῦ, τὸ τρίτον Παζαρέα, τὸ τέταρτον ὀρνομάννα, τὸ πέμπτον καλυπτοῦσα, τὸ ἕκτον δαλιδοῦσα, τὸ ἕβδομον πετοῦσα, τὸ ὄγδοον μωροτοῦ (ἢ μωροτοῦσα κατὰ τὸ ἄλλο χειρόγραφο), τὸ ἔνατον χαρχαροῦσα, τὸ δέκατον μωροτοῦσα, τὸ ἐνδέκατον λογική, τὸ δωδέκατον στριγγλαφοῦ, τὸ δέκατον τρίτον δερλαδοῦσα ἢ ζωοπτεροῦ, τὸ δέκατον τέταρτον φορφοῦσα, τὸ δέκατον πέμπτον σεληνιοτό, τὸ δέκατον ἕκτον σολωμοῦσα, τὸ δέκατον ἕβδομον

παιδοπνιγοῦ, τὸ δέκατον ὄγδοον σαββατοῦσα, τὸ δέκατον ἔνατον ῥουφοῦσα, τὸ εἰκοστὸν βηματοῦσα, ταῦτα πάντα, εἶπε, εἰσὶ τὰ ὀνόματά μου, καὶ ὅποιος τὰ βαστᾷ ἐπάνω του οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν, ἀλλὰ νὰ λείπω ἕως μίλια τρία εἰς τοὺς αἰῶνας.᾽Αμήν !»

Καὶ ἐξῆλθεν ὁ ᾽Αρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ τῆς λέγει: «Ποῦ πορεύεσαι μιαρά;». Καὶ τοῦ λέγει: « ῎Αγιε ἄγγελε, μὴ μὲ βασανίζῃς καὶ νὰ σοῦ εἴπω πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. ᾽Εγὼ κατέχω τὰ ἑβδομῆντα δύο ἥμισυ μέλη τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐμβαίνω εἰς τοὺς οἴκους, ὡς ὄφις καὶ ὡς δράκων, καὶ ὡς ἑρπετὸν πετούμενον φαντάζω καὶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν πίνω, ξύω τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν μικρῶν παιδίων καὶ τὰ βρέφη πνίγω, τὰ ὀπωρικὰ ρίχνω ἀπὸ τὰ δένδρα, ἐγὼ πετῶ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ περισσοὺς καταποντίζω καὶ πνίγονται». Τότε τῆς λέγει ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ: «Λέγε, ἀκάθαρτη, τὰ ὀνόματά σου». Τότε λέγει ἡ μισαρὰ « ῎Αγιε ἄγγελε, ὅλα τὰ ἔγραψαν οἱ ἅγιοι». Τότε τῆς εἶπεν ὁ ᾽Αρχάγγελος Μιχαὴλ «᾽Εξορκίζω σε εἰς τὸν Θεόν, τὸν ποιητήν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ ὅλων τῶ0ν πραγμάτων, ὁποὺ τὸν δοξάζουν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι, ἀρχαγγέλοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, τὰ πολυόμματα Χερουβεὶμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφείμ, κύκλῳ ἑστῶτα μετὰ φόβου καὶ τρόμου καὶ νίκας, οἱ ἅγιοι ᾽Απόστολοι καὶ οἱ χοροὶ τῶν ἁγίων πάντων, νὰ λείπῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ (δεῖνα), πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, τῶν αἰώνων. ᾽Αμήν!»

G18 OI2 [Οικονομίδης 1940: 65-70, en notas]

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ᾽Αμήν!

῎Ακου ἐσὺ τὸ ἀδελφικόν, τὸ ἀδελφιαρικὸν καὶ γλυκὺ τοῦ γλυκιοῦ καὶ χολεριακὸν καὶ χαρμουραϊκὸν καὶ ψυχιαρικόν, καὶ φρεαρικὸν καὶ κιτριαρικόν καὶ προιστηριακόν.

᾽Εξορκίζω σε εἰς τὸν παντοκράτορα Θεόν, ἐσὺ γλυκύ τοῦ γλυκιοῦ, ὁποῦ ἔρχεσαι στὰ κρυφὰ καὶ στὰ φανερά, ὥρᾳ τρίτῃ, ὥρᾳ ἕκτῃ καὶ ὥρᾳ ἐνάτῃ καὶ εἰς τὴν πρώτην φωνὴν τοῦ ἀλέκτορος.

Ξορκίζω σε εἰς τὴν δέσποιναν τῶν ἀρχαγγέλων καὶ εἰς τοὺς ἁγίους ᾽Αναργύρους, ἵνα ἐξελθῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον (τὴν δούλην) τοῦ

Θεοῦ (δεῖνα) καὶ σὲ λέγω κωφὸν καὶ ἄλαλον, Ρωμαϊκόν, Φράγγικον, ᾽Αγαρηνόν, ἢ Βλάχικον ἢ Ρούσσικον, ᾽Ατσιγγάνικον, ῾εβρέϊκον, ᾽Αρβανίτικον, Βουλγαρικόν, ᾽Αρμενικόν, σὺ ὅπου ἔρχεσαι εἰς τὴν ἔχασιν τῆς σελήνης καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, εἰς πᾶσαν φλέβαν ἀνθρωπίνην, εἰς ἀρσενικὸν καὶ θηλυκόν.

᾽Εν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως ᾽Αβροσίου ἢ ᾽Αβροσιανοῦ, εἰς χώραν Αὐσίτιδος, ἔστω δὲ μία γυνή, ἥτις ὄνομα Μιλητίνη καὶ ὁ ἄνδρας της Θεόδουλος, πολλὰ εὐσεβεῖς καὶ φοβούμενοι τὸν Θεόν. Οὗτοι ἐπόιησαν τέκνα ἕξε καὶ ἐζήλεψε ἡ στρίγλα ἡ (γ)υαλοῦ καὶ τῆς τὰ ἐπῆρε καὶ τὰ ἓξε. Καὶ ὕστερον πάντων ἐγέννησε ἄλλο, τὸ ὁποῖον ὅτε ἔγινεν μειράκιον, καὶ τὸ ὠνόμασαν μειράκιον Αὐγουζητής. Τὸ ἐπῆρε τὸ καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τῶν ᾽Ελαιῶν καὶ ἐκεῖ ἔκαμε πύργον καὶ τὸν ἐβολυμοχάλκωσεν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἐκάθηντο ἐντὸς αὐτοῦ παρηγορημένοι δώδεκα συντροφίες καὶ ἕνα ἀδέλφι τῆς.῾Ο ἅγιος Σισήνιος καὶ ᾽Ισίδωρος ἐρχόμενοι ἀπὸ τὸν πόλεμον τῆς ᾽Αραβίας καὶ στραυθέντες νὰ ὑπάγουν στοῦ βασιλέως καὶ φθάσαντες εἰς τὸ μεσόνυκτον εἰς τὸ πύργον ἐφώναξαν νὰ τοὺς ἀνοίξουν καὶ ἡ γυνὴ δὲν τοὺς ἄνοιξεν καὶ λέγει· «Δὲν σᾶς ἀνοίγω, ἀδελφοί μου, ὅτι φοβοῦμαι τὴ στρίγκλα τὴ (Γ)υαλοῦ». ᾽Εκεῖνοι δὲ τῆς λέγουν «᾽Αδελφή, μὴ φοβηθῇς». Καὶ τότε εὐθὺς ἐκατέβη καὶ τοὺς ἄνοιξεν καὶ ἅμα ἐκοιμήθησαν ἀπέκτεινε τὸ μειράκιον τὸν Αὐγούζη καὶ τὸ ἐπῆρε. Καὶ τὸ πρωΐ ἀναστᾶσα ἡ μήτηρ εὑρῆκε τὸ τέκνον νεκρὸν καὶ ἄρχισε νὰ ὀδύρεται καὶ ἐδέρνετο ἀπαραμυθήτως κλαίουσα δὲ ἔλεγε « ᾽Αχ ! ἀδελφοί μου τί μοῦ ἐποιήσατε καὶ μοῦ τὸ ἔπνιξε ἡ στρίγγλα ἡ (Γ)υαλοῦ». Οἱ δὲ ἅγιοι ἐν τῷ ἅμα στρωνοχαλινώσαντες τοὺς πώλους τους καὶ τρέχοντας, γυρεύοντας τὴν στρίγγλα τὴ Γυαλοῦ. Πανταχοῦ ἠρώτων ἂν τὴν εἶδον καὶ ἔλεγον πρὸς αὐτοὺς οὐχί. Γυρεύοντες την παρεμπρός, ἠρώτησαν τὴν Λεαίγγαν καὶ αὐτὴ εἶπε δὲν τὴν εἶδε· καὶ οἱ ἅγιοι ἐκαταρίσθησαν τῆς Λεαίγγας καὶ τῆς λέγουν «μήτε νὰ ἀνθίσῃς, μήτε νὰ καρπίσῃς, μὲ χωρὶς ἄνεμον νὰ πίπτουν τὰ φύλλα σου». Καὶ πάλιν ἀπήντησαν τὴν πτελαίαν ἤγουν τὴν φουσκιάν, καὶ τὴν ἠρώτησαν καὶ αὐτὴ ἠρνήθη· ἐκαταρίσθησαν λοιπὸν καὶ τῆς φουσκιᾶς καὶ τῆς εἶπαν «Νὰ εἶσαι καταραμένη καὶ ὁ καρπός σου νὰ ἴνεται φοῦσκες καὶ ἀκουνούπια νὰ γεμίζουν». Εἶτα ἐρώτησαν καὶ τὴν βάτον καὶ τοὺς εἶπε «Αὐτοῦ πηγαίνει». «Νὰ εἶσαι εὐλογημένη καὶ οἱ κορυφές σου νὰ γίνωνται

ρίζαι». Καὶ ἀπήντησαν καὶ τὴν ἐλαίαν καὶ τὴν ἠρώτησαν τὴν ἐλαίαν καὶ τῆς λέγουν «Νὰ εἶσαι εὐλογημένη ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἀπὸ τοὺς καρποὺς σου νὰ χρίωνται οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ βασιλεῖς» καὶ εὐθὺς τὴν ἔφθασαν τὴν μιαρὰν (Γ)υαλοῦ. Καὶ ἐν τῷ ἅμα, ἡ δὲ πονηροτάτη Γυαλοῦ φεύγουσα, ἔγινεν τρίχα, καὶ ἔπεσεν εἰς τὴν θάλασσαν, οἱ δὲ ἅγιοι ἔρριψαν ἄγκιστρον καὶ τὴν ἔπιασαν· καὶ σὰν τὴν ἔβγαλαν ὄξω ἔγινε τρίχα καὶ ἐκόλλησεν εἰς τὸ ὑπογόνατον τοῦ βασιλέως· οἱ δὲ ἅγιοι λέγουν «Δέσποτα, βασιλεῦ, μίαν χάριν νὰ μᾶς κάμῃ ἡ βασιλεία σου», ὁ δὲ εἶπεν «ὁρίσατε». Οἱ δὲ ἅγιοι εὑρῆκαν τὴν τρίχα, ὁποὺ ἡ μιαρωτάτη (Γ)υαλοῦ ἔγινε καὶ τὴν ἐξώρκισαν μὲ τὴ χεῖρα τοῦς τὴν δεξιάν. Ὁ δὲ βασιλεὺς ιδὼν ἐξέστη, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ εἶπαν ὅλα τὰ γενόμενὰ τῆς μιαρωτάτης (Γ)υαλοῦς καὶ τὴν ἔδερναν μὲ ῥάβδους σιδηρᾶς, καὶ τῆς ἔλεγαν. «Ἀπόδος, μιαρά, τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς μας Μελητίνης καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Θεοδούλου». Τότε λέγει ἡ μιαρὰ «Ἂν δύνασθε σεῖς νὰ ξεράσετε τὸ μητρικόν σας γάλα, τότε θέλω δώσει καὶ ἐγὼ τὰ τέκνα τῆς ἀδερφῆς σας Μελητίνης καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Θεοδούλου». Τότε οἱ ἅγιοι ἐδεήθησαν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐξέρασαν τὸ μητρικόν των γάλα· καὶ ὡς τοὺς εἶδεν ἡ μιαρὰ ἐθαύμασε καὶ ἐν τῷ ἅμα ἐξέρασε καὶ αὐτὴ τὰ τέκνα καὶ τὸ μειράκιον, τὸν Αὐγούζη. Οἱ δὲ ἅγιοι ἐβασάνισαν αὐτὴν τότε χειρότερα, ἡ δὲ μιαρὰ τῶν εἶπε: «Μὴ μὲ βασανίζετε καί, μὰ τὸ φρικτὸν ὄνομα τοῦ τρισυποστάτου Θεοῦ, ὁποὺ σεῖς πιστεύετε, καὶ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαήλ, ἐγὼ νὰ σᾶς εἴπω ὅλας μου τὰς πράξεις. Ἐγὼ ἐβουλήθηκα νὰ ἀποκτείνω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς τὴν Ναζαρέτ, ὄντες ἦτο βρέφος, θαρροῦσα πὼς ἦτο γέννημα τοῦ κόσμου ἀλλὰ δὲν ἠδυνήθηκα ἀπὸ τὸν φόβον τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ καὶ πλέον μὴ μὲ βασανίζετε καὶ ἔχω τὰ κρυφὰ μου ὀνόματα καὶ ὅποιος τὰ ἔχει εἰς τὸν οἶκον του ἢ εἰς φυλαχτό οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν, ἀλλὰ νὰ λείπω εἰς μίλια τρία, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμὴν!» Τότε τῆς λέγουν οἱ ἅγιοι: «εἰπέ μιαρὰ τὰ ὀνόματά σου καὶ τότε θέλομεν σε ἀφήσει» Τότε ἄρχισεν ἡ μιαρὰ καὶ λέγει τὰ ὀνόματά της. «Τὸ πρῶτον, καλοῦμαι Γυαλοῦ, τὸ δεύτερον Δηματοῦ, τὸ τρίτον Παζαρέα, τὸ τέταρτον ὀρνομάννα, τὸ πέμπτον καλυπτοῦσα, τὸ ἕκτον δαλιδοῦσα, τὸ ἕβδομον πετοῦσα, τὸ ὄγδοον μωροτοῦ (ἢ μωροτοῦσα κατὰ τὸ ἄλλο χειρόγραφο), τὸ ἔνατον χαρχαροῦσα, τὸ δέκατον μωροτοῦσα, τὸ ἐνδέκατον λογική, τὸ δωδέκατον στριγγλαφοῦ, τὸ δέκατον τρίτον δερλαδοῦσα ἢ ζωοπτεροῦ, τὸ δέκατον τέταρτον φορφοῦσα, τὸ δέκατον πέμπτον

σεληνιοτό, τὸ δέκατον ἕκτον σολωμοῦσα, τὸ δέκατον ἕβδομον παιδοπνιγοῦ, τὸ δέκατον ὄγδοον σαββατοῦσα, τὸ δέκατον ἔνατον ῥουφοῦσα, τὸ εἰκοστὸν βηματοῦσα, ταῦτα πάντα, εἶπε, εἰσὶ τὰ ὀνόματά μου, καὶ ὅποιος τὰ βαστᾷ ἐπάνω του οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν, ἀλλὰ νὰ λείπω ἕως μίλια τρία εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν !»

Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἀρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ λέγει τῆς: «Ποῦ πορεύεσαι μιαρά;». Καὶ τοῦ λέγει: « Ἅγιε ἄγγελε, μὴ μὲ βασανίζῃς καὶ νὰ σοῦ εἴπω πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Ἐγὼ κατέχω τὰ ὀγδοήκοντα δύο ἥμισυ μέλη τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐμβαίνω εἰς τοὺς οἴκους, ὡς ὄφις καὶ ὡς δράκων, καὶ ὡς ἑρπετὸν πετούμενον φαντάζω καὶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν πίνωμ ξύω τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν μικρῶν παιδίων καὶ τὰ βρέφη πνίγω, τὰ ὀπωρικὰ ρίχνω ἀπὸ τὰ δένδρα, ἐγὼ πετῶ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ περισσοὺς καταποντίζω καὶ πνίγονται». Τότε τῆς λέγει ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ: «Λέγε, ἀκάθαρτη, τὰ ὀνόματά σου». Τότε λέγει ἡ μισαρὰ « Ἅγιε ἄγγελε, ὅλα τὰ ἔγραψαν οἱ ἅγιοι». Τότε τῆς εἶπεν ὁ Ἀρχάγγελος Μιχαὴλ «Ἐξορκίζω σε εἰς τὸν Θεόν, τὸν ποιητήν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ ὅλων τῶ0ν πραγμάτων, ὁποὺ τὸν δοξάζουν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι, ἀρχαγγέλοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, τὰ πολυόμματα Χερουβεὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφείμ, κύκλῳ ἑστῶτα μετὰ φόβου καὶ τρόμου καὶ νίκας, οἱ ἅγιοι Ἀπόστολοι καὶ οἱ χοροὶ τῶν ἁγίων πάντων, νὰ λείπῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ (δεῖνα), πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, τῶν αἰώνων. Ἀμήν!»

G19 HE6 [Ἡμελλος 1964: 47-8]

Según el editor, esta copia contiene primero el mismo texto de G14, con pequeñas variantes en general poco significativas. En la lista de nombres, y en la frase final sí hay variaciones interesantes. Esta parte aparece así en esta copia: τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλοῦμαι Γιαλλοῦ, τὸ βʾ Βαταξία, τὸ γʾ Βασκανία, τὸ δʾ Ὀνομάκρα, τὸ· εʾ, Καλαπτοῦσα· τὸ στʾ, Σαλιδοῦσα, τὸ ζʾʾ, Πετοῦσα, τὸ ηʾ, Φωτοῦσα, τὸ θʾ, Χαροῦσὰ τὸ ιʾ, Μηρατοῦσα, τὸ ιαʾ, Λογιτον· τὸ ιβʾ, Στρίγλα· τὸ ιγʾ, Δαρδαλοῦσα καὶ ζῴδιον πτερωτόν· τὸ ιδʾ, Μορφοῦ· τὸ ιεʾ, Σελήνη· τὸ ιστʾ, Σαλματοῦσα· τὸ ιζʾ, Παιδοπνίκτρα· τὸ ιηʾ, Σαββατοῦσα· τὸ ιθʾ, Ρουροῦσα· τὸ κʾ, Βηματοῦσα. Ταῦτα τὰ ὀνόματα ἔχω καὶ ὅστις τὰ ἔχει γραμμένα οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον του οὐδέποτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀλλὰ φεύξομαι απʾ αὐτοῦ μίλια 15 πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν.

Tras esto, el texto prosigue con una versión del tipo Miguel:

Κατερχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ᾿Αρχιστράτηγος Μιχαὴλ θεωρεῖ τὴν μιαρὰν Γιαλλοῦ εἰς τὴν μητέρα τῶν παθημάτων μου κατέρχονται τὰ δαιμόνια καὶ πίπτουσιν ἐκ τοῦ ουρανοῦ, καὶ εἶδεν αὐτὴν ὁ ᾿Αρχιστράτηγος Μιχαήλ, καὶ λέγει εἰς αὐτήν, ποῦ πορεύεσαι εἰπέ μου τὴν ἀλήθειαν ὅτι θέλουσι δώσειν εἰς κρίσιν. Τότε ἡ μιαρά, λέγει πρὸς αὐτόν, μὴ κακῶς ἀπολέσῃς με, ᾿Αρχιστράτηγε, καὶ λέγω σοι πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. ᾿Εγὼ εἶμαι ἡ ᾿Αβυζοῦ, ἀπὸ τὰ ἑβδομήκοντα δύο ἥμισυ παθήματα τῶν ἀνθρώπων κατέχω καὶ ἀπέρχομαι εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ὡς ὄφις, καὶ ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον, καὶ μεταμορφοῦμαι ὡς θέλω, ἐγὼ πίνω τὸ γάλα τῶν γυναικῶν καὶ ἀποφρύσσουν οἱ μαστοὶ αὐτῶν, ἐγὼ ψήνω καὶ μαραίνω καὶ θολαίνω τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁμοίως καὶ ἐν τῇ κοίτῃ αὐτῶν ξυπνῶ αὐτὰ καὶ πηδῶ...

B2 Oraciones del tipo Miguel (18-38)

G20 *Testamentum Salomonis* XIII.

Καὶ ἐκέλευσα παρεῖναί μοι ἕτερον δαίμονα. καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου γύνη μὲν τὸ εἶδος, τὴν δὲ μορφὴν κατέχουσα ἅμα τοῖς μέλεσιν αὐτῆς λυσίτριχος ταῖς θριξίν. 2. καὶ εἶπον πρὸς αὐτήν· «σὺ τίς εἶ;» ἡ δὲ ἔφη· «καὶ τίς σύ, ἢ τίνα χρείαν ἔχεις μαθεῖν τὰ κατ᾽ ἐμοῦ πράγματα ποῖά εἰσιν ὄντα; * ἀλλ᾽ εἰ θέλεις μαθεῖν, πορεύθητι ἐν τοῖς ταμείδις τοῖς βασιλικοῖς καὶ νιψάμενος τὰς χεῖράς σου πάλιν καθέσθητι ἐπὶ τοῦ θρόνου σου καὶ ἐρώτησαί με, καὶ τότε μαθεῖς, βασιλεῦ, τίς εἰμι ἐγώ.» 3. καὶ τοῦτο ποιήσας ἐγὼ Σολομῶν καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ θρόνου μου ἠρώτησα αὐτὴν καὶ εἶπον· «τίς εἶ σύ;» ἡ δὲ ἔφη· * «᾿Οβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω, ἀλλὰ περιέρχομαι πάντα τὸν κόσμον ἐπὶ ταῖς γυναιξί, καὶ στοχαζομένη τὴν ὥραν μαστεύω καὶ πνίγω τὰ βρέφη, * καὶ καθ᾽ ἑκάστην νύκτα ἄπρακτος οὐκ ἐξέρχομαι. σὺ δὲ οὐ δύνασαί με διατάξαι. καὶ εἰς τὰ δυσηκῆ μέρη περιέρχομαι. 4. καὶ οὐκ ἔστι μου τὸ ἔργον εἰ μὴ βρέφων ἀναίρεσις καὶ ὀφθαλμῶν ἀδικία καὶ στομάτων καταδίκη καὶ φρενῶν ἀπώλεια καὶ σωμάτων ἄλγησις.» 5. καὶ ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ Σολομῶν ἐθαύμασα, καὶ τὸ εἶδος αὐτῆς οὐκ ἐθεώρουν ἀλλὰ σκότος τὸ σῶμα * αὐτῆς ὑπῆρχε καὶ αἱ

τρίχες αὐτῆς ἠγριωμέναι. 6. κἀγὼ δὲ Σολομῶν λέγω αὐτὴν· «λέγε μοι, πονηρὸν πνεῦμα, ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργεῖσαι.» ἡ δὲ εἶπέ μοι· «ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Ῥαφαήλ· καὶ ὅτε γεννῶσιν αἱ γυναῖκες, γράψαι τὸ ὄνομά μου ἐν χαρτίῳ καὶ ἐγὼ φεύξομαι ἀπὸ τῶν ἐκεῖσε. » 7. κἀγὼ ἀκούσας ταῦτα προσέταξε δεσμευθῆναι αὐτὴν ταῖς θριξὶ καὶ κρεμασθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ ἵνα πάντες οἱ διερχόμενοι υἱοὶ Ἰσραὴλ βλέποντες δοξάσουσι τὸν θεὸν τὸν δόντα μοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην. * * *

G21 IR [**MSS. 4644 (MICR. 3916) DE LA BN DE MADRID**, editado por Silvia Lamata y A. González. Hasta ahora, sólo había una edición muy parcial en Iriarte 1769: 423-4]

Περὶ τῆς Γυλοῦς

(fol. 80ᵛ) Κατερχόμενος Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος
ἀπὸ τοῦ Σιναίου ὄρους, ὑπήντησε τῇ ἀβυζοῦ ἐχούσῃ
τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων. Καὶ τὰ ἀπορριφθέντα δαιμόνια
ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Καὶ ἰ᾽δῶν αὐτὴν εἶπε·· “τὶς εἶ σύ καὶ
ποῖ πορεύῃ”· κἀκείνη πρὸς αὐτόν· “ἐγώ εἰμι ἡ
ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων, ψυχῶν τε καὶ σωμάτων.
καὶ βλάπτουσα πάντα. ἐγὼ εἰσέρχομαι εἰς τοῦς
οἴκους τῶν ἀνθρώπων ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς
ἑρπετόν, ὡς τετράποδον μεταμορφουμένη.
ἐγὼ ποιῶ τὸ γάλα τῶν γυναικῶν ψυγῆναι. ἐγὼ ποιῶ
τὰ νήπια ἐξυπνίζειν καὶ κλαίειν καὶ ἐκ τῶν κλίνων
πίπτοντα συνθλίβεσθαι. ἐγὼ ποιῶ τοὺς ἱερεῖς
μισεῖν ἀλλήλους. ἐγὼ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας
βαπτολαλεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγὼ διεγείρω
δύο ταύρους θανατῶσαι ἀλλήλους. ἐγὼ ἐξολοθρεύω
πρόβατα καὶ βόας καὶ τἄλλα κτήνη. ἐγὼ πέμπω
τῇ θαλάσσῃ κλύλυνα ποντίζειν τὰ πλοῖα”. καὶ ταῦτα
ἀκούσας ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαὴλ εἶπεν αὐτῇ·
“εἰπέ μοι τὸ ὄνομά σου”. κἀκείνη πρὸς αὐτόν·

(fol. 81ʳ) “Παταξαρὼ καλούμαι”. Ὁδὲ εἶπεν· “εἰπέ μοι πάντα
τὰ σὰ πρὶν * σε τῷ πυρὶ παραδῶ”. κἀκείνη·
“μὰ τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ καὶ τὸν ὀφθαλμὸν τὸν ἀκοί-
μητον καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλὸν ἀλήθειάν

σοι λέξω καὶ οὐ ψεύσομαι. εἴ τις γράψει μου
τὰ τεσσαράκοντα ὀνόματα, οὐ μὴ ἀδικήσω
αὐτὸν οὔτε τὸν οἶκον αὐτοῦ οὔτε τοὺς ἰδίους οὔτε
τὰ ὄντα. τό α' μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ.
τὸ β' Μορφοῦ. τὸ γ' Ταβυζοῦ. τὸ δ' Μορφι-
λατοῦ. τὸ ε' Ῥενού. τὸ στ' Σολωμονῆ. <τ>ο· ζ'
Αἰγυπτία. τὸ η' Ἀναμαρδαλέα. τὸ θ' Λυδρισοῦ.
τὸ ι' Πεκιλαζοῦ. τὸ ια' Ἀδελαρχοῦ. τὸ ιβ' Πανστουρί.
τὸ ιγ' Μελχισε(μ)δέκ. τὸ ιδ' Νεμικοῦ. τὸ ιε' Νεμερικῆ.
τὸ ιστ' Φλεγομώ. τὸ ιζ' Ἠλυσώ. τὸ ιη' Ἀμελῆ.
τὸ ιθ' Ἑρμοκονέα. τὸ κ' Ζαδερώ. τὸ κα' Ἐνδίκαος.
τὸ κβ' Πεκουρέα. τὸ κγ' Γουφοκτήρ. τὸ κδ' Δαδου-
χίμη. τὸ κε' Φυγαδάνη. τὸ κστ' Φυγοδόθ. τὸ κζ'
Ἀνωφῆς. τὸ κη' Ἀνόφεως. τὸ κθ' Ἐβδοβάλεος.
τὸ λ' Σοφωτάτη. τὸ λα' Ῥεμερίς. τὸ λβ' Δυριμιτάτη.
τὸ λγ' Κύριλλος. τὸ λδ' Διδακτικός. τὸ λε'
Δομισάκ. τὸ λστ' Ταρούχ. τὸ λζ' Ταρίχ. τὸ λη'
Φίλαχρος. τὸ λθ' Καυκάλας. τὸ μ' Ἀμάς".

(fol. 81ᵛ) ὅταν δὲ μορμᾶσαι λέγε· " ἅγιε Ιωήλ βοήθει μοι"
καὶ γράψας θὲς τὸ ὄνομα τοῦτο πρὸς τῇ κεφαλῇ σοῦ.
ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ὃν τὰ δαιμόνια
πάντα φρίττουσι καὶ τρέμουσι, τὸν ὄρη σείοντα
καὶ ποταμοὺς ξηραίνοντα καὶ πάντα δυνάμενον
ἵνα μοι ὀμόσῃς ὅπου τις ἐπικληθῇ τὸ ὄνομα
τοῦ θεοῦ ἀδωναῖ' τοῦ Ἐλωὶ· τοῦ Σαβαὼθ μὴ
ἀδικῆσαι ἐκεῖ ἢ βλάψαι ἢ φανῆναι ἢ τολμῆσαι
ποιῆσαι ἢ εἰπεῖν τι. ὅπου τοῦτο τὸ φυλακτήριον κεῖται".
καὶ τὸ πνεῦμα εἶπε· "μὰ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχιστρατήγου
Μιχαὴλ οὔτε ἀδικήσω τινὰ οὔτε βλάψω οὔτε
πέμψω ἄλλο δαιμόνιον κακοποιὸν ἢ φανταστικόν.
ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ ἢ οἴκῳ ὅπου ἂν εἴη τὸ φυλακτήριον."

G22 LE [Legrand 1881: II xviii]

Τῆς γυλλοῦς

῾Ως ἐκατήρχετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ, ὑπήτησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα, ἔχουσα τρίχας ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους. Καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ· πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ ὑπάγεις᾽ ᾽Απέκριθη ἡ μιαρὰ, λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἀπέρχο[μαι] εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν, τετράποδα ἐξαλείψω· ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγὰς, ἐγὼ ποιῶ αὐτὰς καρδίαν πονέσαι, γάλα σφῖξαι... νήπια πνῖξαι, καὶ πάλιν ποιῶ τα μένειν καὶ τότε ἀποκτενῶ αὐτά· τὸ γὰρ ὄνομά μου Παζαρέα καλοῦμαι· ὅτε γὰρ ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθον αὐτὴν πλανῆσαι καὶ εὑρέθην πλανημένη.

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, καὶ λέγει αὐτὴν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος· ἀνάγγειλον μοι τὰ δώδεκά σου ὀνόματα. Καὶ λέγει· τὸ πρῶτον ὄνομα Γελλοῦ καλοῦμαι, τὸ δεύτερον Μορφοὺς, τὸ τρίτον Καρανιχοὺς, τὸ τέταρτον ᾽Αμιξοὺς, τὸ πέμπτον ᾽Αμιδαζοὺμ τὸ ἕκτον Μαρμαλὰτ, τὸ ἕβδομον Καράνη, τὸ ὄγδοον Σεληνοὺς, τὸ ἔννατον ᾽Αβυζὰ, τὸ δέκατον ᾽Αριανὴ, τὸ ἐνδέκατον Μαρανὴμ τὸ δωδέκατον Μαρμαλάτ, ὅπου εἰσὶν τὰ δώδεκά μου ὀνόματα. Καὶ τὸ ὄνομά σου, ἀρχάγγελε Μιχαὴλ, καὶ τὸ ὄνομα σου, Σισίνιε καὶ Συνόδωρε, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ δεῖνος, ἐπὶ ὀνόματος Πατρὸς, ῾Υιοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ κτλ.

G23 RE [Reitzenstein 1904: 297-8]

Ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Μιχαὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου, ὃς ὑπήντησεν τὴν Βασκανοσύνην καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὴν· πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ᾽ ἡ δέ εἶπεν αὐτῷ· ἐγὼ ὑπάγω ἑπτὰ (ἐπὶ τὸ?) πηγὰς ὑδάτων ἀποκλείσαι, ἅλωνας ἐκκαῦσαι, κονιορτὸν ἀποτινάξαι, καὶ νεῦρα καὶ ὀστέα συντρῖψαι, μυελοὺς ἐκκενῶσαι, νεότητα ἐκκόψαι, ἄνδρας καὶ γψναῖκας ἀποχωρίσαι, παίδων χολὰς διαρρῆξαι, θαλάμους αδικῆσαι καὶ τὴν παρθένον μιᾶναι καὶ κάλλη ἀφανίσαι, καὶ πᾶσαν νόσον ἐπάγω τοῖς ἀνθρώποις. καὶ ἐξώρκισεν αὐτὴν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος κατὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ ἑπταστόμου φρέατος τῆς κολάσεως· φοβήθητι, Βασκοσύνη, τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ καὶ παρακούσῃς μου τοὺς ὅρκους τούτους, ἐντελεῖ κύριος Σαβαὼθ ἄγγελον ἀποτομῆς βασανίζοντά σε καὶ βάλλοντά σε εἰς τὴν κάμινον

τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην. ὁρκίζω σε, Στραγγαλιὰ πολύμορφε, ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία, ἥτις ἔχεις χεῖρα σιδηρᾶν καὶ σύρεις τὰ παιδία καὶ κλέπτεις αὐτὰ καὶ τελευτῶσιν· ταῦτα εἰσιν τὰ ὀνόματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων, οἵτινες ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι καταργοῦσιν τὴν Γελοῦν καὶ πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα ἄρσεν καὶ θῆλυ, <λέγε> ῾Εβραΐδι φωνῇ διαλέγων· Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριὴλ καὶ ῾Ραφαήλ, Μανουσαμουήλ, ᾽Αβεσαβέκ, Σιχαήλ, ᾽Ερερεήλ,᾽Ιαβουήλ, Σαβαώθ,᾽Αδοναήλ,᾽Ελιάρ,᾽Αραχήμ, Μαρουήλ, Χῆζα,᾽Ιαζαχαήλ, Μισαήλ. δινήθητι ὀξυγόως, πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα.

G24 VA1 [Delatte 1927: 618-9 = Vassiliev 1893: Lxviii]

Εὐχὴ εἰς τὴν ἐπιληψίαν ἤγουν εἰς τὸ γλυκύν.

῾Ως ἐπήγαινεν γλυκὺν τὸ ὑπόγλυκον, τὸ ἄρσεν, τὸ θῆλυ, τὸ κίτρινον, τὸ πράσινον, τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν, τὸ ἀνεπιθυριάρικον, τὸ ἀναβριάρικον, τὸ ἀξιργάρικον, τὸ βένετον, τὸ κόκκινον, τὸ <ἀπὸ> οβ᾽ ἥμισυ γενεαὶς κυλίει καὶ ὑπαγαίνει ὡς τὸ γλυκὸν νὰ ὑποφέρῃ κάρπον μαχόμενον νὰ φέρῃ ἄλλον ἕνα ἀποβρουχούμενον, τὴν γῆν σταυρῷ χωρίζοντα, τὴν θάλασσαν ταράσσοντα. ὡς διάβαινεν ὁ Κύριος ἡμῶν ᾽Ιησοῦς ὁρκίζει, καθορκίζει αὐτὸ καὶ λέγει· ποῦ ὑπάγει τὸ γλυκὺν τὸ ἀρσενικὸν, τὸ θηλυκὸν, τὸ ὑπόγλυκον, τὸ κίτρινον, τὸ πράσινον, τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν, τὸ ἀνεπιθυριάρικον, τὸ ἀναβριάρικον, τὸ βένετον, τὸ κόκκινον, τὸ ἀπὸ οβ᾽ ἥμισυ γενεαίς καὶ ὑπήντησαν αὐτῷ Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ καὶ εἶπασιν· ποῦ ὑπάγετε, οβ᾽ ἥμισυ γενεαῖς; καὶ εἶπον· ἡμεῖς ὑπαγαίνομεν εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα, νὰ πίωμεν τὸ αἷμα αὐτοῦ, νὰ φάγωμεν τὸν ἐμυαλόν του, νὰ σκοτώσωμεν τὸ φῶς του, ἵνα μὴ τὸν κόσμον ἀγάλλεται. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Κύριος ἡμῶν ᾽Ιησοῦς Χριστός· ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα, ἀλλ᾽ ἵνα ὑπάγῃς ἄνω εἰς ὄρος ὅπου ἔναι ἔλαφος δικέριος, ἑξακέριος, ἵνα σέβῃς εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ· καὶ φάγε καὶ πῖε ἐκεῖ τὸν κόσμον ἀγάλλων· ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ βαπτισμένος ἔναι καὶ μυρωμένος καὶ οὐ δύναται κακὸν ὑπομένειν οὔτε ἡμέραν οὔτε νύκταν. στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀμήν.

Edición de Vassiliev:

Εὐχὴ εἰς τὴν ἐπιληψίαν ἤγουν εἰς τὸ γλυκύν

῾Ως ἐπήγαινεν τὸ γλυκύν, τὸ ὑπόγλυκον, τὸ ἄρσεν, τὸ θῆλυ, τὸ κίτρινον, τὸ πράσινον, τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν, τὸ ἀνεπιθυριάρικον, τὸ ἀναβριάρικον, τὸ ἀξιργάρικον, τὸ βένετον, τὸ κόκκινον, τὸ (ἀπὸ) οβ᾽ ἥμισυ γενεαὶς κυλεῖ καὶ ὑπαγαίνει ὡς τὸ γλυκὸν νὰ ὑποφέρῃ κάπρον μαχόμενον, νὰ φέρῃ ἐναποβρουχούμενον, τὴν γῆν σταυρῷ χωρίζοντα, τὴν θάλασσαν ταράσσοντα. Καὶ διάβαινεν ὁ Κύριος ἡμῶν ᾽Ιησοῦς Χριστὸς, ὁρκίζει, κατορκίζει αὐτὸ (sic) καὶ λέγει· ποῦ ὑπάγετε τὸ γλυκὺν τὸ ἀρσενικὸν, τὸ θηλυκὸν, τὸ ὑπόγλυκον, τὸ κίτρινον, τὸ πράσινον, τὸ στεγνόν, τὸ ὑγρόν, τὸ ἀνεπιθυριάρικον, τὸ ἀναβριάρικον, τὸ βένετον, τὸ κόκκινον, τὸ ἀπὸ οβ᾽ ἥμισυ γενεαίς. Καὶ ὑπήντησεν αὐτοις Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ καὶ εἴπασιν· ποῦ ὑπάγετε, οβ᾽ ἥμισυ γενεαῖς; καὶ εἶπον· ἡμεῖς ὑπαγαίνομεν εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα, νὰ πίωμεν τὸ αἷμα αὐτοῦ, νὰ φάγωμεν τὸν ἐμυαλόν του, νὰ σκοτώσωμεν τὸ φῶς του ἵνα μὴ τὸν κόσμον ἀγάλλεται. Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Κύριος ἡμῶν ᾽Ιησοῦς Χριστός· ὁρκίζω σε ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα, ἀλλ᾽ ἵνα ὑπάγῃς εἰς ὄρος ὅπου ἔναι ἔλαφος δικέριος, ἑξακέριος, ἵνα σεύῃς εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ φάγε καὶ πίε ἐκεῖ, τὸν κόσμον ἀγάλλου, ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ βαπτισμένος ἔναι καὶ μυρομένος καὶ οὐ δύναται κακὸν ὑπομένειν οὔτε ἡμέραν οὔτε νύκταν. στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ, ἀμήν.

G25 VA2 [Vassiliev 1893: 336-7]

᾽Εξορκισμὸς εἰς τὴν αὐτὴν ἀσθένειαν.

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὡς ὑπήγαινεν ὁ Βελζεβουὴλ καὶ ὁ Σαζαὴλ καὶ ἡ μάνα (=μήτηρ) του ἡ μονοποδάρενα τὰ ὀμ(μ)άτιά της εἰς τὸν ὀπιστόλικον αὐτῆς, τὰ ὀνύχια αὐτῆς εἰς τὰς πτέρνας καὶ ἐβάσταζον τὰ ιβ᾽ παιδικὰ τὸν κλαίοντα, τὸν στέλλο(ν)τα, τὸν λαβρίζοντα, τὸν ἐξισπῶντα, τὸν ὀλιγοθυμῶντα, τὸν ὀγκαρίζοντα, τὸν ἀδαυστὶν (sic) κράζοντα, τὸν ὀπτύοντα, τὸν κρού(ο)ντα εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα καὶ οἱ βοασμοὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνουσιν καὶ ὑπήντησεν αὐτοὺς ὁ Κύριος ἡμῶν ᾽Ιησοῦς Χριστὸς καὶ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος καὶ εἶπεν· ποῦ ὑπάγετε μὲ τὴν μάνα(ν) σας τὴν μονοποδάρενα(ν) καὶ τὸν Βεελζεβουήλ καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· τί μας ἐρωτᾷς ὡς ἦλθεν ὁ Βεελζεβουὴλ καὶ ὁ Σαχαὴλ καὶ ἡ μάνα τους ἡ μονοποδάρενα τὰ ιβ᾽

παιδικὰ βαστάζοντα καὶ βοασμοὶ των εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνουσιν. Καὶ εἶπεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς· ἀγώμετε καὶ πιάσετε πρὶν φά(γ)η, πρὶν πίῃ, πρὶν ἐξυπνωθῇ, πρὶν ποδάρι βρέξῃ καὶ ἐξαρκήσετέ τον εἰς τὰ χερουβὶμ καὶ εἰς τὰ σεραφὶμ εἰς πολυόμματα, εἰς τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν, εἰς τὸν θρόνον αὐτοῦ τὸν ἀσάλευτον. καὶ εἶπαν τῇ Δαλιδᾷ· ἔπαρε τὰ παιδιὰ σου καὶ ἄγωμε(ν) εἰς τὰ ἄγρια ὄρη, ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα οὐ δύναται τὸν πόνον βαστάζει(ν). Ἅγιε Πατάπιε ὁ καὶ ἐπάταξας τοὺς δαίμονας πάταξον καὶ τὸ ἀδελφικὸν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα . ἅγιοι ἀνάργυροι, βοηθήσατε τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα. ἅγιε τοῦ θεοῦ Ἡλία, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα. Ἠγοῦν καὶ πιάνῃ βήσαλον έλ(λ)ηνικῶν καὶ γράφῃ πεντάλφαν εἰς τὰς δύο μερὰς καὶ σκύπτῃ καὶ χώνῃ τὸ βήσαλον ἐκεῖ ἔνθα εὕρε τὸν ἡ ἀνάγκη. εὐγνάτεια (sic!) εἰς τὴν καρδίαν καὶ ἅς πήγῃ ἐκεῖ μαχαῖρι μαυρομάνικον καὶ ἀναγνωθῇ ἐκεῖ κζ᾽ φορὰς.

G26 SA2 (Sathas 1876: 576-7)

Εὐχὴ τῆς Γυλοῦς.

Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάρθατον πνεῦμα ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ἔχουσα τὰς τρίχας αὐτῆς ἕως πτερνῶν αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους, καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ, «πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ;» Ἀποκριθεὶς δὲ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάρθατος Γυλοῦ, ἔφη, «ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον, καὶ ἐξαλεῖψαι αὐτὸν· ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγάς, ἐγὼ [ὅπου ?] ὑπάγω, ποιῶ αὐτοὺς καρδιοπονεῖν, καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνω· ἐγὼ συνθλᾶσαι δύναμαι καὶ κατὰ κράτος δ᾽ αὖ ξαλεῖψαι· ἐγὼ τὰ νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξαρέα καλοῦμαι· καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ᾽ ἐστράφην πεπλανημένη».

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, λέγει αὐτῇ, ἀνάγγειλόν μοι τὰ ιβ᾽ σου ὀνόματα, ἀκάρθατον πνεῦμα.

Εἶτα λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελος· «τὸ πρῶτόν μου ὄνομα

Μανλοῦ καλοῦμαι· τὸ βʾ, ʾΑμορφοῦς· τὸ γʾ, Καρανιχοῦς· τὸ δʾ,ʾΑβιζιοῦ· τὸ εʾ,ʾΑβιδαζιοῦ· τὸ ςʾ, Μαρμαλατοῦς· τὸ ζʾ, Καριανή· τὸ ηʾ,῾Ελληνοῦς· τὸ θʾ, ʾΑριανή· τὸ ιʾ, ʾΑδικία· τὸ ιαʾ, Χαρχαρίστρια· τὸ ιβʾ, Μυιᾶ· τὸ ἥμισον, Πετωμένη. Ταῦτά εἰσι τὰ ὀνόματά μου, καὶ ἐξορκίζω καί σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ τὰ ιβʾ μου [καὶ ἥμισον] ὀνόματα, οὐ δυνηθῶ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια».

Οὕτω δὲ ἐξώρκισεν αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ λέγων, «ὁρκιζω σε εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν, ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρῆ, ἐπὶ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί».

G27 SA3 (Sathas 1873: 577)

Εὐχὴ ἑτέρα, τῆς ʾΑβιζοῦς ἐξορκισμός.

Κατερχόμενος ὁ ἅγιος ʾΑρσένιος ἐκ τοῦ ὄρους Σινᾶ, καὶ ὑπήντησεν τὴν ʾΑβιζοῦ ἔχουσαν πεπυρωμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ τὰς χεῖρας σιδηρᾶς, καὶ τὰς τρίχας ὡσεὶ καμήλου..... καὶ πολλάκις ὑπήντησα τῇ Θεοτόκῳ ἐν τῇ πόλει Νινευΐ, καὶ κρατήσασά με εἶπεν, «εἰπὲ αὐτῆς μὰ τὰ ὕψη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, οὐ ψεύδομαι· ὅπου εἰσὶ τὰ ιβʾ μου ὀνόματα οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὐδὲ εἰς τὸ νήπιον ἐκεῖνον τοῦ οἴκου ἐκείνου· ὁ ἔχοντα τὸ φυλακτήριον τοῦτο ἀποδιώκει με ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅτι ζῇ τὸ ὄνομα Κυρίου εἰς τοὺς αἰῶνας».

G28 PR1 (Pradel 1907: 275-6).

ʾΑφορκισμός τοῦ ἀρχαγγέλου κατὰ πνευμάτων λέγοντα καὶ εἰς οἶκον καὶ εἰς ἀσθενοῦντας. Κατερχόμενος ὁ ἀρχιστρατηγὸς Μιχαὴλ ἀπὸ Συνὰ ὄρους ὑπήτησεν αὐτὸν ʾΑβυζοῦ ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ δαιμόνια τὰ ῥιφθέντα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ ἀρχιστρατηγὸς Μιχαὴλ λέγει πρὸς αὐτὴν· τίς εἶ καὶ ποῦ πορεύῃ τὸ πνεῦμα λέγει· ἐγὼ εἰμι ἡ ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, συρραίνω ὁρμᾶς καὶ κόψες, ἐγὼ εἰσέρχομαι εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν καὶ τετράποδον μεταμορφουμένη, ἐγὼ ποιῶ τῶν γεναικῶν [γυναικῶν] γάλα ψύχειν, ἐγὼ ποιῶ τὰ νήπια ἐξυπνίζειν καὶ κλαίειν καὶ συνθλᾶν,

ἐγὼ σταίνω ἐκ τῶν κλινῶν αὐτῶν, ἐγὼ ποιῶ τοὺς ἱερεῖς μισῆσαι ἀλλήλους, ἐγὼ ποιῶ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας συντυχεῖν ἐν τῇ ἐκκλεσίᾳ, ἐγὼ ἐγείρω δύο ταύρους θανατῶσαι ἀλλήλους, ἐγὼ ποιῶ ποταμὸν βαρὺ κατεξολοθρεύει πρόβατα καὶ βόας, ἐγὼ πέμπω τῇ θαλάσσῃ μάχην ποντίζειν τὰ πλοῖα. Καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἀρχιστρατηγὸς Μιχαὴλ λέγει αὐτῇ· εἰπέ μοι τὸ ὄνομα σου. Τὸ πνεῦμα λέγει· παταξαρῶ καλοῦμαι ἐν τοῖς ἀρτεμοῖς.᾽Ο δὲ λέγει ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ· εἰπέ μοι τὰ κατὰ σε, πρὶν σε παραδώσω. Καὶ εἶθ᾽ οὕτως τὸ πνεῦμα λέγει· μὰ τὸ θρόνον τοῦ θεοῦ καὶ τὸν οφθαλμὸν τῶν κήτων καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν, ἀλήθειαί σοι λέγω καὶ οὐ ψεύδομαι· καὶ ὅστις δυνηθῇ, γράψε τὰ μ□τά μου ὀνόματα, οὐκ . . . . . εἶπεν ὁ θεὸς, τοῦ μὴ ἀδικήσω αὐτὸν οὔτε οἶκον αὐτοῦ· οὐ τὸ μῆλον αὐτοῦ ἔχον ἐξουσίαν παραπέσῃ: –

Τὰ ὀνόματα καλοῦνται· γιλου, μορφου, <ταβυζου>, μορφειλατου, ρινου, σωλομωνην, αἰγυπτια, ἀναμαρδαλεα, λυδρισει, πεκηλαζου, ἀδελαρξου, παστερη, μελχησεδεκ, νεβικον, νεμετρικης, φλεγυμων, ἡλησω, ἀμελη, ἐρμοκονεα, ζερδερωδιος, ἐνδικαιος, παικουρεος, γοβφοκτηρ, δαδουχιμη, τὸ κε¦ φυγανυν, φυγοδωθς¦, ἄνοφης, ἀνοφεος, ἐβδοβαλεως, σοφωτάτη, ρεμερις, <δυπιμιτατη, κυριλλος>, διδακτικὸς, δομησακ, ταραχου, ταριχ, φιλαρχος, καυκαλας, ἀνας· ὅταν δὲ κοιμᾶσαι, λέγε· ἅγιε᾽Ιωήλ, βοήθει μοι καὶ θὲς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πρὸς κεφαλὴν σου.

᾽Αφορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. ᾽Ορκίζω σε εἰς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, ὃν τὰ δαιμόνια φρίττουσιν, ὄρη σείονται, ποταμοὶ ξηραίνονται, ὅτι κύριος δυνατὸς ἐν πᾶσιν, ὅτι ὠμόσατε, ὅπου ἐὰν ἐπικληθῇ ἀδοναὶ ἐλοιϺ σαβαὼθ δυνάμεις θεοῦ ἐκεῖ νὰ μὴ φανῆσαι, ὁρκίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου σαβαὼθ ὃ ὁ θεὸς ἔδειξεν ἐν ποταμῷ τοῦ χοβὰλ μὴ ὁρμὰς κόψες ψύξεις μήτε ζῆλος ὑποσείσῃς μήτε ταῦρο θανατώσῃς μήτε οἴκους καταλύσῃς, ὅπου τὸ φυλακτήριον τοῦτο κεῖται. Καὶ εἶθ᾽ οὕτως τὸ πνεῦμα λέγει· μὰ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχιστρατηγοῦ Μιχαήλ, ὅπου τὸ φυλακτήριον τοῦτο κεῖται, εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὐ μὴ εἰσέλθω οὔτε δαιμόνιον πεπτικὸν πέμψω, ἐκεῖ ποτε οὔτε φαντασίαν ποιήσω, ἐκεῖ ποτε καὶ ἄναχώρησιν ποιήσω ἀπὸ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα καὶ ἀπὸ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν: –

G29 PR2 (Pradel 1907: 280).

...δεσμεύομεν καὶ ἀναθηματίζομεν πᾶσαν ἀσθένειαν ῥίγου δευτεραίου, τριταίου, τεταρταίου καὶ κάθε οφθαλμοὺς αὐτῆς ἔχουσα πεπυρωμένους· καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ· πόθεν ἀπέρχεις καὶ ποῦ <π>ορεύει; ἀποκριθεῖσα τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶπεν τοῦ ἀρχαγγέλ<ου>· ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινος ὡς ὄφις, ὡς ἑρπετὸν <καὶ> τετράποδον, ἵνα ἐξαλείψω αὐτά, ἐγὼ ὑπάγω πιάσαι γυναικῶν καρδίαν καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνων, ἐγὼ ποιῶ ὀδύνας τοῦ οἴκου αὐτῶν, ἐγὼ τὰ νήπια ἀποδένω· ἰδέ, τὸ ὄνομα μου, παταξαραῖα καλοῦμαι, καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ὑπεραγία θεοτόκος τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐ<γὼ ἵνα> αὐτὴν πλανέσω καὶ οὐκ ἠδυνήθη καὶ ἀπεστράφηκα ἐγὼ πλανωμένη· καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος· Μυιῶν σατανομυῖα, ιβ' ὀνόματα εἶσ<αι> καὶ εἰπὲ με αὐτά. Ἀποκριθεῖσα ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος γυλοῦ· εἰς τὸ α' ὄνομά μου καλοῦμαι γυλου, <τὸ> β' ἀμορφου, τὸ γ' καρκαρικρυ, τὸ δ' βυζου, τὸ ε' ἀβυδαζου, τὸ ς' μαρμαλέτα, τὸ ζ' σεληνου, τὸ η' ἀβηζατω, τὸ θ' καρκανιτο, τὸ ι' κωρκανιτους, τὸ ια' αἱματοπίνουσα, τὸ ιβ' στρίγλα· ταῦτα εἰσιν τὰ ὀνόματά μου καὶ ὀμένω σε, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ αὐτὰ καὶ βαστάζῃ αὐτὰ ἀπάνω του, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ εἰς τὸν δοῦλον δεήσιμον καὶ τῆς συμβίου καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ μίλια λ', ὅτι δένουσί με ἄγγελοι ἀρχάγγελοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. + + +

G30 DE1 (Delatte 1927: 248-9).

Ὁρκίζω ὑμᾶς, πνεύματα ἀκάθαρτα, κατὰ τοῦ Γαβριὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου (ὅστις <ὡς> ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ βασκοσύνη, ἐπηρώτησεν αὐτὴν λέγων· πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ; – ἡ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἐγὼ ὑπάγω πηγὰς ὑδάτων ἀποκλεῖσαι, ἅλωνας ἐκκαῦσαι, πέτρας ἐκκυλῖσαι, κονιορτὸν ἀποτινάξαι, σάρκας μαρᾶναι, νεῦρα παραλῦσαι, ὀστέα συντρῖψαι, μυελοὺς ἐκκενῶσαι, νεότηταν ἐκκόψαι, ἀνδρόγυνα ἀποχωρίσαι, τέκνα ἀπὸ γονέων χωρίσαι, παιδίων χολὰς διαρρῆξαι, ὀφθαλμοὺς ἀδικῆσαι, κοίτας παρθένων μιᾶναι, κάλλη μαρᾶναι καὶ πάσας τὰς νόσους ἐπαγαγεῖν τοῖς ἀνθρώποις· – καὶ ἐξώρκισεν αὐτὴν Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος κατὰ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ

πυρίνου ποταμοῦ καὶ κατὰ τοῦ ἑπταστόμου φρέατος τῆς κολάσεως· φοβήθητι, βασκοσύνη, τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ παναγίου Πνεύματος) καὶ τῶ᾽ν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα. εἰ δὲ παρακούσῃς τοῦ ἐξορκισμοῦ τούτου, ἐξαποστελεῖ Κύριος Σαβαὼθ ἄγγελον ἀπότομον καὶ βασανίσοντά σε καὶ βαλοῦντά σε εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην. ὁρκίζω σε, Στραγκαλιὰ πολύμορφε, ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία, ἥτις ἔχει χεῖρας σκληρὰς καὶ σύρει τὰ νήπια καὶ πνίγει αὐτὰ καὶ τελευτῶσιν, ταῦτά εἰσιν τὰ ὀνόματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων οἵτινες καταργοῦν τὴν Γιλοῦ καὶ πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα, ἀρσενικόν τε καὶ θηλυκόν, ἑβραΐδα φωνὴν διαλεγόμενον· Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουὴλ καὶ Ῥαφαήλ. Γαζαήλ, Μανασαμουήλ, Ἀβεσαβέκ, Σαλελεήλ, Σαβαώθ, Ἀδωναέ, Ἐλωέ, Ἀραχαήλ, Μαρωήλ, Χιζά, Ἰνχαξήλ, Μισαήλ, Δυνηθῆς, Ἡσοζυγῶν, Ἡσοστελλῶν, Ἀρφαγγυήλ.

Γ31 JA (Janiewitsch 1910: 627).

Nota: el editor no indica espíritus ni acentos.

Ἀπορκίσμος του αγιου πατρος ημων Γριγοριου του θαυματουργου κατα της αυρα χαλεπου δαιμονος.

Ορκιζο σε πασαν αβυσσον και δαιμονιον αυρα αρσενικον αυρα θηλυκον αβρα απο του υδατος αβρα απο του αιματος αβρα απο μνηματος α απο κρουσματος . . . α ψυξεως α απο κτηνος . . . ορκιζο κοπτω χαλεπω δρεπανη . . . και ειπεν (αρχαγγελος) αυτη· ποθεν ερχη και υπαγης αυρα μελανη μιαινομενη τριχειλε κεφαλε; και ειπεν αυτω· εγω υπαγω ανθρωπου οστεα φαγειν και τεκνα αυτων αφανιζειν· και λεγει αυτη ο αρχαγγελος μιχαηλ· ουκ εχεις εξουσιαν οστεα ανθρωπον φαγειν και τους αρρενας αφανιζειν αλλ επιβρεξει επι σε κς ο Θς πυρ εξ ουρανου και διασκορπισει επι ποταμον και επι θαλασσαν εξελθε και αναξορησων απο μελους . . . αλλ υπαγε σε εις το ορος τα υψιστα και κρυβους (κρηφους) δρακοντος φαγε τα οστεα αυτου και πιε το αιμα αυτου . . .

G32 RO (Rouse 1899: 162).

[Nota: el autor describe muy sumariamente el contenido de un manuscrito que, por lo demás, no edita]

A demon, interviewed by the Archangel Michael, gives at command a list of his names: these are στρίγλα, γιλοῦ, μορφοῦ, βαριχοῦ, ἀναβαρδοῦ, βρεφοπνηκτοῦ, παραφοῦ, ψευδομένη, μανταταρένα, μαβλιστοῦ.

G33 HE1 (Ἡμελλος 1964: 41-3).

Εὐχὴ καὶ ἐξορκισμὸς εἰς τὴν μιαρὰν καὶ ἀκάθαρτον Γιαλλοῦν.

Ὡς ἐξήρχετο ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἀπήντησεν αὐτῷ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλοῦ· ὁ δὲ ἀρχάγγελος ἰδὼν αὐτὴν, ἀφεὶς τὴν ὁδὸν ἣν ἔμελλε πορεύεσθαι (ἐξ)έστη τοῦ ὁρᾶν αὐτήν. Ὑπῆρχεν ὅλη ἠγριωμένη ὡς ἄγριον καὶ πονηρὸν θηρίον, ὄφεις δὲ ὑπῆρχον γύρωθεν τοῦ σώματος αὐτῆς καὶ ἐπὶ τὸν λαιμὸν αὐτῆς ἔχιδνα, φοβερὰ ἡ κεφαλὴ αὐτῆς, κόπρος καὶ δυσωδία ἔρρεον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς. Ὅλη ὑπῆρχε πῦρ, οἱ μυκτῆρες αὐτῆς πίσσαν ἐξέχεαν, τὸ στόμα αὐτῆς ὥσπερ τάφος ἀνεωγμένος, ἡ γλῶσσα αὐτῆς ἐξεχεῖτο ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς σπιθαμὴν μίαν, ἡ ἰδία φαρμάκι ὑπῆρχε γεμάτη, οἱ ὀδόντες αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ λέοντος, αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ὑπῆρχον ἕως τὴν πτέρναν, οἱ ὄνυχες τῶν χεῖρων καὶ τῶν ποδῶν αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ ὀργυιὰν μίαν, καὶ ἐν τῇ μέσῃ αὐτῆς οἱ μαστοὶ ἐκρέμαντο. Ὅλη ὑπῆρχεν ὡς φαντασία διαβολική, ὅλη φόβος καὶ τρόμος δαιμονικός. –Ταῦτα ἰδὼν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος λαβὼν αὐτὴν ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων ἐβασάνιζεν αὐτὴν ἀνηλεῶς καὶ ἀπόνως, ὥστε ποντίσαι αὐτὴν ἐν τῷ βάθει τοῦ Ταρτάρον, ὅπου ἡ καθέδρα αὐτῆς ἐστι. –Τότε ἰδοῦσα ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος τὴν βάσανον, λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ τοῦ ἀφεθῆναι αὐτὴν, καὶ μὰ τὸν τρίφωτον Θεὸν οὐ μὴ ἀδικήσω ποτὲ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα). Λέγει αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος: Παμμίαρον καὶ ἀκάθαρτον καὶ ἐβδελυγμένον γύναιον «ποῦ πορεύῃ καὶ ποῦ ἀπέρχῃ;» Λέγει αὐτὴ πρὸς τὸν ἀρχάγγελον· ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὸν κόσμον καὶ φαίνομαι ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς νυκτερίδα, ὡς ποντικός, ὡς μυῖα πετωμένη, ἐγὼ ποιῶ τὸν Βραχνᾶν, ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψύχω καὶ μαραίνω καὶ τὸ γάλα των ξηραίνω, ἐγὼ ἔχω χεῖρα σιδηρᾶν καὶ σύρω τὰ νήπια ἐκ τῆς κοίτης, καὶ πνίγω αὐτοὺς καὶ τελευτῶσιν, ἐγὼ καθαίρω ἐπίσκοπον

τοῦ θρόνου αὐτοῦ, ἐγὼ σκορπίζω τὸν σῖτον ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ, ἐγὼ ποιῶ χώρισιν ἀνδρογύνων καὶ ταῦρον ἀπὸ ἀγέλην ἐξεκερατίζω, καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐργασίαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον. –Ταῦτα ἀκούσας Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος ἐβούλετο ῥῖψαι αὐτὴν εἰς τὸ χάος τῆς γῆς. Ἡ δὲ ἰδοῦσα λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ: «ἄφες με, ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, καὶ μὰ τὴν δύναμίν σου καὶ τὴν χάριν τῶν ἁγίων μαρτύρων Σισινίου καὶ Ἰσιδώρου καὶ τῆς ἁγίας Μαρίνας οὐ μήποτε ἐπανακάψω εἰς τὸν κόσμον, οὐδὲ ἀδικήσω τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) καὶ ἐὰ·ν ἀφήσῃς με, ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ, εἴπω σοι πάντα τὰ ὀνόματά μου». –Λέγει πρὸς αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος· Λέγε ταῦτα, ἐβδελυγμένον καὶ ἀκάθαρτον γύναιον καὶ εὐθὺς λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ· τὸ αʾ, ὄνομα καλοῦμαι Γυλοῦ· τὸ βʾ, Ἀμορφοῦ· τὸ γʾ, Ἀκεντροφοῦ· τὸ δʾ, Παιδοπνιγοῦ· τὸ εʾ, Χαρχαρίστρα· τὸ στʾ, Μανταζαρέα· τὸ ζʾ, Ἀβυζοῦ· τὸ ηʾ, Ὀρχήστρα· τὸ θʾ, Ἀναφαρδαλέα· τὸ ιʾ, Παραφουκραστοῦ· τὸ ιαʾ, Μεθύστρα· τὸ ιβʾ, Μιαρὰ καὶ τὸ ἥμισυ Πετωμένη. Ταῦτα εἶσι τὰ ὀνόματά μου, ἅ εἶπον σοι, καὶ ὅστις γράψῃ αὐτὰ εἰς φυλακτήριον, οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν. Λοιπόν, ἀρχάγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, ἀπόλυσόν με καὶ θέλω διάγειν εἰς ὄρη ἀδιάβατα, μὰ τὸν ὅρκον ὅν ὤμοσά σοι. Τότε ἰδὼν αὐτὴν καὶ ἀκούσας ταῦτα, διὰ τοῦς φρικτοὺς ὅρκους αὐτῆς ἀπέλυσεν αὐτὴν χωρὶς βάσανον· ἀλλʾ ὤμοσεν αὐτῷ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ ποτὲ εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) καὶ εἰς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, τὰ ἔσωθεν καὶ τὰ ἔξωθεν, καὶ οὐ μὴ βλάψῃ αὐτὸν ἀσθένεια, οὔτε ῥῖγος, οὔτε ἄλλη ἀσθένεια καὶ οὐ μὴ βλάψω οὐδένα ἐκ τῶν ἑτέρων ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ ἀδελφάς, οὔτε ἄρσεν, οὔτε θῆλυ, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπʾ αὐτοῦ διὰ τοῦ σημείου τοῦ Τιμίου Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ. –ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

G34 HE2 (Ἡμελλος 1964: 41-3, en notas)

Εὐχὴ καὶ ἐξορκισμὸς εἰς τὴν μιαρὰν καὶ ἀκάθαρτον Γιαλλοῦν.

Ὡς κατήρχετο ὁ ἀρχιστρατήγος Μιχαὴλ ἐκ τῶν οὐρανῶν μετὰ πλήθους στρατιᾶς ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ἀπήντησεν αὐτῷ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλοῦ· ὁ δὲ ἀρχάγγελος ἰδὼν αὐτὴν, ἀφεὶς τὴν ὁδὸν ἣν ἔμελλε πορεύεσθαι (ἐξ)έστη τοῦ ὁρᾶν αὐτήν. Ὑπῆρχεν ὅλη ἠγριωμένη (ἠκολούθουν δὲ αὐτῇ ἀναρίθμητοι δαίμονες ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης) ὡς ἄγριον καὶ πονηρὸν θηρίον, ὄφεις δὲ ὑπῆρχον γύρωθεν τοῦ σώματος αὐτῆς καὶ ἐπὶ τὸν λαιμὸν αὐτῆς ἔχιδνα, φοβερὰ

ἡ κεφαλὴ αὐτῆς, κόπρος καὶ δυσωδία ἔρρεον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς. Ὅλη ὑπῆρχε πῦρ, οἱ μυκτῆρες αὐτῆς πίσσαν ἐξέχεαν καὶ καπνὸς ἀνέθρωσκεν ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς, τὸ στόμα αὐτῆς ὥσπερ τάφος ἀνεωγμένος, ἡ γλῶσσα αὐτῆς ἐχεξεῖτο ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς σπιθαμὴν μίαν, ἡ ἰδία γαρμάκι ὑπῆρχε γεμάτη, οἱ ὀδόντες αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ λέοντος, αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ὑπῆρχον ἕως τὴν πτέρναν, οἱ ὄνυχες τῶν χεῖρων καὶ τῶν ποδῶν αὐτῆς μεγάλοι ὥσπερ ὀργυιὰν μίαν ὡς δρέπανα, καὶ ἐν τῇ μέσῃ αὐτῆς οἱ μαστοὶ ἐκρέμαντο. Ὅλη ὑπῆρχεν ἐν φαντασίᾳ διαβολική, ὅλη φόβος καὶ τρόμος δαιμονικός. –Ταῦτα ἰδὼν Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος λαβὼν αὐτὴν ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμον ἐβασάνιζεν αὐτὴν ἀνηλεῶς καὶ ἀπόνος, ὥστε ποντίσαι αὐτὴν ἐν τῷ βάθει τοῦ Ταρτάρου, ὅπου ἡ καθέδρα αὐτῆς ἐστι. –Τότε ἰδοῦσα ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γιαλλοῦ, ἡ μήτηρ τῶν παθήματων, τὴν βάσανον, λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ τοῦ ἀφῆσαι αὐτὴν, καὶ μὰ τὸν τρίφωτον Θεὸν οὐ μὴ ἀδικήσω ποτὲ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα). Λέγει αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος: Παμμίαρον καὶ ἀκάθαρτον καὶ ἐβδελυγμένον γύναιον «ποῦ πορεύῃ καὶ ποῦ ἀπέρχῃ;» καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ Γιαλλοῦ λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελον εἶμαι ἡ ᾽Αβυζοῦ ἐκ τῶν 72 ½ παθήματων τῶν ἀνθρώπων. Λέγει αὐτὴ πρὸς τὸν ἀρχάγγελον· ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὸν κόσμον καὶ εἰσέρχομαι εἰς τοὺς οἴκους τῶν ἀνθρώπων καὶ φαίνομαι ὡς ἑρπετόν, ὡς τετράποδον, ὡς δράκων, ὡς νυκτερίδα, ὡς ποντικός, ὡς μυῖα πετωμένη καὶ πολυειδῶς μεταμορφουμένη, ἐγὼ ποιῶ τὸν Βαρυχνᾶν, ἐγὼ νεωτέρας γυναῖκας ψήνω καὶ μαραίνω καὶ τὸ γάλα των ξηραίνω καὶ παρθένους ἀμιάτους φθείρω, ἐγὼ ἔχω χεῖρας σιδηρᾶν καὶ σύρω τὰ νήπια ἐκ τῆς κοίτης, καὶ πνίγω αὐτοὺς καὶ τελευτῶσιν, ἐγὼ καθαίρω ἐπίσκοπον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, ἐγὼ σκορπίζω τὸν καρπὸν ἐκ τοῦ ἅλωνος καὶ κονιορτὸν αὐτὸν ποιῶ, ἐγὼ ποιῶ χώρισιν ἀνδρογύνων, μαραίνω καὶ θωλώνω τοὺς οφθαλμοὺς καὶ ταῦρον ἀπὸ ἀγέλην ἀφανίζω, ἐγὼ σκορπίζω τὰς οἰκίας ὡς φύλλα εἰς τὰ ὄρη, ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν εἰς τὸ καταποντίσαι τὰ πλοῖα καὶ πᾶσαν ἄλλην κακὴν ἐνέργειαν ποιῶ εἰς τὸν κόσμον. –Ταῦτα ἀκούσας Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος ἐβούλετο ῥῖψαι αὐτὴν εἰς τὸ χάος τῆς γῆς. ῾Η δὲ ἰδοῦσα λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ: «ἄφες με, ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, καὶ μὰ τὴν δύναμίν σου καὶ τὴν χάριν τῶν ἁγίων μαρτύρων Εὐνησίου καὶ Σινηδώρου (Νισηδόρου) καὶ Κυπριανοῦ καὶ τῆς ἁγίας Μαρίνας καὶ τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου οὐ μήποτε ἐπανακάψω εἰς τὸν κόσμον, οὐδὲ ἀδικήσω

τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) καὶ ἐὰ·ν ἀφήσῃς με, ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ, εἴπω σοι τὰ δώδεκα ἥμισυ (τὰ εἴκοσι καὶ ἥμισυ) ὀνόματά μου». –Λέγει πρὸς αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος· Λέγε ταῦτα, ἐβδελυγμένον καὶ ἀκάθαρτον γύναιον μὴ σε κακὴν κακῶς βασανίσω καὶ εὐθὺς λέγει τῷ ἀρχαγγέλῳ· τὸ α᾽, ὄνομα καλοῦμαι Γιαλλοῦ· τὸ β᾽, ᾽Αμορφοῦ· τὸ γ᾽, ᾽Ανετροφοῦ, ᾽Ακετροφοῦ, ᾽Αβυζοῦ· τὸ δ᾽, Καρχοῦ· τὸ ε᾽, Χαρχαρίστρα· τὸ στ᾽, Παταξαρέα, Παντεξηρία· τὸ ζ᾽, ᾽Αιγυπτιανὴ· τὸ η᾽, ᾽Ορχήστρα· τὸ θ᾽, Βρεφοπνίκτρα [᾽Αναπαρδαλέα]· τὸ ι᾽, Παραφουκραστοῦ· τὸ ια᾽,᾽Αδικία· τὸ ιβ᾽, Μιαρὰ, τὸ ιγ᾽, Δαρδαλοῦσα· τὸ ιδ᾽, Μορφοῦσα· τὸ ιε᾽, Δυσλαδοῦσα· τὸ ις᾽, Σωματοῦσα· τὸ ιζ᾽, Σαββατοῦσα· τὸ ιη᾽, Ροφοῦσα· τὸ ιθ᾽, □, τὸ κ᾽, Βηματοῦσα καὶ τὸ ἥμισυ Πετωμένη. Ταῦτα εἶσι τὰ ὀνόματά μου, ἅ εἶπον σοι, καὶ ὅστις γράψῃ αὐτὰ εἰς φυλακτήριον, οὐ μὴ ἀδικήσω αὐτόν ποτέ. Λοιπόν, ἀρχάγγελε τοῦ Θεοῦ Μιχαήλ, ἀπόλυσόν με καὶ θέλω διαβῶ εἰς ὄρη ἀδιάβατα, μὰ τοὺς ὅρκους οὕς ὤμοσά σοι. Τότε ἰδὼν αὐτὴν καὶ ἀκούσας ταῦτα, διὰ τοῦς φρικτοὺς ὅρκους αὐτῆς ἀπέλυσεν αὐτὴν χωρὶς βάσανον· ἀλλ᾽ ὤμοσεν αὐτῷ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ ποτὲ εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) καὶ εἰς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, τὰ ἔσωθεν καὶ τὰ ἔξωθεν, καὶ οὐ μὴ βλάψῃ αὐτὸν ποτὲ ἀσθένεια, οὔτε ῥῖγος, οὔτε ἄλλη ἀσθένεια καὶ οὐ μὴ βλάψω οὐδένα ἐκ τῶν ἑτέρων ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ ἀδελφάς, οὔτε ἄρσεν, οὔτε θῆλυ, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπ᾽ αὐτοῦ μίλια μ᾽ διὰ τοῦ σημείου τοῦ Τιμίου Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ. –ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ᾽Αμήν.

G35 HE3 (῾Ημελλος 1964: 43).

᾽Εξορκισμὸς β᾽ ἐκ τοῦ αὐτοῦ Διαβασταρίου τῆς Μονῆς

῾Ως ἐπεριπάτει ἡ Διαβολοτριβολοῦσα, τὸ σατανικὸν θηρίον, ὑπήντησεν αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ λέγει αὐτῇ, «Ποῦ ὑπάγεις, Διαβολοτριοδοῦσα, τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον;» Λέγει αὐτῷ· ὑπάγω νὰ εὕρω νήπιον εἰς τῆς μητρός του τὸν κόλπον, τζινιὰν νὰ τοῦ δώσω, καὶ τὸ στόμα του ἀφρὸν νὰ γεμίσω, καὶ τὰ ὀμμάτιά του ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω νὰ γυρίσω, καὶ τὰ χέρια του κατσούνια νὰ κάμω. –Λέγει αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος· ὁρκίζω σε κατὰ τῆς κορυφῆς τοῦ δεδοξασμένον φοβεροῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἐξ οὗ ἐκπορεύονται Δυνάμεις, ᾽Αρχαί, ᾽Εξουσίαι, Θρόνοι, Κυριότητες καὶ πάντα τὰ ἅγια τάγματα τροχοὶ πύρινοι καὶ ὑπεράνω

τῶν τροχῶν τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, κράζοντα καὶ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος κτλ.

G36 DM [A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgitseskich Rukopisej*, vol. II, Euchologia, Kiev: 1901 (=Hildesheim, 1965), pp. 118-9]

Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπικαλοῦμαι Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν φοβερὸν καὶ ἀσάλευτον, καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Δεσπότου Θεοῦ ὁρκίζω σε πᾶν ἀβιζοῦν καὶ δαιμόνιον, ἄβρα αρσενικόν, ἄβρα θηλυκόν, ἄβρα ἀπὸ ὕδατος, ἄβρα ἀπὸ αἵματος, ἄβρα ἀπὸ κρούσματος, ἄβρα ἀπὸ οἰκίας, ἄβρα ἀπὸ ἁρμονίας, ἄβρα ἀπὸ ἔψεος, ἄβρα καρκῖνος, ἄβρα ἐπιορκίας, ἄβρα ὅρκου, ἄβρα ἀκοίμητος, πᾶσαν τὴν ἄβραν ὁρκίζω, κατακόπτῳ χαλεπῃ δρεπάνῃ τὴν σὴν κεφαλήν, καὶ σὺ μηδὲ οὐρὰν σαλεύεις, καὶ σὺ μηδὲ ὄνυχας ἁπλώσεις· ἐπικαλοῦμαι τοὺς τριακοσίους ἀγγέλους, τοὺς ῥίψαντας βροντὰς καὶ ἀστραπὰς εἰς τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, ὅθεν ἐγένοντο, ἢ ἀπὸ διοδείας, ἀπὸ τριοδείας καὶ ἀπὸ ὠοῦ (sic) καὶ ἀπὸ ὄρους· ἄκουε, κακὲ πόνε, ἀπόστα καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα. Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος πᾶσαν τὴν ἄβραν ὁρκίζω εἰς τὰ ἄχραντα καὶ φοβερὰ τετραευαγγέλια, ἄβρα τυφλόν, ἄβρα κωφόν, ἄβρα ἀδύνατον, ἄβρα ἀνήκουον, ἄβρα ἀπὸ ἀγάλματος, ἄβρα δαιμόνιον μεσημβρινόν, ἄβρα ψύχος πυρετοῦ, ἄβρα προσυφίου(;) βάμματος, ἄβρα κεφαλῆς, ἄβρα θηρίου, ἄβρα ἀσπίδος, ἄβρα βασιλίσκωνος, ἄβρα βακχέως, ἄβρα αἵματος, ἄβρα πυρὸς κοχλάζοντος, ἄβρα χλωρός, ἄβρα βόθρεξ (sic), ἄβρα ἐξ ἀμπέλων, ἄβρα ἀπὸ λίθου μαύρου, ἄβρα ἀπὸ γῆς πυρῆς, ἄβρα ἀπὸ μαρμάρων. Ἐχήρχετο αὕτη ἡ ἄβρα ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἀπήντησεν αὐτῇ ὁ πρωτοαρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ εἶπεν αὐτῇ· πόθεν ἔρχεις καὶ ποῦ ὑπάγεις, ἄβρα μελάνη μεμελανωμένη, τριχειλετρικέφαλε. Ἐγὼ ὑπάγω ἀνθρώπου ὀστέα φαγεῖν καὶ τὸ κρέας ἀφανῖσαι. Λέγει αὐτῇ ὁ πρωτοἀρχάγγελος Μιχαὴλ· Οὐχ ἔχεις, ἄβρα, ἐξουσίαν ἀνθρώπου ὀστέα φάγειν καὶ τὸ κρέας ἀφανῖσαι, ἀλλ᾽ ἐπιβρέξει ἐπὶ σὲ Κύριος ὁ Θεὸς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπίσει σε ἐπὶ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Ἔξελθε καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τὸ μέλος καὶ τὰ ὀστᾶ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα, εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἄβρα ἀπαντήσεως, ἄβρα ἀπὸ συναντήματος, ἄβρα ὄψεως, ἄβρα πηγαδίου, ἄβρα ῥύακος, ἄβρα

ποταμοῦ, ἄβρα πελαγίων, ἄβρα πελασέου (sic), ἄβρα δαιμονίου μεσημβρινοῦ, ἄβρα ὁδείας, ἄβρα ἑπταοδείας, ἄβρα ὀκταοδείας, ἄβρα κρούσματος, ἄβρα κάρας, ἄβρα κατάρας, ἄβρα ἐπιπεμπτικόν, ἄβρα θησαυροῦ, ἄβρα τῆς γῆς, ἄβρα τοῦ οὐρανοῦ, ἄβρα τοῦ ἡλιοῦ, ἄβρα τῆς σελήνης, ἄβρα ἐξ ἀνθρώπων, ἄβρα ἐξ ἀμπέλων, ἄβρα ἐξ ἀστέρων, ἄβρα ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, ἄβρα ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἥμισυ γενεῶν, ἐξορκίζω ὑμᾶς τοῦ ἐξελθεῖν καὶ ἀναχωρῆσαι ἀπὸ τὰ ὀστέα καὶ ἀπὸ τῆς σαρκὸς τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα, ἀλλ᾽ ὕπαγε εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλόν, ἔστηκε βοῦς δράκων, φάγε τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ καὶ πίε τὸ αἷμα αὐτοῦ, καὶ μὴ ὑποστρέψῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα, ὅτι εἰσῆλθεν εἰς τὸ θεραπευτήριον τοῦ Θεοῦ καὶ ἰάθη ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῇ πρεσβείᾳ τῆς Θεοτόκου, τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ἀχράντου σταυροῦ, τῶν ἁγίων ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, τοῦ ἁγίου Παντελεήμονος, Κυπριανοῦ, ᾽Αντιόχου, Φλόρου καὶ Λαύρου τῶν ἁγίων μαρτύρων ᾽Ακινδύνου, Πηγασίου, ᾽Ελπιδιφόρου καὶ ᾽Ανεμποδίστου, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. ῞Οτι σὺ ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν...

G37 SP1 (Σπυριδάκης 1941-2: 61-2).

Διὰ τσοὶ Γελλοῦδες

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. ᾽Αμήν. Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι. Τοῦτον τὸν τίτλον δαίμονες φρίττουσι. Χριστὸς Χριστιανῶν χάρις χαρίζει. Θεὸς Θεοῦ θεῖον θέαμα· εὗρες εὕρημα ῾Ελένη ἐν τῷ σταυρῷ· τόπος κρανίου παράδεισος γέγονεν. Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ. ῞Αγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον καὶ βοήθησον τὸν δοῦλον σου δεῖνα, ὁ δεῖνα καὶ τὸ τέκνο<ν> τὸ δεῖνα αὐτῶν. Βίβλος γενέσεως ᾽Ιησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ ᾽Αβραὰμ. ᾽Αβραὰμ ἐγέννησε τὸν ᾽Ισαάκ, ᾽Ισαὰκ δὲ ἐγέννησε τὸν ᾽Ιακώβ, ᾽Ιακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν ᾽Ιούδα καὶ τοὺς ἀδερφοὺς αὐτοῦ. ᾽Εκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν ἁγίου Εὐαγγελίου. ᾽Αρχὴ τοῦ Εὐαγγελίου ᾽Ιησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις. ᾽Εκ τοῦ κατὰ Μᾶρκον ἁγίου Εὐαγγελίου. ᾽Επειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ϗ ἡμῖν πραγμάτων. ᾽Εκ τοῦ κατὰ ᾽Ιωάννην

ἁγίου Εὐαγγελίου. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν. Χριστὸς μεθ᾽ ἡμῶν στήτω.

Ὡς ἐξ᾽ηρχετον ὁ Ἀρχάγγελος τοῦ Θεοῦ Μιχαὴλ ἀπὸ τοὺς οὐρανούς, τοῦ ὑπήντησεν ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γελλοῦ καὶ εἶχε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς κάτωθεν ἕως τοὺς πόδας αὐτῆς καὶ τὰ ὀνύχι<α> αὐτῆς σιδηρᾶ καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῆς πιθαμὲς δέκα καὶ οἱ ὀφ<θ>αλμοὶ αὐτῆς πίδηλοι ὡς φλόγα καμίνου καὶ ἡ φλόγα αὐτῆς ἤρχεντον ἔξωθε<ν> τοῦ στόματος αὐτῆς. Λέγει τῆς ὁ Ἀρχάγγελος. Ὦ μιαρὸν καὶ ἄσεμνον γύναιον, πόθεν ἔρχεσαι καὶ πόθεν ὑπάγεις. Λέγει πρὸς τὸν Ἀρχάγγελον. Ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὸν κόσμον ὡς δράκαινα καὶ ὡς μιαροτέκτονη, ἵνα δένδρη ͤ ξεριζώσω καὶ τετράποδα ἀφανίζω, πηγὰς καὶ λίμνας ξηράνω καὶ παρθένους μηχανήσω καὶ τὰς ἐγγαστρωμένας γυναῖκας ἀποβληθὲν καὶ τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω. Καὶ ὡς ἔτεκεν ἡ Κυρία Θεοτόκος τὸ<ν> λόγον τῆς ἀληθείας εἰσῆλθον πόνοι σὲ αὐτὴν καὶ ἐγὼ ἔστρεψα πλανερή. Λέγει της ὁ Ἀρχάγγελος τοῦ Θεοῦ. Ἀνήγγειλον μοι τὰ γὰρ δώδεκα ἥμισύν σου ὀνόματα, ἵνα μὴ σὲ βασανίσω. ἀποκριθεῖσ<α> λέγει. Τὸ γὰρ α | ὄνομα καλεῖται μιαρά, τὸ β | καλεῖται Γελλοῦ, τὸ γ | καλεῖται ἀβυζοῦ, τὸ Δ | καλεῖται παταξαρέα, τὸ Ε| καλεῖται μορφωτοῦ, τὸ ζ | καλεῖται στρίγλα, τὸ η | καλεῖται μαρετοῦ, τὸ θ | καλεῖται ἀναθαρθόψεον, τὸ ι | καλεῖται λυποῦσαν, τὸ κ | καλεῖται ἀτεκνοῦσα, τὸ λ | καλεῖται βρεφοπνίκτρα, τὸ γὰρ ἥμισυ μου ὄνομα καλεῖται ματοπίνουσα. Ἀνήγγειλα σου, Ἀρχάγγελε τοῦ Θεοῦ, καὶ μὴ μὲ βασανίσῃς καὶ μὰ τοὺς τρεῖς ὅλους τοὺς ͤ οὐρανοὺς καὶ μὰ τὰ ἅγια γράμματα ἃ εἶν᾽ σου γεγραμμένα ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ ἡλίου καὶ οὐδεὶς ἀναγινώσκει αὐτά. Κύριος ὁ Θεός, καὶ μὰ τοὺς τρεῖ<ς> σου Ἀρχαγγέλους, κρατοῦντας τὸν θρόνον τοῦ Θεοῦ τὸν ἀσάλευτον καὶ ὅπου κεῖται καὶ ἀναγινώσκεται τὸ φυλακτάριον τοῦτο, νὰ μὴν προσψαύσω εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ φεύξομαι ἀπὸ τὸν οἶκον ἐκεῖνον ἕως μίλια σαράντα πέντε καὶ τὸ τέκνον αὐτῶν ὁ δεῖνα. Ἐξορκίζω σε τὸ πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἀοράτου θεοῦ Σαβαώθ, ἐξορκίζω σε εἰς τὰ ἐννέα τάγματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ἐξορκίζω σε καὶ ἐπιτάσσω σε εἰς τὴν αἰώνιον κόλασι<ν>, ἣν μέλλεται κληρονομῆσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐξορκίζω σε ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ

ἀσβέστου σὺ<ν> παντὶ σου τὴν φάλαγγα καὶ τὲς πανουργίες σου, νὰ απέχῃς ἀπὸ τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα καὶ τέκνων αὐτῶν ὁ δεῖνα.

G38 HE5 (Ημέλλος 1964: 45-7)

Χειρ. Θολ. Εὐχὴ εἰς τὴν μιαρὰν Αἰγιαλοῦν.

Πρῶτον ποίησον ἁγιασμὸν καὶ μετὰ τὸ Εὐαγγέλιον τῆς 1ης Φεβρουαρίου.

Ἀκολουθεῖ τὸ Εὐαγγέλιον (Λουκ. 10, 19 - 21).

Ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν… ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

Τὰ εἰρηνικά.

Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁρκίζω ος δαιμόνιον ἀκάθαρτον εἰς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ νὰ λείψῃς ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) ἀπὸ τὰ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν. Καὶ μὴ βλάψῃ ἀσθένεια οὔτε λοιμικὴ οὔτε ρῖγος οὔτε ἄλλη ἀσθένεια καὶ βλαψῃς καὶ ἑτέρους ἀδελφούς ἀλλὰ φεῦγε ἀπ᾽ αὐτοῦ διὰ τὸ σημεῖον τοῦ Σταυροῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁρκίζω σε πνεῦμα πονηρὸν τὸν Ἀρχάγγελον Μιχαήλ. Ὁρκίζω σε εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ Δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁρκίζω σε Πνεῦμα ἄλαλον εἰς τὸν θρόνον τοῦ Δεσπότου, ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Ἀμήν.

Τοῦ Κυρίον δεηθῶμεν.

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν. Ὡς ἐξήρχετο ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν

οὐρανῶν ὑπήντησεν αὐτὸν ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάρθατος Αἰγιαλοῦ. Ὁ δὲ ἀρχάγγελος ἰδὼν αὐτήν, κλπ.

Ἡ συνέχεια τοῦ κειμένου παραλείπεται ὡς οὖσα ἡ αὐτὴ πρὸς τὴν τοῦ Α᾽ ἐξορκισμοῦ (σ. 41 - 43). Μετὰ τὸ κείμενον τοῦ ἐξορκισμοῦ Α᾽ ἀκολουθοῦν ἐν τῷ Θολ. τὰ ἑξῆς.

Κε πάντων τῶν Ἁγίων καὶ τῆς Θεοτόκου τὴν σὴν εἰρήνην δὸς ἡμῖν καὶ ἐλεησον ἡμᾶς ὡς μόνος οἰκτίρμων.

Ὁρκίζω ὑμᾶς τὰ μιαρὰ ἐναέρια ἐννεακόσια ἐνενήκοντα πνεύματα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως Σολομῶντος τὰ ὁρκώσαντα, ὁποίαν ὥραν ἀκούσητε τὸ ὄνομα τοῦ Κου Σαβαώθ, νὰ φεύγετε, ὁ δὲ βασιλεὺς Σολομὼν λαβὼν σοφίαν παρὰ Θεοῦ ἔκλεισεν τὰ μιαρὰ πνεύματα εἰς χαρκὰ ὑδρίας.

Ὁρκίζω ὑμὰς κατὰ τὴν στρεφομένη ρομφαίαν νὰ ἀναχωρήσετε ἀπὸ τὸν (δ.τ.Θ.δ.) ἀπὸ κεφαλῆς, ἀπὸ ἐγκεφάλου, ἀπὸ κρανίου, ἀπὸ μετώπου, ἀπὸ αἵματος, ἀπὸ μελιγκῶν, ἀπὸ ὀδόντων, ἀπὸ στομάχου, ἀπὸ καρδίας, ἀπὸ ὀφθαλμῶν, ἢ μητρομανίας ὀμφαλῶν ἢ νεφρῶν ἢ ἀπὸ φλέγμονος σαρκός, γονάτων, ἀπὸ τριχῶν ποδῶν καὶ πάντων τῶν μελῶν ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεός. Ὁρκίζω σε εἰς τὸν Μιχαὴλ ᾽Αρχάγγελον καὶ εἰς τοὺς λειτουργοῦντας ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, κράζοντας καὶ λέγοντας. ῎Αγιος, ῎Αγιος, ῎Αγιος Κύριος Σαβαώθ. Ὁρκίζω σε εἰς τὸν ᾽Αρχάγγελον Γαβριὴλ τὸν ψάλλοντα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὸ ᾽Αλληλούϊα. Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Παντοκράτορος Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ ἑπτασώματος φρέατος, ἵνα ἐξέλθητε ἀπὸ τὸν (δ.τ.Θ.δ.) εἰ δὲ καὶ παρακούσητε τοὺς λόγους τούτους, ἔστι Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ ἀποστεῖλαι ῎Αγγελον ἀπότομον, ἵνα βασανίσῃ ὑμᾶς εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην.

Ὁρκίζω σε φραγκαλιά, πολύμορφε ἡ ἀπερχομένη εἰς τὰ βρέφη. Ὁρκίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τῶν τεσσάρων ἀρχαγγέλων Μιχαήλ, Γαβριέλ, Οὐραήλ καὶ Ραφαήλ. Ὁρκίζω σε τὴν Γιαλλοῦν καὶ πᾶν ἄλλο ἀκάθαρτον πνεῦμα, ἀρσενικὸν ἢ θηλυκὸν εἰς τὸν Θεὸν τὸν ᾽Αβραάμ, ᾽Ισαὰκ καὶ ᾽Ιακώβ, ὃν τρέμουσι ᾽Αγγελοι καὶ φρίττουσιν οὐρανοί, δειλιῶσιν ὄρη καὶ βουνοί, ἀπόστητε ἀπὸ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τάδε. Δι᾽ εὐχῶν καὶ δεήσεων τῶν ἐν Ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Νικολάου τοῦ ἐν

Μύροις, Σπυρίδωνος τοῦ Θαυματουργοῦ, ᾽Ελευθερίου ἐπισκόπου, τῶν ἐν ᾽Αγίοις πατέρων ἡμῶν καὶ οἰκουμενικῶν μεγάλων διδασκάλων καὶ ῾Ιεραρχῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ ᾽Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Πατριαρχῶν ᾽Αλεξανδρείας, ᾽Ιγναντίου τοῦ Θεοφόρου, ᾽Ιωάννου τοῦ ᾽Ελεήμονος, Σιλβέστρου πάπα Ρώμης, Γρηγορίου τῆς μεγάλης ᾽Αρμενίας, Γρηγορίου ᾽Ακραγαντίνου, Βλασίου, Κυπριανοῦ, Διονισίου, ῾Ιεροθέου, Μεθοδίου, Φωτίου, Παταπίου καὶ πάντων τῶν ἁγίων ῾Ιεραρχῶν, ὧν ταῖς αὐτῶν δεήσεις καὶ ἱκεσίαις τῆς ᾽Αγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ᾽Αγίων. ᾽Αμήν.

Πρεσβείαις Κύριε τῶν ῾Αγίων γυναικῶν καὶ παρθένων μαρτύρων καὶ ὁσίων Θέκλας τῆς πρωτομάρτυρας, Αἰκατερίνης πανευφήμου καὶ παρθενομάρτυρος Παρασκευῆς, τῆς ῾Αγίας Κυριακῆς. Εὐπραξίας. Πελαγίας, Ματρώνης, Εἰρήνης, Θεοδώρας καὶ Βαρβάρας τῆς ᾽Ιαματικῆς, τῆς ῾Αγίας Σοφίας καὶ τῶν τριῶν θυγατέρων αὐτῆς πίστεως, ἐλπίδος καὶ ἀγάπης, Μηνοδώρας καὶ Νυμφοδώρας, Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς, Φωτεινῆς τῆς Σαμαρείτιδος, Πουργαριᾶς Φωτοδότιδος φωτὸς, Θεοφανοῦς, Εὐδοξίας τῆς Βασιλίσσης. Ταῖς αὐτῶν δεήσεις καὶ ἱκεσίαις ρῦσαι τὸν (Δ.τ.) ἀπὸ πάσης βλάβης τοῦ ἀντικειμένου, ἀπὸ δαιμονίου μεσημβρινοῦ ἀπὸ φαντασμάτων πονηρῶν, ἵνα δοξάζῃ καὶ ὑμνῇ τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ῾Αγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ᾽Αμήν.

B. Otras oraciones y conjuros medievales (no incluidos en Greenfield) (39-41)

G39 Sathas 1873: 577.

᾿Εξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάμαντος.

῾Ο ἅγιος Μάμας ὁ ἀρχιποιμὴν πρώτης ἀμνάδος ἔβοσκεν αἶγας καὶ πρόβατα χιλιάδες γ᾽, καὶ ἐπωλέμαν τύρους καὶ ἐρόγευσεν αὐτὰ χήρας καὶ ὀρφανούς, καὶ ἐπότιζεν αὐτὰ εἰς τὰς πηγάς·᾿Ιδὼν δὲ ὁ διάβολος ὁ ποτὲ φθονερός, ἐφθόνησεν τὸν ἅγιον καὶ ἀπέστειλεν τὴν᾿Επαχθοῦν, τὴν μητέραν τῶν παθημάτων τὴν ἔχουσαν τὰς ιβ᾽ ἥμισυ αἰτίας τῶν κτηνῶν· καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὰς πηγὰς ὅπου ἐπότιζεν ὁ ἅγιος, καὶ ἐξέρασεν τὰς αἰτίας αὐτῆς· καὶ ἦλθον τὰ πρόβατα καὶ ἡ αἶγες τοῦ ἁγιοῦ πιεῖν ὕδωρ, καὶ ἐψόφησαν, καὶ ὡς οἱ κῦνες ἔτρωγον αὐτά, ὥς τε καὶ οἱ κῦνες ἐφαρμακώθησαν.

᾿Ιδὼν δὲ ὁ ἅγιος Μάμας τὸ γεγονός, ἀναστέναξε μεγάλως καὶ εἶπεν, δόξα σοι ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου, δόξα σοι, καὶ ἄρτι εἶχα καὶ ἄρτι οὐκ ἔχω. Καὶ ἐσάλευσεν ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν ἀρχάγγελον Μιχαήλ, «κάτελθε καὶ ἴδε τίς ἐστέναξεν καὶ ἐσάλευσε τὸν θρόνον μου καὶ (λείπει ἡ συνέχεια).

G40A Delatte 1927: 235.

Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον, τὸ καλούμενον ᾿Αβυζοὺθ καὶ ᾿Αδιοὺθ καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἡ λεγομένη Γιλοῦ, τὸ περιερχόμενον εἰς πάντα τὸν κόσμον καὶ μαστίζον καὶ πνῖγον τὰ βρέφη, τὸ ἀδικοῦν τὰ σώματα καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἔχον τὴν μὲν ὄψιν φαιδράν, τὰ δὲ λοιπὰ μέλη σκοτεινὰ καὶ τὰς τρίχας ἠγριωμένας, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου ῾Ραφαήλ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα.

G40B Delatte 1927: 98-99.

᾿Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾷ. η. θ. τ. φ. χ. σ.

Εἰς τὸ ὄνομαν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ῾Αγίου Πνεύματος. Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα), τοῦ υἱοῦ τῆς ὁδ(εῖνα) (pentalpha).᾿Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.

῾Ορκίζω πᾶν στοιχεῖον ὀνομαζόμενον ᾽Ατζουπαδες καὶ Βαριχναν καὶ Γιαλλουδαις καὶ Βραχαναι᾽Ισσταν, ᾽Αλοσαπους. Καταναραθα, Τοπαρκα, Μουσαλα, –διὰ νὰ φύγουν ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα) καὶ ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ.– Characteres et pentalphae: Σφραγίδες Θεοῦ ζῶντος, Κυρίου τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὥσπερ ἔδησεν καὶ ἐχαλίνωσεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων διὰ τῆς σφραγῖδος ἣν ἀπέστειλε τῷ βασιλεῖ Σολομὼν καὶ ἐδέσμευσεν αὐτὰ πάντα τὰ τελώνια τὰ σκεπόμενα ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ, οὕτως, Κύριε τῶν δυνάμεων, διὰ τοῦ παρόντος φυλακτηρίου δῆσον, χαλίνωσον πᾶσαν ἀσθένειαν καὶ φαντασίαν δαιμονικήν. δεόμεθα σου τῆς ἀγαθότητός σου, δῆσον, Κύριε, τοὺς δ᾽ ἀρχηγοὺς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν· δῆσον, Κύριε, τοὺς λς' κοσμοκράτορας, δῆσον, Κύριε, <τοὺς> ζ' ἄρχοντας καὶ τὰς ζ' ζάλαις, δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν τὸν ᾽Ορνιαν τὸν ᾽Αμοδεκτον, τὸν πτεροδράκοντας τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου – τὰ ὀνόματα τῆς εἰσιν ταῦτα· τὸ α' Γίλλου· β' ᾽Αφθονου· γ' ᾽Αβυζου· δ' ᾽Αβιδα· ε' Σκιλουσια· ' Ξιρομαστου· η' Μιγνα· θ' Βρεφοπνίγουσα· ι' Μηα· ια' Παταζαραια· ιβ' τὸ Στριλγμα καὶ᾽Αχορταρη. – δῆσον, Κύριε, τὸ Βαριχναν καὶ τοὺς Θιριβονας, Πηδου καὶ Οἰκρου καὶ Αἰρε καὶ ᾽Εχιθιν καὶ Κουνοακτιν καὶ τὰς θυγατέρας δ' Χεμ καὶ ᾽Αμινε καὶ τὰ στοιχεῖα τῶν κακῶν καὶ τοὺς τοπάρχας τῶν ῾Ωραιῶν καὶ Κρημνωδῶν καὶ πᾶν ἀέριον φάντασμα σκεπόμενον ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ (pentalpha) ἀφάνισον ἀπὸ τὸν ὕπνον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα), διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σινησίου καὶ Σηνοδώρου καὶ Σισιννίου καὶ Μελετίνης τῆς ἀδερφῆς αὐτοὺς καὶ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ᾽Αβορκουήλ καὶ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ᾽Αβαραφ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουήλ, ῾Ραφαήλ, Σιχαήλ, ᾽Αμελουήλ καὶ τῶν τετρακοσῖων καὶ ϡ ψῆφος ἐχόντων καὶ τῶν μ' κοντα μυριάδων ἀγγέλων...

G40C Delatte 1927: 117-8.

Φυλακτήριον εἰς παιδία μικρά· περὶ Γέλου

᾽Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – καὶ ἡ σκοτία αὐτὸν οὐ κατέλαβεν. ῞Ηλμασαν ἡ καταβαλμένη καὶ ἀποδιωγμένη † τηποὺν καὶ τὸν † τῶν ἁπάντων, ὁ ὢν καὶ προών, σῶζε τοὺς ὑμνοῦντας σε. μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα ὅπη καὶ ἄν θελήσῃς ἢ ἐν νυκτὶ ἢ ἐν ἡμέρᾳ ἢ ὥρᾳ ἢ μεσημβρίας ἢ ἱερεὺς <ἢ> μοναχὸς, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκα, σκότος, γνόφος, μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα), οἴκησιν τοῦ βαπτίσματος. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ

Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀμήν. – τὸ γὰρ πρῶτόν σου ὄνομα καλεῖται Γελοῦ. τὸ β' Μουρφόντο· <τὸ> γ' Βαριχοῦ· τὸ δ' Νιδοῦσα· τὸ ε' Τροφοπανίκτρα· τὸ ' Αἱματοπίνουσα· τὸ ζ' Μεταξό· τὸ η' Κεραμηδοτραχούσα· τὸ θ' Μαυλιστοῦ· τὸ ι' Ἀναβαρδαλέα· τὸ ια' Ὁμέ· ιβ' καὶ ἥμισυ Λαοιδράκενα. ἅγιοι ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουὴλ καὶ Ῥαφαήλ, Λελεήμ..., Κερισιρον, Ἐφανουήλ, Σιχαήλ, Μανηχαήλ, Σιχαήλ, Αἰμυλίφιος, Μελκεδήλ, Ἀρκεήλ, Ἀδωναλ, Λουή, Σεραλή, Ἀδωναί. Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸς) νικᾷ.

G40D Delatte 1927: 130-1.

Φυλακτήριον εἰς τὴν μιαρὰν Γέλουν.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν· πάντα διὰ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸν οὐ κατέλαβεν. ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος· ὄνομα αὐτῷ –ὁ δεῖνα–· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτὸς καὶ αὐτοῦ ἡ θεία χάρις καὶ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ ἐπιστηθίου, τῆς Παρθένου φίλου ἠγαπημένου, Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ὁρκίζω σε, πνεῦμα πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον καὶ ἀλλότριον καὶ καταχθόνιον, καὶ πᾶσαν συνεργίαν τοῦ διαβόλου· φεῦγε, Γέλου ἢ Γελοῦδα ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα· ὁρκίζω σε, Γέλου ἢ Γελούδα, Ἀπαβιζουσκα, Θουνηακου, Μαραναντός, Ἀλαμουσανη, Καλής, Στοκαλής, Ἀνηγου, Βορβόρα, Παρακαθίστρα, Καναβαλης, Καναβαλη, Πετομενος, Ἀρατος καὶ Μεσημβρίας· ὁρκίζω σε, παμπονήρη, ς τὸν Θεὸν τὸν παντοκράτορα, ς τὴν ἁγίαν καὶ ζωαρχικὴν Τριάδα καὶ εις πάντας τοὺς ἁγίους. φεῦγε, Γέλου ἢ Γελούδα ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα. ς. μ. ν. κ. λ. ς. ς. μ. ν. μ. τ. φ. β. βου Θεοῦ· ἀμήν. Pentalpha.

G41 Προβατάκης 1980: 117 n. 324, de un códice inédito B, 107 (?):

Ὡς κατήρχετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ Ἀρχάγγελος Κυρίου Μιχαὴλ μετὰ πλήθους – στρατιᾶς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ παμμίαρον γύναιον, τὸ ἐπιλεγόμενον Γελοῦ, ὅλη ἀγριωμένη, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ ἀναρίθμητοι δαίμονες... ὑπῆρχον δὲ ἐκ τῶν ποδῶν

αὐτῆς αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς πεπυρωμένοι· οἱ ὄνυχες αὐτῆς πιθαμὴν μίαν καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῆς ἐξεχέετο ἔξω τοῦ στρόματος πῆχυν μίαν καὶ καπνὸς μέγας ἐξήρχετο ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς. Καὶ λέγει πρὸς αὐτὴν ὁ ᾽Αρχάγγελος Μιχαήλ: Πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύει παμμίαρον γύναιον τὸ ἐπιλεγόμενον Γελοῦ; ᾽Απεκρίθη καὶ λέγει: ᾽Εγὼ ἀπέρχομαι εἰς τὸν κόσμον ὡς ὄφις, ὡς δράκαινα, ὡς ἑρπετόν, ὡς μυῖα πετομένη καὶ βρέφη πνίγω, γυναικῶν γάλα ξηραίνω, μυελὸν ταράζω, ῥεματιζομένους ποιῶ, ὀφθαλμοὺς αἱματώνω, κοῖτες μυαίνω, ἀνδρόγυνα χωρίζω, ἀδελφοὺς ποιῶ σφαγῆναι, φίλους ἐχθροὺς ποιῶ, πρόβατα ψοφῶ, βόας καταλύω καὶ πᾶν κακὸν ποιῶ. Καὶ εὐθέως κρατήσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Κυρίου Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων λέγει αὐτῇ: ᾽Ανάγγειλόν μοι παμμίαρον γύναιον τὰ δώδεκά σου ὀνόματα. Καὶ λέγει αὐτῷ: Μὴ με κακοβασανίσῃς καὶ ἐγὼ θὰ σοῦ ἀναγγείλω τὰ δώδεκα μου ὀνόματα. Τὸ α' ὄνομα ἐστι γελοῦ· τὸ β' ἀμορφοῦ· τὸ γ' ἀβυζοῦ· τὸ δ' μιαρά· τὸ ε' βρεφοπνίγουσα· τὸ στ' αἱματοπίνουσα· τὸ ζ' παραφουκράστρα· τὸ η' μανταρέα· τὸ θ' ψευδομένη· τὸ ι' καρτιφαγοῦ· τὸ ια' ἄρκτου καὶ μεσημβρία· τὸ ιβ' μαρμάλου, τὸ ἥμισυ πετομένη. ᾽Αλλ᾽ ὅπου εἰσὶ τὰ ὀνόματα σου ἅγιε ἀρχάγγελε τοῦ Κυρίου Μιχαήλ, οὐ μὴ προσέλθω οὐδὲ μὴ προσεγγίσω εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) ἀλλὰ φεύξομαι ἀπ᾽ αὐτοῦ μίλια φ' εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. ᾽Αμήν.

D. Material complementario neohelénico (42-47).

G42 Νουαρός 1932: 154, conjuro contra el mal de ojo (γιὰ τὴ βασκανία) de la isla de Cárpato.

Φύε κατσὴ βαούρα,
φύε κατσὴ καταλαλιά,
φύε κατσὴ γλωσσοφαγιά,
φύ᾽ ἀποὺ τὰ μαλλάτσια του, τσ᾽ ἀποὺ τὰ φρουάτσια του...
φύε κακὸ Γελλουϊκό, νέϊκο τσ᾽ αντρίστικο,
γέρικο τσαὶ νιό, ξένο τσαὶ ἐκό,
φύ᾽ ἀποὺ τ᾽ ἀντεράτσια του, τὸ καταπίτρη του, τὰ νύχια τῶπ ποδιῶ του... (εδῶ ἀναφέρει καὶ ἄλλα μέρη τοῦ σώματος ὅπου ἀλλοῦ νομίζει ἡ γυναῖκα ὅτι τὸ παιδὶ πονεῖ κτλ.) τσ᾽ ἀποὺ τοὶς σαράντα μία φλέες τῆς καρδιᾶς του.

G43 Νουαρός 1932: 159, exorcismo.

Για νὰ μὴ σὲ δαγκάνουν τὰ φαρμακερὰ ζωΰφια τὴ νύκτα.

Ὅταν κοιμάσαι στὴν ἐξοχὴ μέσ᾽ στ᾽ ἀμπέλια ἢ σὲ καμμιὰ καλύβη ἢ κάτω στὸ χῶμα, γιὰ νὰ μὴν ἔχῃς φόβο νὰ σὲ δαγκάσῃ κανένα φαρμακερὸ ζωΰφιο, πρὶν νὰ πλαγιάσῃς κάνεις τὸ σταυρὸ σου καὶ λὲς τρεῖς φορές :
« Ἅι-Γιάννη βούθα μας, τριβούθα μας· τρεῖς ἀντζέλοι τοῦ Χριστοῦ τσαὶ τρεῖς τῆς Παναγίας. Γέσετε, χαλινώσετε τὰ συρνούμενα τῆς γῆς, τὰ πονηρὰ τῆς νύχτας, τὴγ Γελλοῦ, τὴμ Μαλλοῦ, τὴ Ξαθθοῦ, τὴμ Μιαλοτσεφάλου, τὸν Ὄφιο, τὴν Ὀφιεντρα, τὸ σκόρπιο, τὴ σκολόπεντρα, τὸ μικρὸ τὸ ρωαλλάτσι ἄουκάτω στὸ πλακάτσι, ὥστα νά ᾽βγ ὅ ἥλιος τρία κονταρόξυλα τσαὶ δεκοχτὼ καλάμια, νὰ συνάξω τὰ σατσιά μου τσαὶ νὰ μτσάσω τὰ παιδιά μου τσαὶ νὰ πάω στήβ βουλειά μου».

G44 Μυριβήλης 1940: 893.

Καλὴ σπέρα σου κακό, ὡς ποὺ (ὥσπου en la cita del texto que hace Οἰκονομίδης 1976: 259) νἄλθ᾽ ἡ καλὴ μέρα νὰ μὴ σε βρῆ.
῾Αγία Μαρίνα ἀνέβαινε ἀπὸ τὸ Γεροσέλιο,
τὸ καλαμάρι της κρατεῖ καὶ τὴ γητειά της λέγει :
«Αϊ Γιώργη μ᾽ δύσηνε, δύσηνε καὶ τρίσηνε,
δέσε καὶ χαλίνωσε τὴν Γιλλοῦ καὶ τὸ Μιαρῶ,
τὸ κακὸ τὸ πονηρό, καταπόδι τὸ Κλωθῶ
ποὺ τὴ νύχτα περπατεῖ καὶ τὰ τζάτζαλα φορεῖ.
Νὰ πάγη σαράντα ὀργυὲς μακρυά,
ἐκεῖ ποὺ ψήν᾽ ὁ ἥλιος τὸ ψωμὶ κι᾽ ὁ ἄνεμος τὴν πήττα,
νὰ σχισθῆ ἡ γῆς σαράντα ὀργυές, νὰ πάρ᾽ τὸ κακὸ μέσα»

G45 Πολίτης 1904: 396 (nº 668): tradición de Mikonos.

Σὲ μιὰ ρεματιά, ποὺ λέγεται Ρουσουνάρα, κοντὰ στὴ Χώρα, πλένουν ὅλη τὴν ἡμέρα οἱ Γιαλλοῦδες. Εἶναι νέες ἀσπροφόρες καὶ πολλὲς γυναῖκες τὶς εἶδαν νὰ πλένουν καὶ ν᾽ ἁπλώνουν τὰ ροῦχα των στὸν ἥλιο νὰ τὰ στεγνώνουν. Καὶ σ᾽ ἄλλα μέρη τῆς Μύκονος, κοντὰ

σὲ στέρνες ἢ σὲ ρέματα, εἶδαν πολλὲς τὸ καλοκαίρι τὶς Γελλοῦδες νὰ πλένουν· μὰ ἅμα τὶς ἰδῇ καμμιά, ἀμέσως ἀφανίζονται. Καμμιὰ φορὰ τὸ καλοκαίρι, ὅταν κάνῃ πολλὴ ζέστη καὶ δὲ σειέται φύλλο, σηκώνεται ἕνας ἀνεμοστρόφιλας, ποὺ συνεπαίρνει φύλλα κι ἀγκάθια κι ὅτι βρῇ μπροστὰ του· καὶ ἡ ζέστη γίνεται μεγαλύτερη, ποὺ πολλῶν φουσκαλιάζουν ἀπ᾽ αὐτὴ τὰ χέρια ἢ ὅ,τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματός των εἶναι γυμνό. Ὅποιος λοιπὸν βγάζει φοῦσκες, λέει πὼς οἱ Γιαλλοῦδες τὸν πιάνασε, καὶ τοῦ δίνουν ἁγιασμὸ καὶ τοῦ κάνουν εὐκέλαιο γιὰ νὰ γιατρευτῇ. Σ᾽ ἐκεῖνο τὸν ἀνεμοστρόφιλα ἢ ὕστερα ἀπ᾽ αὐτὸν εἶναι ποὺ φαίνονται οἱ Γιαλλοῦδες.

G46 Πολίτης 1904: 505-6 (nº 831)

Οἱ Γιαλοῦδες.

Τὸ παιδὶ ποῦ γεννηθῇ ἀνήμερα τῶν Χριστουγέννων, καὶ μάλιστα τὴ στιγμὴ ποῦ λὲν ᾽ς τὴν ἐκκλεσία τὸ Βαγγέλιο, ἂν εἶναι θηλυκὸ γίνεται Γιαλοῦ, ἂν εἶναι σερνικὸ Καλλικάντζαρος. Ὅταν ἔλθουν ᾽ς ἡλικία, δώδεκα ἡμέραις, ἀπὸ τὰ Χριστούγεννα ὡς τὰ Φῶτα, σηκώνονται ἀπὸ τὸ κρεβάτι τους, βγαίνουν ἀπὸ τὸ σπίτι, καὶ πᾶν καὶ κάθονται ᾽ς ἕνα καντοῦνι. Ὅποιος περάσῃ ἀπὸ κεῖ πρέπει νὰ τῆς δώσῃ ἕνα μπάτσο καὶ νὰ ξυπνήσῃ καὶ νὰ τὴν ἁρπάξῃ ἀπὸ τὰ βυζιά. ᾽Αλλιῶς ἂν περάσῃ χωρὶς νὰ ἰδῇ τὴ Γιαλοῦ, καὶ αὐτὴ τὸν νοιώσῃ, ἀμέσως τρέχει καταπάνω του, τὸν ἁρπάζει καὶ τὸν φέρνει σὲ πηγάδια.

G47 Παπαδάκη 1975: 135

ΓΙΑ ΤΙΣ ΓΕΛΛΟΥΔΕΣ

Στελιακὸς Φουσκολάγουδος

Γελλοῦδες εἶναι οἱ γυναῖκες ποῦ φταρμίζουνε τρῶνε εἴτε ἀπὸ κακία εἴτε ἀπὸ ἀγάπη. Πηγαίνουν τὴ νύχτα χωρὶς νὰ τὸ καταλαβαίνουν καὶ οἱ ἴδιες καὶ ρουφοῦν τὸ αἷμα τοῦ παιδιοῦ (ἰδίως τρῶνε τὰ μωρὰ καὶ τὰ καλὰ ζῶα). Ὅταν ἕνα παιδὶ εἶναι πολὺ ἄρρωστο καὶ ἀδύνατο δὲ χωρεῖ ἀμφιβολία πὼς τὸ τρῶνε οἱ γελλοῦδες.

᾽Ακόμη χαρακτηρίζουν κάθε κακὴ γυναῖκα Γελλοῦ καὶ ὡς ὕβρη καὶ βλαστημιὰ λένε. Π.χ. ″Αδικο νὰ σ᾽ εὕρει Γελλοῦ, ἢ Ντὰ πῶς θὰ προκόψω ποὺ ὅλην τὴν ἡμέρα μὲ γλωσσοτρώει ἐπαὲ᾽πο πέρα ἡ γελλοῦ; (ἡ κακὴ γειτόνισσα).

῾Υπάρχει ἀκόμη ὁ γελλουδόσπηλιος στσῆ Παπαδιᾶς τὸν κάμπο (τοποθεσία παραλιακὴ πρὸς Β. στὸ Χαμαῖζι. ᾽Εκεῖ εἶναι ἕνα σπήλαιο ποὺ ἔχει στοὺς τοίχους του ἀπολιθώματα σὲ σχῆμα γυναῖκας (πιστεύεται πῶς εἶναι οἱ γελλοῦδες ποὺ πήγαιναν κι ἐξερνοῦσαν τὸ αἷμα ποὺ ἔπιναν τὴ νύχτα ἀπὸ τὰ μικρὰ παιδιά), «῾Ο θεὸς ἐλυπήθηκε τὰ παιδιὰ καὶ τσί ᾽καμε πέτρες».

Γιὰ νὰ ξορκίζουν τσὶ γελλοῦδες κάνουν ἕνα σταυρὸ μονοκόματο ἀπὸ φλασκὶ καὶ τοῦ κάνουν ἐννιὰ τρύπες καὶ τὸν κρεμοῦν στὸ λαιμὸ τοῦ παιδιοῦ.

″Αλλο ξόρκισμα εἶναι τὸ ἐξῆς: Καρφώνουν σὲ μιὰν ἀθανατοκρομύδα (ὑπόγειος βλαστὸς τῆς σκίλλης) ἐννιὰ ξυλαράκια ἀπὸ καλάμι κι ὕστερα τὴν κρεμοῦνε μέσα στὴν καμινάδα. ″Ετσι ξορκίζονται οἱ γελλοῦδες. Τὴν ἡμέρα ποὺ θὰ καρφώσουνε τσαὶ γελλοῦδες δὲν δίδουνε τίποτε ἀπὸ τὸ σπίτι μέσα ἄν τυχὸν κανεὶς ζητήσει ἐκείνην τὴν ἡμέρα.

TEXTOS SOBRE MORMO

s. VIII/VII

M1 Escolio a Homero, *Iliada* 21.325.

325a) μορμύρων: ἀναβράσσων ἢ θηριούμενος, παρὰ τὴν μορμώ. ἔστι δὲ ἀπαραμίλλητα ταῦτα τοῦ Ὁμήρου· οὐ γὰρ μόνον τῇ μεγαληγορίᾳ τῶν ὀνομάτων, ἀλλὰ καὶ τῇ ἐννοίᾳ κατώρθωται· ἔστι γὰρ ἰδεῖν κῦμα μετέωρον αἵματι καὶ ἀφρῷ μεμιγμένον καὶ τούτῳ ἐπιπλέοντα τὰ σώματα.

325b) μορμύρων: Ἡρακλείδης ὁ Μιλήσιος (fr. deest ap. C.)· „μορμύρων· θηριούμενος, ὅτι τὸ μορμώ τάσσεται ἐπὶ τοῦ θηριώδους.“ Ge

s. V

M2 Píndaro, fr. 52u, línea 6

ἐπαγομ[... ... ... μορ]μορύξιας

M3 *Tragica Adespota* fr. 1d

ΑΝΑ]ΚΛΗΣΙΣ ΜΟΡΜΟ[ΛΥΚΗΣ.

M4 Crates fr. 8

(8) οὐκ ἀσκίῳ μεντἄρ’ ἐμορμολύττετο
αὐτούς, εἶτα δ’ ἔστ’ ἀληθῆ.

M5 Sofrón, fr. 9 Bo, fr. 7 Olivieri **(s. V a.C.)**

ΤΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΑΙ ΤΑΝ ΘΕΟΝ ΦΑΝΤΙ ΕΞΕΛΑΝ

M6A Aristófanes *Acharnenses* 580-2 **(siglo V-IV)**

ΔΙ. Οὐκ οἶδά πω·
ὑπὸ τοῦ δέους γὰρ τῶν ὅπλων εἰλιγγιῶ.
᾽Αλλ', ἀντιβολῶ σ', ἀπένεγκέ μου τὴν μορμόνα.

M6A-1 Schol. ad Ar. *Achar*. 582

τὴν μορμόνα: ἀντὶ τοῦ τὰ φοβερά· φοβερὰ γὰρ ὑπῆρχεν ἡ Μορμώ.

M6B Ar. *Aves* 1243-5

ΠΙ. Ἄκουσον, αὖτη· παῦε τῶν παφλασμάτων·
ἔχ' ἀτρέμα. Φέρ' ἴδω, πότερα Λυδὸν ἢ Φρύγα
ταυτὶ λέγουσα μορμολύττεσθαι δοκεῖς;

M6B-1 Escolio a Ar. *Aves* 1245

(1245) μορμολύττεσθαι: Ἀντὶ τοῦ ἐκφοβεῖν. R. V.

M6C Ar. *Eq*. 693

μορμὼ τοῦ θράσους·

M6C-1 Schol. ad Ar. *Eq*. 693

693b) μορμὼ τοῦ θράσους: τὸ μορμολυκεῖον, ἣν λέγουσι Λαμίαν. μορμολυκεῖα δὲ ἔλεγον τὰ φόβητρα. λείπει δὲ τὸ "ὡς", ὡς μορμώ. ἢ ἐπιρρηματικῶς συνεξενήνεκται, ὡς εἰ ἔλεγε, φεῦ τοῦ θράσους. VΕΓΘΜ

(693d) Tr μορμὼ τοῦ θράσους] ἤγουν φεῦ τοῦ θράσους. ἀπὸ τῆς μορμοῦς ἣν λέγουσι Λαμίαν. καὶ μορμολυκεῖα φασὶ τὰ φοβερά. Lh

M6D Ar. *Pax* 473-4

ΤΡ. ᾿Ω Λάμαχ', ἀδικεῖς ἐμποδὼν καθήμενος .
Οὐδὲν δεόμεθ', ὄνθρωπε, τῆς σῆς μορμόνος .

M6D-1 Schol. ad Ar. *Pax* 474.

(474a) vet τῆς σῆς μορμόνος Γ: παρὰ τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Γοργόνα, ἣν εἶχεν ὁ Λάμαχος RVΓ ἐπίσημον. VΓ

(474b) vet οὕτως ἔλεγον τὸ ἐκφόβητρον· καὶ τὰ προσωπεῖα τὰ αἰσχρὰ μορμολύκεια, ⟦ἀφ' οὗ⟧ καὶ τὰ τραγικὰ καὶ τὰ κωμικά. RVΓ καὶ ἐν Ἀμφιαράῳ ἀφ' οὗ κωμῳδικὸν μορμολύκειον ἔγνων. VΓ

M6E Ar. *Ranae* 922-6

ΕU. Κἄπειτ' ἐπειδὴ ταῦτα ληρήσειε καὶ τὸ δρᾶμα
ἤδη μεσοίη, ῥήματ' ἂν βόεια δώδεκ' εἶπεν,
ὀφρῦς ἔχοντα καὶ λόφους, δείν' ἄττα μορμορωπά,
ἄγνωτα τοῖς θεωμένοις.

M6E-1 Escolio a Ar. *Ranae* 925

(925) μορμορωπὰ: Καταπληκτικὰ, φοβερά. ἐκ μεταφορᾶς τῆς μορμοῦς, τῆς τὰ βρέφη φοβούσης.

M6E-2 Tzetzes, *ad* Ar. *Ra*. 281-2

Φιλοτιμούμενος: φιλοδοξῶν καὶ μόνος ἐθέλων ἀπολαύειν δόξης, ὡς μόνος ὢν καὶ γενναῖος καὶ μάχιμος, πάντας δὲ ἄλλους δειλούς, ἀνάνδρους, ἀπειροπολέμους καὶ ἀπομάχους οἰόμενος, καὶ οὕτω μορμολυττόμενος τῷ λέγειν τοιαῦτά τινα πρὸς ἐκπτόησιν·

M6F Aristófanes, *Thesmophoriazusae* 414-7

Εἶτα διὰ τοῦτον ταῖς γυναικωνίτισιν
σφραγῖδας ἐπιβάλλουσιν ἤδη καὶ μοχλοὺς
τηροῦντες ἡμᾶς, καὶ προσέτι Μολοττικοὺς
τρέφουσι μορμολυκεῖα τοῖς μοιχοῖς κύνα.

M6G Aristófanes, fr. 41; fr. 31; fr. 19 del *Amfiarao*

Ἀφ' οὗ κωμῳδικὸν μορμολυκεῖον ἔγνων.

M6H Aristófanes, fr. 130 K.-A. (*Gera*)

A. Τίς ἄν φράσειε ποῦς στι τὸ Διονύσιον;
B. ὅπου τὰ μορμολυκεῖα προσκρεμάννυται.

M7 Escolio a Eurípides, *Hipp*. 192.

Σκότος ἀμπίσχων: οὐκ ἔστι, φησὶ, τῷ βιοῦντι πόνων ἀπαλλαγή. καὶ ἔστι μὲν ἄλλη τις ζωὴ, φησὶ, κρείττων τῆς παρούσης καὶ ἀπονωτέρα, ἀλλὰ διότι ἀδηλία τις κατέχει ταύτην καὶ ἀγνοεῖται <ὑφ'> ἡμῶν, διὰ τοῦτο μανικῶς διακείμεθα περὶ τὴν παροῦσαν ζωὴν καὶ πάνυ ἐρῶμεν ταύτης, ὅτι στίλβει καὶ φανερά ἐστιν. ἀπειρίαν γὰρ ἔχομεν ἄλλου βιότου καὶ οὐκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ μύθοις μορμολυττόμεθα Πυριφλεγέθοντας καὶ Κωκυτοὺς ἀκούοντες ἐν Ἅιδου καὶ τοιαῦτά τινα· διὸ καὶ τῆς ὑπὸ γῆν ζωῆς καταφρονοῦντες πάνυ ταύτης τῆς ὑπὲρ γῆν ἐρῶμεν.

M8A Platón, *Phaedo* 77e **(s. IV)**

Καὶ ὁ Κέβης ἐπιγελάσας, Ὡς δεδιότων, ἔφη, ὁ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια.

Ἀλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσητε.

M8B Platón, *Critón* 46b-c.

ΣΩ. Ὦ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετά τινος ὀρθότητος εἴη· εἰ δὲ μή, ὅσῳ μείζων τοσούτῳ χαλεπωτέρα. σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον χαλεπωτέρα.

σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή· ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται. τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβαλεῖν, ἐπειδή μοι ἥδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονταί μοι, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρεσβεύω καὶ τιμῶ οὕσπερ καὶ πρότερον· ὧν ἐὰν μὴ βελτίω ἔχωμεν λέγειν ἐν τῷ παρόντι, εὖ ἴσθι ὅτι οὐ μή σοι συγχωρήσω, οὐδ' ἂν πλείω τῶν νῦν παρόντων ἡ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται, δεσμοὺς καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις.

M8C Pseudo-Platón, 364b, *Spuria.*

Δεδακρυμένος δὲ ὁ Κλεινίας, "Σώκρατες," ἔφη, "νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν ἀεὶ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν· ὁ γὰρ πατὴρ ἔκ τινος ὥρας αἰφνιδίου ἀδυνάτως ἔχει καὶ πρὸς τῷ τέλει (5) τοῦ βίου ἐστίν, ἀνιαρῶς τε φέρει τὴν τελευτήν, καίτοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους τὸν (c) θάνατον καὶ πράως ἐπιτωθάζων.

M8C-1 Escolio a Platón 364b

(364b) Μορμολυττομένους. μορμολύκιά φασιν τὰ τῶν ὑποκριτῶν πρόσωπα, ἃ Δωριεῖς γόργια καλοῦσιν. ἐντεῦθεν καὶ τὸ ἐκφοβῆσαι μορμολύξασθαι καὶ μορμολυττομένους τοὺς ἐκφοβοῦντας λέγουσιν.

M8D Platón, *Gorgias* 473d

ΣΩ. Μορμολύττῃ αὖ, ὦ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις· ἄρτι δὲ ἐμαρτύρου. ὅμως δὲ ὑπόμνησόν με σμικρόν. ἐὰν ἀδίκως ἐπιβουλεύων τυραννίδι, εἶπες;

M8D-1 Escolio a Platón 473d

(473d) Μορμολύττῃ. φοβεῖς. παρῆκται δὲ τὸ ῥῆμα ἀπὸ τῶν προσωπείων τῶν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ὑποκριτῶν, ἃ ἐκάλουν

μορμολυκεῖα. Δωριεῖς δὲ γόργια. τοιούτοις δὲ καὶ αἱ γυναῖκες τὰ παιδία φοβοῦσιν.

M8D-2 Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam commentaria* 20. 3

Μορμολύττῃ αὖ [473 d 3]: ἔκλυτον αὐτὸν ποιεῖ διὰ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ‘μορμολύττῃ’ ἀντὶ τοῦ ‘ὡς παιδίον φοβῇ καὶ οὐ θέλεις ἐλέγχειν’.

M8D-3 Timaeus Sophista, *Lexicon vocum platonicarum.*

Μορμολυκεῖα. τὰ φοβερὰ τοῖς παισὶ προσωπεῖα.

Μορμορύττει καὶ μορμολύκει ἀντὶ τοῦ ἐκφοβεῖν ἀμφότερον.

s. V/IV a.C.

M9A Jenofonte, *Hellenica* 4.4.17

Ὥστε οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐπισκώπτειν ἐτόλμων ὡς οἱ σύμμαχοι φοβοῖντο τοὺς πελταστὰς ὥσπερ μορμόνας παιδάρια.

M9B Jenofonte, *Symposium* 4. 27.

καὶ ὁ Χαρμίδης εἶπεν· Ἀλλὰ τί δή ποτε, ὁ Σώκρατες, ἡμᾶς μὲν οὕτω τοὺς φίλους μορμολύττᾳ ἀπὸ τῶν καλῶν, αὐτὸν δέ σε, ἔφη, ἐγὼ εἶδον ναὶ μὰ τὸν Ἀπόλλω, ὅτε παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀμφότεροι ἐμαστεύετέ τι, τὴν κεφαλὴν πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν ὦμον γυμνὸν πρὸς γυμνῷ τῷ Κριτοβούλου ὤμῳ ἔχοντα;

M10 Erinna fr. I B 25 D^2, versos 25-7.

αἴ μικραῖς τ[όκα νῶιν ὅσο]ν φόβον ἄγαγε Μο[ρμ]ώ,
[τᾶ]ς ἐν μὲν κο[ρυφᾷ μεγάλα ὤ]ατα· ποσσὶ δ᾽ ἐφοίτη
τέ]τρ[α]σιν ἐκ δ᾽ [ἑτέρας ἑτέραν] μετεβάλλετ᾽ ὀπωπάν.

s. III

M11 Licofrón, *Alexandra* 335-47.

Ὁ δ' ἀμφὶ τύμβῳ τἀγαμέμνονος δαμεὶς (335)
κρηπῖδα πηγῷ νέρθε καλλυνεῖ πλόκῳ,
ὁ πρὸς καλύπτρης τῆς ὁμαίμονος τάλας
ὠνητὸς αἰθαλωτὸν ἐς πάτραν μολών,
τὸ πρὶν δ' ἀμυδρὸν οὔνομ' αἰστώσας σκότῳ,
ὅταν χέλυδρος πυρσὸν ὠμόθριξ βαρὺν @1 (340)
ἀπεμπολητὴς τῆς φυταλμίας χθονὸς
φλέξας τὸν ὠδίνοντα μορμωτὸν λόχον
ἀναψαλάξῃ γαστρὸς ἑλκύσας ζυγά,
τῆς Σισυφείας δ' ἀγκύλης λαμπούριδος
λάμψῃ κακὸν φρύκτωρον αὐτανέψιος
τοῖς εἰς στενὴν Λεύκοφρυν ἐκπεπλωκόσι
καὶ παιδοβρῶτος Πορκέως νήσους διπλᾶς.

M12 Teócrito, idilio 15: 39-41

PR. τὠμπέχονον φέρε μοι καὶ τὰν θολίαν· κατὰ κόσμον
ἀμφίθες. οὐκ ἀξῶ τυ, τέκνον. Μορμώ, δάκνει ἵππος .
δάκρυ' ὅσσα θέλει, χωλὸν δ' οὐ δεῖ τυ γενέσθαι.

M12-1 Escolio a Teócrito.

40a. Μορμώ, δάκνει ἵππος: ἀπέστρεψε πάλιν τὸν λόγον πρὸς τὸ παιδίον <τὸ> κλαῖον.

b. Μορμώ· εἰς κατάπληξιν τοῦτο ἔταττον, ὅθεν καὶ τὰ προσωπεῖα μορμολύκεια ἔλεγον

c Μορμώ· Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἡ καὶ Γελλὼ λεγομένη δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν.

s. II

M13 Apollodorus fr. 10.

Γοργύραν δὲ τοῦ Ἀχέροντος γυναῖκα προσανέπλασαν, ἀπὸ τοῦ γοργὰ φαίνεσθαι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν Ἅιδου· καθὸ δὴ καὶ αὐτοῦ τούτου τιθήνην ὁ Σώφρων Μορμολύκαν ὠνόμασε.

s. I a.C/I d.C.

M14 Estrabón 1.2.8

Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἥ τε γὰρ Λάμια μῦθός ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη. (...) κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες καὶ θυρσόλογχα τῶν θεῶν ὅπλα μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαϊκή· ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας.

M15 Filón de Alejandría, *Quod omnis probus liber sit* 144-6.

(144) Ἐπανατάσεων δὲ καὶ ἀπειλῶν, ἃς σοφοῖς ἀνδράσιν ἐπανατείνονται καὶ ἀπειλοῦσί τινες, ἥκιστα φροντιστέον καὶ τὰ ὅμοια λεκτέον Ἀντιγενίδᾳ τῷ αὐλητῇ. καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν, ἐπειδή τις τῶν ἀντιτέχνων ὀργισθεὶς εἶπεν „ὠνήσομαί σε," βαθεῖ ἤθει φάναι· „κἀγὼ τοιγαροῦν διδάξω σε (145) αὐλεῖν." ἄξιον οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρὸς μὲν τὸν ἔχοντα ὠνητικῶς λέγειν· „σωφροσύνην ἄρα ἀναδιδαχθήσῃ", πρὸς δὲ τὸν ἀπειλοῦντα φυγήν·„πᾶσα γῆ μοι πατρίς", πρὸς δὲ τὸν χρημάτων ζημίαν· „ἀρκεῖ μετρία (146) βιοτά μοι", πρὸς δὲ τὸν πληγὰς ἢ θάνατον ἐπανατεινόμενον· „οὐ μορμολύττεταί με ταῦτα, οὐδ' εἰμὶ πυκτῶν ἢ παγκρατιαστῶν ἐλάττων, οἵτινες ἀμαυρὰ εἴδωλα ἀρετῆς ὁρῶντες, ἅτε σωμάτων αὐτὸ μόνον εὐεξίαν διαπονήσαντες, ἑκάτερα τλητικῶς ὑπομένουσιν· ὁ γὰρ ἡγεμὼν σώματος ἐν ἐμοὶ νοῦς ἀνδρείᾳ

τονωθεὶς οὕτω σφόδρα νενεύρωται, ὡς (5) ἐπάνω πάσης ἀλγηδόνος ἵστασθαι δύνασθαι."

I/II

M16 Dio Chrys. *Oratio* 66.19-20.

Πολλοὶ μὲν γὰρ οὕτως ἔχουσιν ὥστε ὑπὸ παντὸς διατρέπεσθαι καὶ διαρρεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐνίοτε ἄλλα ἐπς ἄλλοις μᾶλλον ἰσχύει· καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπον τινα μορμὼ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβεῖσθαι –τὰ μὲν γὰρ φύσει δειλὰ πᾶν ὅτι ἄν δείξῃ τις ὡς φοβερὸν βοᾷ– πλὴν ἐπὶ γε τούτων τῶν μειζόνων ὀνείδη τινά ἐστι πρός τινας.

M17 Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae* 2.1.14-20 **(I/II d.C.).**

Ἔδει οὖν πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὸ θάρσος ἐστράφθαι, πρὸς δὲ τὸν φόβον τοῦ θανάτου τὴν εᾰλάβειαν· νῦν δὲ τὸ ἐναντίον πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὴν φυγήν, πρὸς δὲ τὸ περὶ αὐτοῦ δόγμα τὴν ἀνεπιστρεψίαν καὶ τὸ ἀφειδὲς καὶ τὸ ἀδιαφορητικόν. ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης καλῶς ποιῶν μορμολύκεια ἐκάλει. ὡς γὰρ τοῖς παιδίοις τὰ προσωπεῖα φαίνεται δεινὰ καὶ φοβερὰ δι' ἀπειρίαν, τοιοῦτόν τι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν πρὸς τὰ πράγματα δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὥσπερ καὶ τὰ παιδία πρὸς τὰς μορμολυκείας. τί γάρ ἐστι παιδίον; ἄγνοια. τί ἐστι παιδίον; ἀμαθία. ἐπεὶ ὅπου οἶδεν, κἀκεῖνα οὐδὲν ἡμῶν ἔλαττον ἔχει. θάνατος τί ἐστιν μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει. τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο, ἢ νῦν ἢ ὕστερον. τί οὖν ἀγανακτεῖς, εἰ νῦν εἰ γὰρ μὴ νῦν, ὕστερον. διὰ τί ἵνα ἡ περίοδος ἀνύηται τοῦ κόσμου· χρείαν γὰρ ἔχει τῶν μὲν ἐνισταμένων, τῶν δὲ μελλόντων, τῶν δ' ἠνυσμένων. πόνος τί ἐστιν; μορμολύκειον. στρέψον αὐτὸ καὶ κατάμαθε. τραχέως κινεῖται τὸ σαρκίδιον, εἶτα πάλιν λείῳ. ἄν σοι μὴ λυσιτελῇ, ἡ θύρα ἤνοικται· ἂν λυσιτελῇ, φέρε. πρὸς πάντα γὰρ ἠνοῖχθαι δεῖ τὴν θύραν· καὶ πρᾶγμα οὐκ ἔχομεν.

M18 Apolonio, *Lexicum Homericum.*

Μορμύρων φοβερῶν, ἀπὸ τοῦ μορμύττεσθαι.

M19 Plutarco, *Quaestiones conuiuales* 682f-683a.

Ἐμοῦ δὲ παυσαμένου, Γάιος ὁ Φλώρου γαμβρός ‘τῶν δὲ Δημοκρίτου’ ἔφη ‘εἰδώλων, ὥσπερ Αἰγιέων ἢ Μεγαρέων, ἀριθμὸς οὐδεὶς οὐδὲ λόγος; ἅ φησιν ἐκεῖνος ἐξιέναι τοὺς φθονοῦντας, | οὔτ’ αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν οὔθ’ ὁρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προϊεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας, μεθ’ ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκαινομένοις ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν· οὕτως γὰρ οἶμαί πως τὸν ἄνδρα τῇ δόξῃ, τῇ δὲ λέξει δαιμονίως λέγειν καὶ μεγαλοπρεπῶς.’ ‘πάνυ μὲν οὖν’ ἔφην ‘ἀλλὰ θαυμάζω, πῶς ἔλαθον ὑμᾶς οὐδὲν ἄλλο τῶν ῥευμάτων τούτων ἢ τὸ ἔμψυχον ἀφελὼν καὶ προαιρετικόν· ἵνα μή με δόξητε πόρρω νυκτῶν οὖσιν ὑμῖν ἐπάγοντα φάσματα καὶ εἴδωλα πεπνυμένα καὶ φρονοῦντα μορμολύττεσθαι καὶ διαταράττειν. ἕωθεν οὖν, ἐὰν δοκῇ, περὶ τούτων σκεψώμεθα.’

s. II

M20A Luciano, *Philopseudes* 2

Ἐκείνους μὲν γὰρ τοὺς παλαιοὺς πρὸ ἐμοῦ σὲ χρὴ εἰδέναι, τὸν Ἡρόδοτον καὶ Κτησίαν τὸν Κνίδιον καὶ πρὸ τούτων τοὺς ποιητὰς καὶ τὸν Ὅμηρον αὐτόν, ἀοιδίμους ἄνδρας, ἐγγράφῳ τῷ ψεύσματι κεχρημένους, ὡς μὴ μόνους ἐξαπατᾶν τοὺς τότε ἀκούοντας σφῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἡμῶν διικνεῖσθαι τὸ ψεῦδος ἐκ διαδοχῆς ἐν καλλίστοις ἔπεσι καὶ μέτροις φυλαττόμενον. ἐμοὶ γοῦν πολλάκις αἰδεῖσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἔπεισιν, ὁπόταν Οὐρανοῦ τομὴν καὶ Προμηθέως δεσμὰ διηγῶνται καὶ Γιγάντων ἐπανάστασιν καὶ τὴν ἐν Ἅιδου πᾶσαν τραγῳδίαν, καὶ ὡς δι’ ἔρωτα ὁ Ζεὺς ταῦρος ἢ κύκνος ἐγένετο καὶ ὡς ἐκ γυναικός τις εἰς ὄρνεον ἢ εἰς ἄρκτον μετέπεσεν, ἔτι δὲ Πηγάσους καὶ Χιμαίρας καὶ Γοργόνας καὶ Κύκλωπας καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάνυ ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθίδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων.

M20B Luciano, *Philopseudes* 23-4.

Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Ἴωνα καὶ τὸν Δεινόμαχον καὶ τὸν Κλεόδημον κεχηνότες ἀτενὲς προσεῖχον αὐτῷ, γέροντες ἄνδρες ἑλκόμενοι τῆς ῥινός, ἠρέμα προσκυνοῦντες οὕτως ἀπίθανον κολοσσόν, ἡμισταδιαίαν γυναῖκα, γιγάντειόν τι μορμολύκειον. ἐγὼ δὲ ἐνενόουν μεταξὺ οἷοι ὄντες αὐτοὶ νέοις τε ὁμιλοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ὑπὸ πολλῶν θαυμάζονται, μόνῃ τῇ πολιᾷ καὶ τῷ πώγωνι διαφέροντες τῶν βρεφῶν, τὰ δ' ἄλλα καὶ αὐτῶν ἐκείνων εὐαγωγότεροι πρὸς τὸ ψεῦδος.

M20C Luciano, *Zeuxis* 12.

Ὥρα τοίνυν με σκοπεῖν μὴ καὶ τοὐμὸν ὅμοιον Μ τῷ Ἀντιόχῳ τὰ μὲν ἄλλα οὐκ ἄξιον μάχης, ἐλέφαντες δέ τινες καὶ ξένα μορμολύκεια πρὸς τοὺς ὁρῶντας καὶ θαυματοποιία ἄλλως· ἐκεῖνα γοῦν ἐπαινοῦσι πάντες.

M20D Luciano, *Toxaris* 24.

Ἐδείχθη δέ μοι ἐν Ἰταλίᾳ πρεσβεύοντι ὑπὲρ τῆς πατρίδος, καλὸς ἀνὴρ καὶ μέγας καὶ πλούσιος , ὡς ἐδόκει· παρεκάθητο δὲ αὐτῷ γυνὴ ἐπὶ ζεύγους ὁδοιπορούντι τά τε ἄλλα εἰδεχθὴς καὶ ξηρὰ τὸ ἥμισυ τὸ δεξιὸν καὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκεκομμένη, παλλώβητόν τι καὶ ἀπρόσιτον μορμολυκεῖον.

M20E Luciano, *Phalaris* 1.8.

Ὁρᾶτε δὲ καὶ τοὺς νομοθέτας τῷ κολαστικῷ εἴδει τὸ πλέον νέμοντας, ὡς τῶν γε ἄλλων οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ ὁ φόβος προσείη καὶ ἐλπὶς τῆς κολάσεως. ἡμῖν δὲ τοῦτο πολλῷ ἀναγκαιότερον τοῖς τυράννοις, ὅσῳ πρὸς ἀνάγκην ἐξηγούμεθα καὶ μισοῦσί τε ἅμα καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἀνθρώποις σύνεσμεν, ὅπου μηδὲ τῶν μορμολυκείων ὄφελός τι ἡμῖν γίγνεται, ἀλλὰ τῷ περὶ τῆς Ὕδρας μύθῳ τὸ πρᾶγμα ἔοικεν· ὅσῳ γὰρ ἂν ἐκκόπτωμεν, τοσῷδε πλείους ἡμῖν ἀναφύονται τοῦ κολάζειν ἀφορμαί.

M20F Luciano, *Dialogi Deorum* 23. 1.

ΕΡΩΣ

Ἀλλὰ ἐκεῖνος ἑκὼν προσίεταί με καὶ προσκαλεῖται, ἡ Ἀθηνᾶ δὲ ὑφορᾶται ἀεί, καί ποτε ἐγὼ μὲν ἄλλως παρέπτην πλησίον ἔχων τὴν λαμπάδα, ἡ δέ, Εἴ μοι πρόσει, φησί, νὴ τὸν πατέρα, τῷ δορατίῳ σε διαπείρασα ἢ τοῦ ποδὸς λαβομένη καὶ ἐς τὸν Τάρταρον ἐμβαλοῦσα ἢ αὐτὴ διασπασαμένη —πολλὰ τοιαῦτα ἠπείλησε· καὶ ὁρᾷ δὲ δριμὺ καὶ ἐπὶ τοῦ στήθους ἔχει πρόσωπόν τι φοβερὸν ἐχίδναις κατάκομον, ὅπερ ἐγὼ μάλιστα δέδια· μορμολύττεταί γάρ με καὶ φεύγω, ὅταν ἴδω αὐτό.

M20G Luciano, *Dialogi meretricium* 9. 5.

ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΣ

Ὡς βρεφυλλίοις ταῦτα, ὦ μισθοφόρε, ἡμῖν λέγεις καὶ μορμολύττῃ. σὺ γὰρ ἀλεκτρυόνα πώποτε ἀπέκτεινας ἢ πόλεμον εἶδες; ἐρυμάτιον ἐφρούρεις ἀπέκτεινας ἢ πόλεμον εἶδες; ἐρυμάτιον ἐφρούρεις τάχα διμοιρίτης ὤν, ἵνα καὶ τοῦτο προσχαρίσωμαί σοι.

M20H Luciano, *Anacharsis* 30-1.

Τοιαῦτα γὰρ φής, εἰ μὴ πάνυ παρήκουσα τοῦ παραδείγματος . ἢ τὰς πανοπλίας ἐκείνας τότε ἀναλήψεσθε τὰς τῶν κωμῳδῶν τε καὶ τραγῳδῶν, καὶ ἢν προτεθῇ ὑμῖν ἔξοδος, ἐκεῖνα τὰ κράνη περιθήσεσθε τὰ κεχηνότα, ὡς φοβερώτεροι εἴητε τοῖς ἐναντίοις μορμολυττόμενοι αὐτούς, καὶ ὑποδήσεσθε τὰ ὑψηλὰ ἐκεῖνα δηλαδή· φεύγουσί τε γάρ, ἢν δέᾳ, κοῦφα, καὶ ἢν διώκητε, ἄφυκτα τοῖς πολεμίοις ἔσται, ὑμῶν οὕτω μεγάλα διαβαινόντων ἐπ' αὐτούς.

M20I Luciano, *Bis accusatus siue tribunalia* 20.

Ἐξετάζεται γὰρ ἐν τῷ παρόντι πότερα χοίρων δίκην κάτω νενευκότας ἡδομένους χρὴ βιοῦν μηδὲν μεγαλόφρον ἐπινοοῦντας ἢ ἐν δευτέρῳ τοῦ καλῶς ἔχοντος ἡγησαμένους τὸ τερπνὸν ἐλευθέρους ἐλευθέρως φιλοσοφεῖν, μήτε τὸ ἀλγεινὸν ὡς ἄμαχον δεδιότας μήτε τὸ

ἡδὺ ἀνδραποδωδῶς προαιρουμένους καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζητοῦντας ἐν τῷ μέλιτι καὶ ταῖς ἰσχάσιν. τὰ τοιαῦτα γὰρ αὕτη δελέατα τοῖς ἀνοήτοις προτείνουσα καὶ μορμολυττομένη τῷ πόνῳ προσάγεται αὐτῶν τοὺς πολλούς, ἐν οἷς καὶ τὸν δείλαιον ἐκεῖνον ἀφηνιάσαι ἡμῶν πεποίηκεν, νοσοῦντα τηρήσασα· οὐ γὰρ ἂν ὑγιαίνων ποτὲ προσήκατο τοὺς παρὰ ταύτης λόγους.

M20I-1 Escolio a Luciano, *Bis accusatus siue tribunalia* 29. 20.

Μορμολυττομένη] ταράττουσα.

M21A Galeno, *Adhortatio ad artes addiscendas* 10.

Ὅθεν οὐδὲ τὸ τῆς Φρύνης ἄκαιρον ἤδη μοι διηγήσασθαι. αὕτη ποτ' ἐν συμποσίῳ, παιδιᾶς τοιαύτης γενομένης ὡς ἕκαστον ἐν μέρει προστάξαι τοῖς συμπόταις ὃ βούλοιτο, θεασαμένη παρούσας γυναῖκας ἀγχούσᾳ τε καὶ ψιμυθίῳκαὶ φύκει κεκαλλωπισμένας ἐκέλευσεν ὕδατος κομισθέντος ἀρυσαμένας ταῖς χερσὶ προσενεγκεῖν ἅπαξ αὐτὸ τῷ προσώπωκαὶ μετὰ τοῦτο εὖθέως ἀπομάξασθαι σινδονίῳ, καὶ αὐτὴ πρώτη τοῦτ' ἔπραξε. ταῖς μὲν οὖν ἄλλαις ἁπάσαις σπίλου τὰ πρόσωπα ἐπληρώθη, καὶ ἦν ὁμοιότατα ἰδεῖν τοῖς μορμολυκείοι, αὐτὴ δὲ <καὶ> καλλίων ἐφάνη· μόνη γὰρ ἦν ἀκαλλώπιστός τε καὶ αὐτοφυῶς καλή, μηδεμιᾶς πανουργίας κομμωτικῆς δεομένη.

M21B Galeno, *De methodo medendi libri xiv* 10. 106.

Εἶτα οὐκ ἀποδείξεις, ὦ γενναιότατε, κἂν αὐτὸ τοῦτο, τίνες εἰσὶν οἱ ὅροι τῆς ἰατρικῆς θεωρίας καὶ τίνα χρὴ γινώσκειν τὸν μέλλοντα λόγῳ ποιήσασθαι τὴν εὕρεσιν τῶν βοηθημάτων, ἀλλὰ μορμολυξάμενος οἴει καταπλήξειν ἡμᾶς; ἀκούω καὶ σοῦ λέγοντος ὡς οὐ χρὴ σκοπεῖσθαι τῆς ἐνεργείας τὴν αἰτίαν·

M22A Herodiano, *Περὶ ὀρθογραφίας* 3, 2 p. 552 **(s. II d.C.).**

Μομβρώ ἡ Μορμώ.

M22B Herodiano, *Partitiones* 88

Μορμῶ, θηλυκὸν, τὸ φάσμα, ὅθεν καὶ μορμολύκειον, τὸ φόβητρον·

M22C Herodiano, *De prosodia catholica* 3, 1 p. 375.

Τὰ διὰ τοῦ ειον ὑπὲρ τρεῖς συλλαβὰς μὴ ὄντα ἐπὶ τεμενῶν ἢ κύρια προπερισπῶνται, ἁπλᾶ ὄντα ἢ παρασύνθετα θωρακεῖον, πανδοκεῖον, διδασκαλεῖον, βαλανεῖον, ἐλεγεῖον, ἐπισκοπεῖον, ἡμεροσκοπεῖον. ἔστι καὶ πόλις Κελτιβήρων Ἡμεροσκοπεῖον Φωκαέων ἄποικος. Ἀρτεμίδωρος δευτέρῳ λόγῳ γεωγραφουμένων. τεκτονεῖον, ἰαμβεῖον, ἀσωτεῖον, δοκιμεῖον, ἑστιατορεῖον, προσωπεῖον, μορμολυκεῖον, ἱερεῖον, μεγαλλεῖον ὄνομα μύρου ἀπὸ Μεγάλου Σικελιώτου εὑρόντος αὐτό.

M23 Escolio a Aristides *Pan*. 102.5.

ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει] τὸ ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει διὰ τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν λέγει. καὶ ἡ μὲν Λάμια Λίβυσσα γέγονε γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ δὲ ὁ Ζεὺς ἐμίγη. καὶ ἡ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ' αὐτῆς. διὸ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος γέγονε, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία διέφθειρεν, ἣν νῦν φαμὲν ἰδιωτικῶς στρίγλαν. ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν. καὶ τοίνυν ὅτε βούλονται τὰ σφῶν παιδία αἱ γυναῖκες φοβῆσαι, ἐπιβοῶσι Μορμώ. φησὶ δὲ καὶ Θεόκριτος „Μορμὼ δάκνει." ἐντεῦθεν δὴ παρήχθη καὶ τὰ μορμολύκια τὰ φόβητρα. νόει δὲ τὸ τὰς δὲ, διὰ τὴν Κόρινθον καὶ τὴν Λυβίην (sic). A.

ἃ δὲ τοὺς παῖδας φοβεῖ καὶ ἐκπλήττει] οἷον Λαμίας καὶ τὰ τοιοῦτα φάσματα. λέγει δὲ τὴν Μορμὼ, ἣν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παιδία. φασὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἑσπέρᾳ τὰ παιδία αὐτῆς καταφαγοῦσα ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν· καὶ λοιπὸν ὅτε βούλονται φοβῆσαι τὰ παιδία αὐτῶν αἱ γυναῖκες, ἐπιβοῶσι Μορμώ. καὶ ὁ Πλάτων λέγει τὸ μορμολύκεια, καὶ ὁ Θεόκριτος

„Μορμὼ δάκνε με.“ φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα. ἡ δὲ Λαμία γέγονε Λίβυσσα γυνὴ περικαλλής. ταύτῃ Ζεὺς ἐμίγη, καὶ Ἥρα ζηλοτυπήσασα ἀπώλλυ τὰ τικτόμενα ὑπ’ αὐτῆς. διὸ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης αὐτὴ μὲν δύσμορφος ἐγεγόνει, τὰ δὲ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἀναρπάζουσα παιδία αὕτη διέφθειρεν. D. τὴν Μορμὼ λέγει. Oxon.

M24A Pollux 4. 115.

Καὶ σκευὴ μὲν ἡ τῶν ὑποκριτῶν στολὴ –ἡ δ᾽ αὐτὴ καὶ σωμάτιον ἐκαλεῖτο– σκευοποιός [δ᾽] ὁ προσωποποιός· καὶ ἔστιν εἰπεῖν πρόσωπον προσωπεῖον προσωπίς, μορμολυκεῖον, [γοργόνειον].

M24B Pollux 10. 167.

Ἐκ δὲ τῶν σκευῶν ἔστω καὶ προσωπεῖον καὶ μορμολυκεῖον καὶ γοργεῖον καὶ προσωπίς.

s. II/III

M25A Clemente Alejandrino, *Stromata* 2.1.3.

Γεωργοῦ μὲν οὖν ἴδιον τὸ ἐν ἀκάνθαις φυόμενον ῥόδον ἀβλαβῶς λαβεῖν καὶ τεχνίτου τὸν ἐν ὀστρείου σαρκὶ κατορωρυγμένον μαργαρίτην ἐξευρεῖν, φασὶ δὲ καὶ τὰς ὄρνιθας ἡδίστην ἔχειν τὴν σαρκὸς ποιότητα, ὅτε οὐκ ἀφθόνου τροφῆς παρατεθείσης αὐταῖς αἱ δὲ σκαλεύουσαι τοῖς ποσὶν ἐκλέγονται μετὰ πόνου τὰς τροφάς. εἴ τις οὖν τοῦ ὁμοίου θεωρητικὸς ἐν πολλοῖς τοῖς πιθανοῖς τε καὶ Ἑλληνικοῖς τὸ ἀληθὲς διαλεληθέναι † ποθεῖ, καθάπερ ὑπὸ τοῖς μορμολυκείοις τὸ πρόσωπον τὸ ἀληθινόν, πολυπραγμονήσας θηράσεται. φησὶ γὰρ ἐν τῷ ὁράματι τῷ Ἑρμᾷ ἡ δύναμις ἡ φανεῖσα· «ὃ ἐὰν ἐνδέχηταί σοι ἀποκαλυφθῆναι, ἀποκαλυφθήσεται.

M25B Clemente Alejandrino, *Stromata* 6.10.81.

Οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι μὴ ἀπαγάγᾳ αὐτούς.

M25C Clemente Alejandrino, *Protepticus* 6, 67.

Καὶ πολύς μοι ἐπιρρεῖ τοιοῦτος ὄχλος, οἱονεὶ μορμώ τινα δαιμονίων παρεισάγων ξένων ἄτοπον σκιαγραφίαν, μυθολογῶν ὕθλῳ γραϊκῷ· πολλοῦ γε δεῖ ἀνδράσιν ἐπιτρέπειν ἀκροᾶσθαι τοιούτων λόγων, οἷς μηδὲ τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτῶν, τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον, κλαυθμυριζομένους ἐθίζομεν παρηγορεῖσθαι μυθίζοντες, ὀρρωδοῦντες συνανατρέφειν αὐτοῖς ἀθεότητα τὴν πρὸς τῶν δοκήσει σοφῶν δὴ τούτων καταγγελλομένην, μηδέν τι νηπίων μᾶλλον τἀληθὲς εἰδότων.

M25D Clemente Alejandrino, *Paedagogus* 1.6.33.3.

Δύο γὰρ σημαίνει τὸ νήπιον. «᾽Επειδὴ γέγονα, φησίν, ἀνήρ», πάλιν ὁ Παῦλος λέγει, «κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου». Οὐχ ἡλικίας μέγεθος ἀτελές, ἀλλ' οὐδὲ μὴν χρόνου μέτρον ὡρισμένον, ἀλλ' οὐδὲ ἀνδρικῶν καὶ ἐντελεστέρων μαθημάτων διδαχὰς ἄλλας ἀπορρήτους αἰνίττεται, τὴν νηπιότητα ὑπερόριον ἀποστέλλων ὁ καταργεῖν αὐτὴν ὁμολογῶν ἀπόστολος , ἀλλὰ νηπίους μὲν τοὺς ἐν νόμῳ λέγει, οἳ τῷ φόβῳ, καθάπερ οἱ παῖδες τοῖς μορμολυκείοις, ἐκταράττονται, ἄνδρας δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν·δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν· οἳ πεπιστεύκαμεν ἑκουσίῳ προαιρέσει σωζόμενοι, ἐμφρόνως, οὐκ ἀφρόνως, δεδιττόμενοι τῷ φόβῳ.

s. III

M26 Heliodorus *Aethiopics* 6.2.1.

Καὶ ὁ Ναυσικλῆς ἐγέλα μὲν οὐκέτι συνεστάλη δὲ πρὸς τὴν ἀκοὴν καὶ σύννους ἐπὶ πλεῖστον είστήκει, διαπορῶν προφάσεως ἐκ ποίας ὁ Κνήμων ἢ τίνος κοινωνίας ἢ τί πεπόνθοι πρὸς τοὔνομα τῆς Θίσβης. Ἐξεκάγχασε δὴ πρὸς ταῦτα ὁ Κνήμων καὶ «Ὢ ’γαθὲ Καλάσιρι, ὁρᾷς» εἶπεν «ὅση τις τοῦ ὀνόματος ἡ δύναμις καὶ ὡς οὐκ ἐμοὶ μόνῳ μορμολυκεῖον, ὡς αὐτὸς φῄς, ἀλλ’ ἤδη καὶ Ναυσικλεῖ γίνεται; μᾶλλον δὲ καὶ ὁλοσχερὴς γέγονε τοῦ πάθους μετάστασις· καὶ τοὔμπαλιν ἐγὼ μὲν γελῶ, γινώσκων οὐκέτ’ οὖσαν, ὁ δὲ γεννάδας

ἡμῖν Ναυσικλῆς καὶ πολλῷ γέλωτι τῶν ἄλλων κατατωθάζων ἐστύγνακε.»

M27 Orígenes, *Contra Celsum* 8. 36.

Ἀλλ' οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, βλάπτουσιν οἱ ἀληθῶς σατράπαι καὶ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ καὶ ἐπίτροποι τοῦ θεοῦ ἄγγελοι τοὺς ὑβρίζοντας· εἰ δέ τινες βλάπτουσι δαίμονες, οὓς ἐφαντάσθη καὶ ὁ Κέλσος, βλάπτουσιν ὡς φαῦλοι καὶ μηδεμίαν σατραπείαν ἢ στρατηγίαν ἢ ἐπιτροπὴν τοῦ θεοῦ ἐγκεχειρισμένοι, καὶ βλάπτουσι τοὺς ὑποκειμένους αὐτοῖς καὶ ὑποτάξαντας ἑαυτοὺς ὡς δεσπόταις ἐκείνοις. Τάχα γὰρ καὶ διὰ τοῦτο οἱ καθ' ἕκαστον τόπον εἰς τὰ νενομισμένα βρώματα μὴ δεῖν ἐσθίεσθαι παρανομοῦντες, εἰ μὲν τῶν ὑπὸ τοὺς δαίμονας εἶεν ἐκείνους, βλάπτονται· εἰ δέ τινες τῶν οὐχ ὑπ' ἐκείνους οὐδὲ αὐτοὺς ὑποτάξαντες τῷ τοῦ τόπου δαιμονίῳ, ἐλεύθεροι ἀπὸ τοῦ ὑπ' ἐκείνων παθεῖν, μακρὰν χαίρειν εἰπόντες τοῖς τοιοισδὶ δαιμονίοις, ἄλλοις διὰ τὴν περὶ ἄλλα ἄγνοιαν ἑαυτοὺς ὑποτάξαντες, ὑπ' ἐκείνων πάσχειν δύνανται, ἀλλ' οὐ Χριστιανός, ὁ ἀληθῶς Χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ, πάθοι τι ἂν ὑπὸ τῶν δαιμονίων, ἅτε κρειττων δαιμόνων τυγχάνων· καὶ οὐ πάθοι γ' ἄν, ἐπεὶ «παρεμβαλεῖ ἄγγελος κυρίου κύκλῳ τῶν φοβουμένων αὐτὸν καὶ ῥύσεται αὐτούς», καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ «διὰ παντὸς» βλέπων «τὸ πρόσωπον τοῦ» «ἐν οὐρανοῖς» «πατρὸς» ἀεὶ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ ἀναφέρει διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως τῷ θεῷ τῶν ὅλων, καὶ αὐτὸς συνευχόμενος τῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐπιτροπευομένῳ. Μὴ μορμολυττέσθω τοίνυν ἡμᾶς ὁ Κέλσος, ἀπειλῶν τὴν ἀπὸ τῶν δαιμόνων βλάβην ὑφ' ἡμῶν ἀμελουμένων·

M28A Hipólito, *De universo* fr. 2 **(s. III d.C.)**

᾽Αλλ' ἐπειδὴ πολλοὶ λίαν οἱ παρ' Ἕλλησι περὶ Θεοῦ λέγειν ἐπαγγελλόμενοι, Θεὸν δὲ τὸ καθ' ὅλου μὴ ἐγνωκότες, οὐχὶ δὲ καὶ ἐξειπόντες .... Εἷς δὲ ὁ τούτων παρὰ πᾶσι σοφώτερος κριθεὶς νενόμισται Πλάτων· ὃς καὶ περὶ Θεοῦ καὶ ψυχῆς καὶ κτίσεως ἐπεχείρησε λέγειν. Πρὸς τοῦτον ἡμῖν ἡ ἅμιλλα γινέσθω τῶν λόγων, τὸν καὶ πάντων νομιζόμενον παρ' Ἕλλησι θεοσεβέστατόν τε καὶ ἀληθέστερον. Οὗ φανέντος ἠγνοηκέναι Θεὸν καὶ τὴν τούτου

δημιουργίαν, ἀνάγκη τοὺς λοιποὺς συγχωρεῖν εἰς μορμολύκεια συμφύρεσθαι καὶ τερατεύεσθαι· καὶ οὕτως ἡμεῖς ἐπιδείξομεν τίς Θεὸς ἀληθινὸς καὶ ἡ τούτου δημιουργία.

M28B Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium* 4. 35.

Νερτερίη, χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολὲ Βομβώ·
εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι,
ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη,
χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ,
ἂν νέκυας στείχουσα κατ᾽ ἠρία τεθνηώτων,
αἵματος ἱμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα,
Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφε
ἔλθοις εὐάντητος ἐφ᾽ ἡμετέρῃσι θυηλαῖς.

s. III/IV

M29A Eusebio de Cesarea, *Vita Constantinii* 3.54.5.

Ἐπειδὴ γὰρ συνεῖδε μάτην δειμαίνοντα νηπίων δίκην ἀφρόνων τὰ πλήθη τῆς πλάνης τὰ μορμολύκεια ὕλᾳ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεπλασμένα, καὶ ταῦτα ἐκποδὼν ὀετο δεῖν ἄρασθαι ὥσπερ τινὰ λίθων ἐγκόμματα τοῖς ἐν σκότῳ βαδίζουσι πρὸ τῶν ποδῶν ἐρριμμένα, λείαν τε καὶ ὁμαλὴν τοῦ λοιποῦ τὴν βασιλικὴν τοῖς πᾶσιν ἀναπετάσαι πορείαν.

M29B Eusebio de Cesarea, *De laudibus Constantinii* 5.6.

Ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὑπηκόων δορυφορίαν, μυριάδας στρατοπέδων, ὁπλιτῶν πεζῶν τε ὁμοῦ καὶ ἱππικῶν δοῦλα καὶ ὑπήκοα πλήθη οὐδαμῶς ὁρῶν καταπλήττεται, οὐδ' ἐπὶ τῇ τούτων ἀρχῇ τυφοῦται, στρέφων εἰς αὐτὸν τὴν διάνοιαν τήν <τε> κοινὴν ἁπάντων φύσιν καὶ παρ' ἑαυτῷ βλέπων. ἐσθῆτά γε μὴν χρυσοῇφῇ ποικίλοις ἄνθεσιν ἐξυφασμένην ἁλουργίδα τε βασιλικὴν σὺν αὐτῷ διαδήματι γελᾷ τοὺς πολλοὺς θεώμενος ἐκπεπληγμένους καὶ τὸ φάντασμα κομιδῇ νηπίων δίκην οἷόν τι μορμολύκειον θειάζοντας· οὐδαμῶς <δ'> αὐτὸς τὰ ὅμοια πεπονθὼς τῇ ψυχῇ δι' ἐπιστήμην τοῦ θείου περίβλημα

σωφροσύνᾳ καὶ δικαιοσύνᾳ εᾧσεβείᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς ἀρεταῖς πεποικιλμένον τὸν ἐπ' ἀληθείας πρέποντα βασιλεῖ κόσμον περιτίθησιν.

M29C Eusebio de Cesarea, *De laudibus Constantinii* 8.2.

Ἐπειδὴ γὰρ συνεῖδε μάτην δειμαίνοντα νηπίων δίκην ἀφρόνων τὰ πλήθη τῆς πλάνης τὰ μορμολύκεια ὕλᾳ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεπλασμένα, καὶ ταῦτα ἐκποδὼν ὀετο δεῖν ἄρασθαι ὥσπερ τινὰ λίθων ἐγκόμματα τοῖς ἐν σκότῳ βαδίζουσι πρὸ τῶν ποδῶν ἐρριμμένα, λείαν τε καὶ ὁμαλὴν τοῦ λοιποῦ τὴν βασιλικὴν τοῖς πᾶσιν ἀναπετάσαι πορείαν.

M29D Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Euangelica* 13. 6. 2.

"Ὦ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία, εἰ μετά τινος ὀρθότητος εἴη· εἰ δὲ μή, ὅσῳ μείζων, τοσούτῳ χαλεπωτέρα. σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς, εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή, ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται. τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβάλλειν, ἐπειδή μοι ἥδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονταί μοι, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρεσβεύω καὶ τιμῶ οὕσπερ καὶ πρότερον· ὧν ἐὰν μὴ βελτίω ἔχωμεν λέγειν ἐν τῷ παρόντι, εὖ ἴσθι ὅτι οὐ μή σοι συγχωρήσω, οὐδ' ἂν πλείω τῶν νῦν παρόντων ἡ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται, δεσμούς τε καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις.

s. IV

M30 Juliano, *Πρὸς Ἡράκλειον κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον καὶ εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν* 25.

Σὺ δὲ ὅπως ἡμῖν μὴ τὸν Διογένη προσβαλὼν ὥσπερ τι μορμολυκεῖον ἐκφοβήσῃς· οὐ γὰρ ἐμυήθη, φασίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν <προ>τρεπόμενον ἐκμυηθῆναι, «Γελοῖον», εἶπεν, «ὦ νεανίσκε, εἰ τοὺς μὲν τελώνας οἴει ταύτης ἕνεκα τῆς τελετῆς κοινωνήσειν τοῖς θείοις

τῶν ἐν Ἅιδου καλῶν, «Ἀγησίλαον δὲ καὶ Ἐπαμινώνδαν ἐν τῷ βορβόρῳ» κείσεσθαι».

M31A Libanio, *Or*. 30.38.

Καὶ ὅταν τοίνυν μετ' ἐκεῖνον τὸν ἐκείνου λέγωσι καὶ ὡς καθεῖλε νεὼς οὐκ ἐλάττω περὶ τοῦτο πονησάντων τῶν καθαιρούντων ἢ τῶν οἰκοδομησάντων, —οὕτως οὐκ ἦν ῥᾴδιον ἀλλήλων διαζεῦξαι τοὺς λίθους δεσμοῖς ἰσχυροτάτοις εἰσενηνεγμένους, —ὅταν οὖν ταῦτα λέγωσιν, ἐγὼ μεῖζόν τι προστίθημι, ὅτι ἐκεῖνός γε καὶ δῶρα ναοὺς τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἐδίδου καθάπερ ἵππον ἢ ἀνδράποδον ἢ κύνα ἢ φιάλην χρυσῆν, κακὰ δὲ ἀμφοῖν τὰ δῶρα τοῖς τε δοῦσι τοῖς τε λαβοῦσιν. ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ τρέμειν καὶ δεδιέναι Πέρσας ἅπαντα τὸν βίον ἐβίω φοβούμενος ἔαρ ἕκαστον ἔξοδον ἔχον, ὥσπερ τὰ παιδία τὰς Μορμόνας, τῶν δὲ οἱ μὲν ἄπαιδες καὶ πρὸ διαθηκῶν ἀπῆλθον οἱ δυστυχεῖς, τοῖς δ' ἦν ἄμεινον μὴ παιδοποιήσασθαι.

M31B Libanio, *Or*. 33. 42.

Καὶ τὴν ἐνταῦθα ὀξύτητα κέρδος εἶναι συμβαίνει τῷ τεμνομένῳ, ὁ δ' ἐν μὲν τῷ δῆσαι ταχύς, ἐν δὲ τῷ κρῖναι βραδύς, μᾶλλον δὲ φεύγει τὰς κρίσεις μᾶλλον ἢ τὰ παιδία τὰς Μορμόνας.

M32A Basilio de Cesarea, *Epistula* 25.1.

Τῶν μὲν οὖν ἀπειλῶν καὶ πάνυ (εἰρήσεται γὰρ τὸ ἀληθὲς) κατεγέλασα. Ἡ κομιδῇ γ' ἂν παῖς εἴην, τὰ τοιαῦτα μορμολύκεια δεδοικώς.

M32B Basilio de Cesarea, *Epistula* 210, 2

Πόθεν γὰρ γέγονε θορύβου πλήρης ἡ πόλις, ὅτε οἱ μὲν ἔφευγον οὐδενὸς διώκοντος, οἱ δὲ ὑπεξήεσαν οὐδενὸς ἐπιόντος, χρησμολόγοι δὲ καὶ ὀνειροσκόποι πάντες ἐμορμολύττοντο; Πόθεν ἄλλοθεν ταῦτα; Ἢ οὐχὶ καὶ παιδὶ γνώριμον ὅτι ἐκ τῶν ἡγουμένων τοῦ πλήθους;

M32C Basilio de Cesarea, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, 31. 328

Μή με νομίσᾳς, ὥσπερ μητέρα τινὰ ἢ τροφὸν, ψευδῆ σοι μορμολύκεια ἐπισείειν, ὥσπερ ἐκεῖναι ποιεῖν περὶ τοὺς νηπίους τῶν παίδων εἰώθασιν· ὅταν θρηνῶσιν ἄτακτα καὶ ἀπέραντα, δι' ἐπιπλάστων διηγημάτων κατασιγάζουσιν.

M32D Basilio de Cesarea, *Sermones de moribus a Symeone Metaphrata collecti* 32. 1304.

Μή με νομίσᾳς, ὥσπερ μητέρα τινὰ ἢ τροφὸν, ψευδῆ σοι μορμολύκεια ἐπισείειν, ὥσπερ ἐκεῖναι ποιεῖν περὶ τοὺς νηπίους τῶν παίδων εἰώθασιν· ὅταν θρηνῶσιν ἄτακτα καὶ ἀπέραντα, δι' ἐπιπλάστων διηγημάτων κατασιγάζουσιν.

M32E Basilio de Cesarea, *Adversus Eunomium* 29. 637.

Μιᾶς γὰρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης, τὰ ἰδιώματα ταῦτα οὐκ ἀλλοτριοῖ τὴν οὐσίαν, οὐδὲ οἱονεὶ συστασιάζειν ἑαυτοῖς ἀναπείθει· τῇ ἐνεργείᾳ δὲ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρὸς τὴν ἐφικτὴν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὁδηγεῖ. Ἀλλ' οὗτος, τὴν τῶν ἰδιωμάτων ἀντίθεσιν πρὸς τὴν οὐσίαν μετακομίσας, ἐντεῦθεν τὴν ἀφορμὴν τῆς ἀσεβείας ἐφέλκεται, ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολυττόμενος τοῖς σοφίσμασιν· ὅτι, εἴπερ ἕτερόν τε εἴη τὸ φῶς παρὰ τὸ ἀγέννητον, ἀναγκαίως ἡμῖν σύνθετος ὁ Θεὸς ἀποδειχθήσεται.

M33 Gregorio Nazianceno, *De filio* 3.

Πῶς οὖν οὐ συνάναρχα, εἰ συναίδια ὅτι ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνον. τὸ μὲν γὰρ ἄναρχον, καὶ ἀίδιον· τὸ ἀίδιον δέ, οὐ πάντως ἄναρχον, ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν πατέρα. οὐκ ἄναρχα οὖν τῷ αἰτί῾· δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστιν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος . καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ, κἂν σὺ μορμολύττᾳ τοὺς ἁπλουστέρους· οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

M33-1 Basilius, schol. ad Gregor. Nazianzen. Or. XXXV p. 563c.

Κἂν σύ μορμολύττῃ τοὺς ἁπλοστέρους] Μορμολύττειν ἐστὶ τὸ ἐκφοβεῖν· καὶ Μορμολυκεῖον προσωπεῖον εἰς φόβον παιδίων ἀνοήτων, καὶ τύπος τις ἀλλό¬κοτος ὄψεος. εἴρηται ἀπὸ τῆς Μορμοῦς, τῆς καὶ Λαμίας. Θεόκριτος ἐν Θεσμοφριαζούσαις τινὰ γυναῖκα πρὸς παιδίον λέγουσαν εἰσάγει, Μορμώ δάκνει.

M34A Temistio, *Ὑπατικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἰοβιανόν* 67c.

Εἰ γὰρ οὐδὲ σοί, βασιλεῦ, δυνατὸν κατὰ διάγραμμα εὔνουν εἶναι τὸν μὴ τοῦτο ἔνδοθεν προαιρούμενον, πόσῳ μᾶλλον εὐσεβῆ εἶναι καὶ θεοφιλῆ, γράμματα ἀνθρώπινα δεδιότα καὶ ἐπικήρους ἀνάγκας καὶ ἀσθενῆ μορμολυκεῖα, ἃ πολλάκις μὲν ἤνεγκεν ὁ χρόνος, πολλάκις δὲ καὶ παρήνεγκεν;

M34B Temistio, *Βασανιστὴς ἢ φιλόσοφος* 253c.

Τὸν ἄτοπον πευθῆνα ἔπεισι καὶ τἀμυντήριον καὶ τοιαῦτα ἄττα μορμολυκεῖα, ὥστε τοὺς ἀκούοντας φρίττειν τε καὶ ἀδημονεῖν καὶ μικροῦ γίνεσθαι ἀναύδους, καθάπερ φασὶ τοὺς ὑπὸ λύκου προτέρους ὀφθέντας.

M34C Temistio, *Προτρεπτικὸς Οὐαλεντινιανῷ νέῳ* 121b.

Δεινὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νεύοντα νοήσας οὐδὲ μορμολύττεταί σε ἀνὴρ σιδηροῦς φανταζόμενος, ὃν καὶ ταλασίφρων ἄν τις καθ' Ὅμηρον ἰδὼν ταραχθείη. τόξου δέ σε, ὦ γενναῖε, καὶ ἀποπειρώμενον εἶδον καὶ φιλονεικοῦντα πρὸς τὴν ἡλικίαν·

Νευρὴν μὲν μαζῷ πέλασεν,

Οὐδ' ἂν εἶπεν ὁ ποιητὴς τὼ σὼ χεῖρε τεθεαμένος ἀτρίπτους εἶναι καὶ ἁπαλάς, οἵας τῶν ἐν Ἰθάκῃ μειρακίων φησί, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ἤδη μνηστήρων, τάχιστα ὑπὸ τρυφῆς ἀπειπεῖν καὶ ἀποστῆναι τοῦ ἄθλου.

M34D Temistio, *Πρὸς τοὺς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένους τὸν σοφιστήν* 346b.

Τί ἂν οὖν τις πρός με ἀγανακτοίη, εἰ ὁμολογῶ δημοσίᾳ ὅτι πένομαι σοφίας καὶ ὀλίγα πάνυ ἐστὶν ἃ ἐπίσταμαι, καὶ ταῦτα ἐν πολλῷ χρόνῳ ἐκμελετῶν καὶ ἄνω καὶ κάτω ἐγκαλινδούμενος; ἐπεὶ καὶ αὐτοῖς τοῖς ὀλίγοις βρενθύομαι ἴσως καὶ αὐθαδίζομαι, καὶ ἐπεστόμισεν ἄν με Σωκράτης ὡς ἀλαζόνα ὄντα, διότι μηδὲ εἶναι σοφὸς ᾤετο καὶ ὡμολόγει ὃν σοφώτατον ἀνεῖπεν ὁ θεός. ἀλλὰ σὺ μορμολύττῃ με καὶ ἐρεσχελεῖς.

M35A Didymus Caecus (Didymus Alexandrinus) *Commentarii in Psalmos* 29-34 196.

«Φοβήθητε τὸν κύριον, πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ». ἐπείπερ «οὐκ ἔσ[τ]ιν ὑστέρημα τοῖς φοβουμένοις αὐτόν», ἵνα ἀνενλιπεῖς γέν<η>σθε, φοβήθητε αὐτὸν τὸν θεόν. καὶ οὔκ ἐστίν γε παθητ[ικό]ς, ὡς ε[ἶ]πον, ὁ τοῦ θεοῦ φόβος , ἀλλὰ σεβασμῷ ἴσος , εὐλαβείᾳ ἴσος . ὅταν φαντασίαν θεοῦ λάβωμεν, εὐθέως φόβος ἐπαύξεται, εὐλάβεια παραγίνεται· οὐ γὰρ οὕτω φοβούμεθα ὡς δεδιττόμενοι αὐτόν, οὐχ ὡς μορμο|λυ<κ>εῖόν τι, ἀλλ' ὡς σεβάσμιον ὑπερβάλλον.

M35B Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten (3-4, 12)* 89

Καὶ λοιπὸν φόβον λαμβάνομεν θεοῦ. ὁ φόβος τοῦ θεοῦ οὔκ ἐστιν παθητικός, οὔκ ἐστιν τρόπον τινὰ μορμολυκεῖον. ἐάν τις φοβῆται ἕνεκα τοῦ μὴ κολασθῆναι καὶ διὰ τοῦτο μὴ πράττᾳ τὸ κακόν, οὔκ ἐστιν τέλειος φόβος .

M36A Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* 1.1. 595-6.

Εἰ οὖν ἐν τῷ μονογενεῖ τὰ τοῦ πατρὸς πάντα, οὗτος δὲ ἐν τῷ πατρί, ἡ δὲ πατρότης τῆς ἀγεννησίας οὐ διατέτμηται, τί πρὸ τῆς τοῦ υἱοῦ ἐννοίας κεχωρισμένως ἐφ' ἑαυτοῦ κατά τι διάστημα περὶ τὸν πατέρα νοεῖσθαι δύναται; ἐγὼ μὲν οὖν οὐ συνορῶ. οὐκοῦν ἀφόβως ἔστιν ἐπιθαρσήσαντας τοῖς προφερομένοις διὰ τοῦ σοφίσματος ἡμῖν ὁμόσε χωρῆσαι, καὶ μηδὲν πτοηθέντας τοῦ συλλογισμοῦ τὴν μορμόνα τὴν ἐπὶ καταπλήξει τῶν παίδων σεσοφισμένην εἰπεῖν, ὅτι ὁ

θεὸς καὶ ἅγιος καὶ ἀθάνατος καὶ πατὴρ καὶ ἀγέννητος καὶ ἀΐδιος καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα ἐστί·

M36B *Contra Eunomium* 1.1. 556-7.

Εἰ δὲ ὁ πρῶτος πατὴρ αἰτίαν τῆς ἑαυτοῦ συστάσεως ὑπερκειμένην οὐκ ἔχει, τῷ δὲ πατρὶ συνυπακούεται πάντως καὶ τοῦ μονογενοῦς ἡ ὑπόστασις, τί μορμολύττονται ἡμᾶς ταῖς τεχνικαῖς ταύταις τῶν σοφισμάτων διαπλοκαῖς πείθειν, μᾶλλον δὲ φενακίζειν βουλόμενοι, εἰ τὸ ἀγέννητον τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ διὰ τῆς τοῦ πατρὸς προσηγορίας ὁμολογηθείη τῆς πρὸς τὸν υἱὸν σχέσεως τοῦ πατρὸς ἀποσχίζειν τὴν ἔννοιαν;

M36C *Contra Eunomium* 2. 1. 148

Φημὶ τοίνυν τῆς τοιαύτης ὀνοματοποιΐας τοὺς ἀνθρώπους εἶναι κυρίους κατὰ τὸ φανὲν ἑκάστῳ προσφυῶς ἐφαρμόζοντας τῷ ὑποκειμένῳ τὰς κλήσεις, καὶ μηδὲν ἄτοπον εἶναι, ὅπερ ὡς φοβερόν τε καὶ φρικῶδες μορμολυττόμενος ὁ λογογράφος προτείνεται, τὸ νεωτέρας εἶναι τὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις ὁμολογεῖν ἐπὶ παντὸς αὐτοῦ τοῦ κατονομαζομένου πράγματος καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ.

s. IV/V

M37A Paladio, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 52-3

Φαρέτριος δέ, ὁ Καισαρείας τῆς πρὸς τῷ Ἀργαίῳ, ὑπερβολῇ δειλιάσας, καθάπερ οἱ κομιδῇ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, μηδ' ἐξελθὼν ἑαυτοῦ τὴν πόλιν, συντίθεται τοῖς ἐναντίοις διὰ γραμμάτων, καίπερ μηδὲ κληθεὶς εἰς τὸ μέσον, ἀπειροκάλως ἔχων περὶ τὴν προεδρίαν ἀνοίᾳ τῶν κρειττόνων.

M37B ibidem 66

θεασάμενοι γὰρ μεταναστᾶσαν τὴν Ἀντιοχέων ἐπὶ τὴν Ἀρμενίων

κἀκεῖθεν πάλιν ἐπὶ τὴν Ἀντιοχέων τὴν Ἰωάννου εὐχάριστον φιλοσοφίαν ἀδομένην, ηὔχοντο καὶ τὸ ζῆν ἀποῤῥῆξαι, καθάπερ ὑπὸ μαστίγων τῶν διηγημάτων βασανιζόμενοι (τοιοῦτον γὰρ ὁ μισόκαλος φθόνος), ὡς τοὺς ὁρῶντας τῶν ἑπομένων αὐτοῖς κληρικῶν θαυμάζοντας λέγειν· "Ἴδετε νεκρὸν φοβερὸν τοὺς ζῶντας καὶ κρατοῦντας διαπτοοῦντα, καθάπερ τοὺς παῖδας τὰ μορμολυκεῖα; βαβαί!."

M38 Sinesio de Cirene, *Calvitii encomium* 17.

Κόμη τοίνυν οὔτε ποιεῖ φοβεροὺς οὔτε δείκνυσιν, εἰ μή γε τῶν βρεφῶν εἰσι μορμολύκεια, ἐπεὶ τούς γε στρατιώτας ὁρῶμεν, ἐν ᾧ δεῖ τοὺς πολεμίους φοβεῖν, κράνη περικειμένους.

M39A San Juan Crisóstomo, *Ad Stagirium a daemone vexatum* 47.433-4.

Ὅταν δὲ μηδὲν ᾖ τὸ θορυβοῦν, οὐδὲ καλούσης ἐκείνης καὶ ἐφελκομένης ἀνέχεται, ἀλλὰ καὶ καλοῦσαν διαπτύει, καὶ πολλὰ πρὸς τὸ ἐπισπάσασθαι μηχανωμένην ἀποστρέφεται, καὶ τραπέζης κειμένης καταφρονεῖ. Διὰ τοῦτο πολλαὶ τῶν μητέρων ἐπειδὰν μηδὲν ἰσχύσωσι παρακαλοῦσαι, μορμολύκεια καὶ φόβητρα κατασκευάζουσαι, οὕτως αὐτῶν σοφίζονται τὴν ἐπάνοδον, καὶ πείθουσι προσδραμεῖν πάλιν αὐταῖς. Τοῦτο δὲ οὐκ ἐπὶ τῶν παιδίων γίνεται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐφ' ἡμῶν. Ὅταν γὰρ ἡμᾶς ὁ Πονηρὸς φοβῇ καὶ ταράττῃ, τότε σωφρονιζόμεθα, τότε ἑαυτοὺς ἐπιγινώσκομεν, τότε μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς τῷ Θεῷ προστρέχομεν·

M39B San Juan Crisóstomo, *Ad illuminandos catecheses* 49. 226

Ἔστι γὰρ πολλὰ τῶν πραγμάτων, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτα, ἀπὸ δὲ τῆς ἀσθενείας τοῦ συνειδότος ἀκάθαρτα γίνεται. Καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν παιδίων τὰ προσωπεῖα καὶ τὰ λοιπὰ μορμολύκεια φύσει μὲν οὐκ ἔστι φοβερὰ, φοβερὰ δὲ εἶναι τοῖς παιδίοις δοκεῖ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτων ὧν εἶπον· οἷον τὸ νεκρῶν ἅψασθαι σωμάτων, φύσει μὲν οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον, ὅταν δὲ ἀσθενοῦς ἐπιλάβηται συνειδότος , ἀκάθαρτον ποιεῖ τὸν ἁψάμενον.

M39C San Juan Crisóstomo, *In Matthaeum* 57. 353 (homilía 28)

Τί δήποτε δὲ καὶ τοῖς τάφοις ἐμφιλοχωροῦσιν; Ὀλέθριον δόγμα τοῖς πολλοῖς ἐνθεῖναι βουλόμενοι, οἷον ὅτι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀπελθόντων δαίμονες γίνονται· ὃ μηδέποτε γένοιτο μηδὲ μέχρις ἐννοίας λαβεῖν. Τί οὖν, φησὶν, ἂν εἴποι, ὅταν πολλοὶ τῶν γοήτων παῖδας λαβόντες ἀποσφάττωσιν, ὥστε αὐτοῖς μετὰ ταῦτα συμπράττουσαν τὴν ψυχὴν ἔχειν; Καὶ πόθεν τοῦτο δῆλον; Ὅτι μὲν γὰρ ἀποσφάττουσι, πολλοὶ λέγουσιν· ὅτι δὲ αἱ ψυχαὶ τῶν σφαγέντων μετ' αὐτῶν εἰσι, πόθεν ἔγνως εἰπέ μοι. Αὐτοὶ, φησὶν, οἱ δαιμονῶντες βοῶσιν, ὅτι Ψυχὴ τοῦ δεῖνος ἐγώ. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο σκηνή τις καὶ ἀπάτη διαβολική. Οὐ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ τετελευτηκότος ἐστὶν ἡ βοῶσα, ἀλλ' ὁ δαίμων ὁ ὑποκρινόμενος ταῦτα, ὥστε ἀπατῆσαι τοὺς ἀκούοντας. Εἰ γὰρ εἰς δαίμονος οὐσίαν δυνατὸν ψυχὴν εἰσελθεῖν, πολλῷ μᾶλλον εἰς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτῆς. Ἄλλως δὲ οὐκ ἂν ἔχοι λόγον τὴν ἠδικημένην ψυχὴν συμπράττειν τῷ ἠδικηκότι· ἢ ἄνθρωπον δύνασθαι δύναμιν ἀσώματον εἰς ἑτέραν μεταβαλεῖν οὐσίαν. Εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῦτο ἀμήχανον, καὶ οὐκ ἄν τις ἀνθρώπου σῶμα ὄνου ἐργάσαιτο· πολλῷ μᾶλλον ἐπὶ τῆς ἀοράτου ψυχῆς τοῦτο ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἄν τις ἰσχύσειεν εἰς δαίμονος οὐσίαν αὐτὴν μετενεγκεῖν.

γ. Ὥστε γραϊδίων μεθυόντων ταυτὶ τὰ ῥήματα, καὶ παίδων μορμολύκεια.

M39D San Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* vol. 48 pg. 848.

Καθάπερ γὰρ τοῖς παιδίοις ἐκείνοις προσωπεῖα δεικνύντες φοβερὰ καὶ καταγέλαστα τῶν μιαρῶν οἰκετῶν πολλοὶ (οὐ γάρ ἐστι φύσει φοβερὰ, ἀλλὰ διὰ τὸ εᾠτελὲς τῆς διανοίας τοιαῦτα φαίνεται) πολὺν κινοῦσι γέλωτα· οὕτω δὴ καὶ τοὺς ἀτελεστέρους τῶν Χριστιανῶν μορμολύττονται Ἰουδαῖοι.

M39E Juan Crisóstomo, *De Babyla contra Iulianum et gentiles* 81

Τίς γὰρ ἡ πρόφασις; Νεκρῶν, φησίν, ἐστι τὸ χωρίον ἡ Δάφνη μεστὸν καὶ τοῦτο κωλύει τὸν χρησμόν. Καὶ πόσῳ βέλτιον ἦν, ὦ

δείλαιε, τοῦ μάρτυρος ὁμολογῆσαι τὴν δύναμιν ἢ οὕτως ἀναίσχυντα προφασίζεσθαι. Καὶ ὁ μὲν δαίμων ταῦτα, ὁ δὲ ἀνόητος βασιλεὺς καθάπερ ἐν σκηνῇ παίζων καὶ δρᾶμα ὑποκρινόμενος ἐπὶ τὸν μακάριον εὐθέως ἦλθε Βαβύλαν. Καίτοι ὦ μιαρὲ καὶ παμμίαρε εἰ μὴ ἀλλήλους ἐξηπατᾶτε ἑκόντες καὶ συνεπεκρίνασθε πρὸς τὴν τῶν λοιπῶν ἀπώλειαν, τί δήποτε σὺ μὲν λέγεις ἀνωνύμως καὶ ἀδιορίστως τοὺς νεκροὺς σὺ δὲ ὡς ὀνομαστὶ καὶ μετὰ διορισμοῦ τινος ἀκούσας τῶν ἄλλων ἐφέμενος τὸν ἅγιον μόνον ἐκίνεις; Ἐχρῆν γὰρ κατὰ τὴν τοῦ δαίμονος ἀπόφασιν πάσας ἀνορύττειν τὰς ἐν τῇ Δάφνῃ θήκας καὶ τὸ μορμολυκεῖον τῆς τῶν θεῶν ὄψεως ἀπάγειν ὡς πορρωτάτω.

M39F San Juan Crisóstomo, *In dictum Pauli: Nolo vos ignorare* 51. 245.

Εἰ γὰρ μή ἐστιν ὁ αὐτὸς Θεὸς τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς, ὁ καὶ ἐκεῖνα νουθετήσας, καὶ ταῦτα μέλλων διατυποῦν, περιττῶς μοι ταῦτα λέγεις, ὦ Παῦλε, καὶ φόβον οὐδένα τοῖς ἀκροαταῖς ἐντίθης. Δύναται γὰρ ὁ ἀκούων λέγειν, ὅτι εἰ ἕτερος ἐκεῖνός ἐστι Θεὸς, καὶ ἕτερος οὗτος, οὐ πάντως οὗτος κατὰ τὴν ἐκείνου κρινεῖ γνώμην, οὐδὲ τοῖς αὐτοῖς πείθεται νόμοις. Τί γὰρ, εἰ τῷ τῆς Παλαιᾶς Θεῷ πάντας ἔδοξε κολάσαι καὶ τιμωρήσασθαι, τί μορμολύττεις καὶ ἐκφοβεῖς; Ἕτερον ἔχω Δεσπότην τὸν μέλλοντά με κρίνειν.

s. V

M40 Hesiquio

M40A Ἀσκῷ φλαυρίζεις· οὐδενὶ ἐπιπλήττῃ, τῇ σκιᾷ μορμύσσῃ, του τέστιν †κενὸς δὲ νοῦς κενώματι †ἢ φλυαρεῖς.

M40B Ἐμόρμησεν· ἐπενόησεν.

M40C Ἐμορμολύττετε· ἐδεδίττεσθε.

M40D Μομβρώ· ἡ Μορμώ. καὶ φόβητρον.

M40E Μομμώ· ὃ ἡμεῖς Μορμὼ φαμεν, τὸ φόβητρον τοῖς παιδίοις.

M40F Μόρμη· χαλεπή. ἐκπληκτική.

M40G Μορμοί· φόβοι κενοί.

M40H Μορμολυκεῖα· τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα.

M40I Μορμολύξασθαι· ἐκφοβῆσαι.

M40J Μορμολύττει· φοβερίζει.

M40K Μορμολύττεται· φοβεῖται.

M40L Μορμόνας· πλάνητας δαίμονας.

M40M Μόρμορος καὶ μορμυραία· φόβος.

M40N [Μορμύνει· δεινοποιεῖ].

M40Ñ Μορμύρει· ποιὸν ἦχον ἀποτελεῖ, ταράσσει, πλημμυρεῖ, δεινοποιεῖ.

M40O Μορμυρίζει· ταράττει.

M40P Μύρμος· φόβος.

M40Q Οὐκ ἀσκίῳ· ‘οὐκ ἀσκίῳ μεντἄρ’ ἐμορμολύττετο αὐτούς, ἐπεὶ τάδ’ ἔστ’ ἀληθῆ ’. παροιμία ἐπὶ τῶν καὶ τὰ κενὰ δεδοικότων· ἐπεὶ κενὸς ὁ ἀσκός.

M41 Estobeo 1.49.50

Γοργύραν δὲ τοῦ Ἀχέροντος γυναῖκα προσανέπλασαν ἀπὸ τοῦ γοργὰ φαίνεσθαι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν Ἅιδου· καθὸ δὴ καὶ αὐτοῦ τούτου τιθήνην ὁ Σώφρων Μορμολύκαν ὠνόμασεν.

M42 Proclo, *In Platonis rem publicam commentarii* 2. 180.

Τὸ μὲν δὴ μύκημα τοῦ στομίου πᾶσαν ὑπερβαίνει τραγικὴν διασκευὴν εἰς ἔνδειξιν τῆς ὑπερβολῆς τῶν τιμωριῶν, ὥσπερ καὶ τὸ διαπύρους τινὰς ποιεῖν τοὺς ἕλκοντας τὰς τιμωρίας ἀξίως βεβιωκυίας, καὶ τὸ ἐπ' ἀσπαλάθων κνάμπτειν, καὶ τὸ κήρυγμα τῆς εἰς τὸν Τάρταρον τούτων ῥίψεως· πάντα γὰρ ταῦτα φρικώδεις μὲν ποιεῖ τὰς ποινὰς καὶ ἀπαραιτήτους, ἀνυπερβλήτους δὲ τὰς μοχθηρίας δείκνυσι τῶν κολαζομένων, εἴπερ καὶ τὰ ἄψυχα φωνὴν ἀφίησιν ἔμψυχον κατ' αὐτῶν καὶ τὰ κολάζοντα φάσματα δυσαντίβλεπτα καὶ τὰ δεσμωτήρια ἄφυκτα. τούτων δὲ τοιούτων ὄντων, εἰ μὴ μῦθοι ταῦτα καὶ δείματα μόνον, ὥσπερ μορμολυκεῖα παίδων, δῆλον δήπουθεν, ὅτι δαιμόνων τίς ἐστι τάξις διορίζουσα τὴν γένεσιν καὶ τοὺς ὑπὸ γῆς τόπους καὶ τὴν ἀξίαν ἀφορίζουσα τῆς ἐκεῖ διατριβῆς ταῖς ψυχαῖς. οἱ μὲν οὖν θεόσοφοι κύνας τινὰς καὶ Κερβέρους ποιοῦσι φρουρ[οὺς τῶν ἐ]ν [Ἅι]δου [ψυ]χῶν ..`19.ει τῶν ζῴων κ[ύω]ν ...`15..ον) καὶ ἰχνηλατοῦντ[ας τοὺς μὴ ἱκανὴν] δεδωκότας τιμωρίαν καὶ μ[ει]ζ[όνων ἔτι τῶν] δικαιωτηρίων δεομένου·

M43 Syrianus. *In Aristotelis Metaphysica commentaria* 85.

Καὶ γὰρ ταῦτα, εἰ καὶ ἀσώματά τις βούλοιτο λέγειν, ἀλλ' οὖν συνδιαστάντα τοῖς σώμασι καὶ συνεκταθέντα κατὰ τὰς τρεῖς διαστάσεις οὐ κωλύεται τὸν αὐτὸν ἔχειν τόπον ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς σώμασι δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ ὅτι ἁπλᾶ ἐστι καὶ ἄυλα καὶ οὐ μερίζεται διαιρούμενα, τῇ δὲ ἀρχῇ τῇ ἑαυτῶν συνημμένα καὶ ταύτης ἐξηρτημένα πάρεστι μὲν ἐκείνης ἐλλαμπούσης, ἀπιούσης δὲ συναπέρχεται· ἃ δὴ καὶ τὰ ἄυλα σώματα <τὰ> τῶν ψυχῶν ἐξηρτημένα ποιεῖν οὐ κωλύεται. Ταῦτα μὲν οὖν, ἵνα μὴ μορμολύττωσί τινες ἡμᾶς οἱ θαυμαστοὶ τῶν φυσικῶν λόγοι, τὰ ἴδια τῶν ἐνύλων καὶ παθητικῶν καὶ ἀντιτύπων σωμάτων ἐπὶ πᾶσαν τὴν διαστατὴν φύσιν μεταφέροντες·

M44A Teodoreto, obispo de Ciro *Epistula* 36.

Παιδίοις μὲν ἡ μορμὼ φοβερά, μειρακίοις δὲ παιδαγωγοὶ καὶ διδάσκαλοι, τοῖς δὲ εἰς ἄνδρας τελοῦσι ἤδη πάντων ἐστὶ φοβερώτατον

δικαστὴς καὶ βῆμα καὶ κήρυκες καὶ ῥαβδοῦχοι καὶ εἰσπράξεις·

M44B Teodoreto, *Historia ecclesiastica* 303-4

Ὁ δὲ νέος, οἷα δὴ νέος καὶ παρὰ μητρὸς ἠπατημένης θηγόμενος, οὐ μόνον οὐ προσίετο τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ καὶ θυμοῦ πλήρης ἐγίγνετο καὶ λόχοις ὁπλιτῶν τε καὶ πελταστῶν τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς περιβόλους ἐκύκλου. ἐπειδὴ δὲ τὸν μέγιστον ἐκεῖνον ἀριστέα οὐδὲν ἐδεδίξατο τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων (μορμολύκεια γὰρ ὑπέλαβε ταῦτα, μειρακυλλίοις ὑπό τινων προσφερόμενα), τότε δὴ χαλεπήνας προφανῶς αὐτὸν ἐκέλευσε τῶν ἱερῶν ἔξω βῆναι προθύρων.

M44C Teodoreto, *Questiones in Octateuchum* XVIII-XIX.

Διὰ τί τὰ θηρία καὶ τὰ ἑρπετὰ πεποίηκεν ὁ Θεός.

Δεῖται τὰ παιδία καὶ μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καὶ ῥάβδων· καὶ τοῖς μὲν αὐτὰ δεδιττόμεθα, τοῖς δὲ καὶ παιδεύομεν· ἑκάτερα δὲ δρῶμεν, πᾶσαν αὐτοῖς εὐταξίαν πραγματευόμενοι. ἐπειδὴ τοίνυν προῄδει ἡμᾶς ὁ δεσπότης Θεὸς εἰς ῥαθυμίαν ἐκκλίνοντας οἷον ἱμάντας τινὰς καὶ μορμολυκεῖα προκατεσκεύασε τὰ θηρία, ἵνα τούτοις ἡμᾶς δεδιττόμενος , πρὸς ἑαυτὸν ἕλκῃ, καὶ καλεῖν εἰς συμμαχιὰν παρασκευάζῃ. ἀλλ' ὥσπερ οἱ τέλειοι καὶ τῶν μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καταφρονοῦσιν, οὕτως οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς· καὶ γὰρ τῷ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας παρεστήκει τὰ θηρία τὴν δουλείαν ὁμολογοῦντα, καὶ τῷ Νῶε πάλιν εἰς τὴν κιβωτὸν εἰσιόντι, δίκην προβάτων καὶ λέων ἠκολούθει καὶ πάρδαλις καὶ τῶν ἑρπετῶν τὰ πικρότατα.

M45 Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* 7. 32.

Οὔ μοι δοκεῖ ὁ Νεστόριος οὔτε τὸν Σαμοσατέα Παῦλον ζηλῶν οὔτε μὴν Φωτεινὸν, μηδ' ὅλως ψιλὸν ἄνθρωπον λέγειν τὸν Κύριον· ἀλλὰ τὴν λέξιν μόνην ὡς τὰ μορμολύκια πεφόβηται.

M46 Fábula esópica 27.

ΑΛΩΠΗΞ ΠΡΟΣ ΜΟΡΜΟΛΥΚΕΙΟΝ

(1) ἀλώπηξ εἰσελθοῦσα εἰς πλάστου ἐργαστήριον καὶ ἕκαστον τῶν ἐνόντων διερευνῶσα ὡς περιέτυχε τραγῳδοῦ προσωπείῳ, τοῦτο ἐπάρασα εἶπεν· „οἵα κεφαλὴ ἐγκέφαλον οὐκ ἔχει.“ ὁ λόγος εὔκαιρος πρὸς ἄνδρα μεγαλοπρεπῆ μὲν σώματι, κατὰ ψυχὴν δὲ ἀλόγιστον.

(2) ἀλώπηξ εἰσελθοῦσα εἰς οἰκίαν κιθαρῳδοῦ καὶ ἕκαστον τῶν αὐτοῦ σκευῶν ἐρευνησαμένη εὗρε κεφαλὴν μορμολυκίου εὐφυῶς κατεσκευασμένην. ἀναλαβοῦσα δὲ αὐτὴν ταῖς οἰκείαις χερσὶν ἔφη· „ὦ οἵα κεφαλὴ καὶ ἐγκέφαλον οὐκ ἔχει.“ ὁ μῦθος πρὸς ἄνδρας μεγαλοπρεπεῖς μὲν τῷ σώματι, κατὰ ψυχὴν δὲ ἀλογίστους.

(3) ἀλώπηξ εἰς οἰκίαν ἐλθοῦσα ὑποκριτοῦ καὶ ἕκαστα τῶν αὐτοῦ σκευῶν διερευνωμένη εὗρε καὶ κεφαλὴν μορμολυκίου εὐφυῶς κατεσκευασμένην, ἣν καὶ ἀναλαβοῦσα ταῖς χερσὶν ἔφη· „ὦ οἵα κεφαλή, καὶ ἐγκέφαλον οὐκ ἔχει.“ ὁ μῦθος πρὸς ἄνδρας μεγαλοπρεπεῖς μὲν τῷ σώματι, κατὰ δὲ ψυχὴν ἀλογίστους.

M47A *Vita Aesopi Westermanniana* (recension segunda) 15-6.

Αἴσωπος ἔφη "ἕνεκα τίνος ἐνθάδε ἐλήλυθας". ὁ ἔμπορος · "δοκῶν τι ἀγαθὸν ὠνήσεσθαι, σαπρὸς δὲ εἶ πάνυ καὶ κακὸν οὐ χρήζω." Αἴσωπος λέγει "ἀγόρασόν με καὶ πολύ σε ὠφελήσω." ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· "τί δύνασαι σὺ ὠφελῆσαί με" καὶ ὁ Αἴσωπος· "οὐκ ἔχεις ἐν τῷ σωματεμπορίῳ σου παιδία κλαίοντα ἢ ἀτακτοῦντα; ἀγόρασόν με καὶ κατάστησόν με παιδαγωγόν, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ἀντὶ μορμολυκίου." ὁ δὲ ἔμπορος πεισθεὶς τῷ λόγῳ καὶ στραφεὶς λέγει τῷ Ζηνᾷ "πόσου τὸ κακὸν τοῦτο πωλεῖς;" Ζηνᾶς λέγει "δὸς τριώβολον." ὁ δὲ ἔμπορος γελάσας ἔδωκε τὸ τριώβολον, λογιζόμενος ὅτι οὐδὲν τοῦ μηδενὸς ἠγοράκει.

῾Οδεύσαντες δὲ εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλθον εἰς τὸ σωματεμπόριον. δύο δὲ παιδία ὑπὸ μητέρα ὄντα, ὡς εἶδον τὸν Αἴσωπον, ἀνέκραξαν καὶ κατεκρύβησαν. ὁ δὲ Αἴσωπος τῷ ἐμπόρῳ ἔφη "ἔχεις μου ἤδη τῆς

ἐπαγγελίας ἀπόδειξιν, ὅτι κατὰ παιδίων προυνικῶν ἕτοιμον ὠνήσω μορμολύκιον." ὁ δὲ γελάσας λέγει "Αἴσωπε, εἴσελθε εἰς τὸν ἐνδότερον τρίκλινον καὶ ἄσπασαι τοὺς συνδούλους σου."

M47B *ibidem* 77b

τούτου δὲ ἐλθόντος ἔφη ὁ Ξάνθος "λέγε μοι, κάθαρμα, διὰ τί τοὺς ἐμοὺς φίλους καὶ φοιτητάς, ἀντὶ τοῦ μετὰ πάσης τιμῆς εἰσαγαγεῖν σε αὐτοὺς ἐν τῷ οἴκῳ μου τοῦ συνευφρανθῆναί μοι, ἐξουθένησας καὶ ὕβρισας καὶ ἀτίμους αὐτοὺς ἀπέστρεψας;" καὶ ὁ Αἴσωπος· "δέσποτα, οὐ σύ μοι εἴρηκας 'μὴ ἐάσῃς τινὶ τῶν ἀνοήτων ἀνδρῶν εἰσελθεῖν ἐν τῷ οἴκῳ μου, εἰ μὴ ῥήτορας καὶ φιλοσόφους;'" καὶ ὁ Ξάνθος "ναί," φησι, "καὶ τί, μορμολύκιον; οὗτοι οὐκ εἰσὶ τῶν σοφῶν;" καὶ ὁ Αἴσωπος· "οὐχί, ἀλλὰ καὶ πάνυ ἰδιῶται ὑπάρχουσι. τῷ γὰρ πυλῶνι τῷ σῷ προσκεκρουκότες, ἐμοῦ ἔσωθεν ἑστῶτος, ἠρώτων αὐτούς 'τί σείει ὁ κύων;' καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐπέγνω τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ διὰ τὸ ἀνοήτους ὑπάρχειν οὐκ εἰσήγαγον αὐτούς, εἰ μὴ τοῦτον μόνον τὸν σοφῶς ἀποκριθέντα μοι," ὑποδείξας τοῦτον τὸν συνεστιαθέντα τῷ κυρίῳ αὐτοῦ. οὕτως τοῦ Αἰσώπου ἀπολογουμένου ἔφησαν αὐτὸν ὀρθῶς λέγειν.

M48 *Anecdota Graeca* ed. Bachmann I, 303.

M48A 15 Μορμολύκεια· τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα.

M48B 16 Μορμολύττεται· ἀντὶ τοῦ φοβεῖ. ταράττεται.

s. VII

M49A Theophylactus Simocatta, *Historiae* 2.14.1.

"Ἄνδρες Ῥωμαῖοι, ἀλλ' εἰ μὴ τοῖς ἔργοις ψεύσησθε τὰ ὀνόματα· ἄνδρες, ἀλλ' εἰ μετὰ τοῦ σώματος ἄρρενας σχοίητε τὰς ψυχάς. εἰ καὶ τοῖς λόγοις κομπάζειν μεγάλα οἶδε καὶ περικυκᾶν ὁ χιλίαρχος, ὅμως ἐνδρανέστερα τῶν ῥημάτων τὰ πράγματα καὶ ψόφων οὐκ ἀνεχόμενα· οὐ γὰρ καθάπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττεται τοῖς σοφίσμασιν.

M49B *Historiae* 5. 1. 6.

Ὁ δὲ Χοσρόης τὸν μὲν Σολχάνην ἐξελιπάρου ταῖς ὑποσχέσεσι παροτρύνων εὖ διατίθεσθαι τὰς τῶν ἐντυγχανόντων φοιτήσεις, αὐτὸς δὲ Χοσρόης ἀπορίᾳ τὴν ψυχὴν κατεβάλλετο τὰς ἐπιστρατείας τοῦ τυράννου μορμολυττόμενος.

M49C Theophylactus Simocatta, *Historiae* 6.5.7

Ἔδοξε γὰρ ἡμέρας μεσούσης ὁρᾶν Ῥωμαϊκὰς ἀπείρους συμφράττεσθαι φάλαγγας ἀποχωρεῖν τε τοῦ ἄστεος καὶ ἀνὰ τὸ πεδίον ἐπείγεσθαι ὀργώσας πολεμεῖν καὶ θανατᾶν πρὸς παράταξιν. ἀσπάζεται τοίνυν αὐτοσχέδιον ὁ Χαγάνος ἀπόδρασιν. καὶ δόκησις ἦν τὸ ἀντίμαχον, μορμολυκεῖον ὄψεως καὶ διανοίας κατάπληξις.

M49D Theophylactus Simocatta, *De vitae termino* 1

Οὐ περὶ μικροῦ γὰρ ἡμῖν ὁ ἀγών. ἀμέσως διαιτητοῦ τέμενος προσελθεῖν εἰλόμεθα τήμερον, ἐπεὶ οὔτε φιλόδικος ἢ φιλαθήναιος ὁ τρόπος ἡμῖν, μᾶλλον δὲ φιλευαγγελικὸς καὶ ἀποίκιλος καὶ δικαστηρίων οὐκ ἀνεχόμενος, ὅς γε καὶ τοῖς ἀδικοῦσιν ἐν ὕβρει παρεγγυᾷ μὴ ἀντιτείνειν, ἀλλὰ καὶ ῥαπίζουσι πεφυκέναι πειθήνιον· εἰ μή που γὰρ τὴν φαραωνίτιδα τοῦ ἀντιτείνειν ὄντως ἀπείθειαν ἀνειλόμεθα πρὸς τὸ συνοῖσον δυσάρεστον ἔχουσαν τὴν παράκλησιν, οὐκ ἂν ἐπὶ τουτονὶ τὸν ἀγῶνα κατεχωρήσαμεν καὶ τῇ κόνει τῆς παλαίστρας προσωμιλήσαμεν. δέος γὰρ οὐ τὸ τυχόν, μή πως ὀβελισθείη που τὰ καθήκοντα, καὶ νεωτέρων ἡμῖν κηρυγμάτων ὄψεις ἐπιφανείησαν, μορμολυκείων ὥσπερ ἐγχειρημάτων τινῶν θέαν ἐπιφερόμενα.

M49E Theophylactus Simocatta, *Quaestiones physicae* 16.

Οὐκ ἐπίπλαστον τὸ λεγόμενον· μορμολύττεται σκιὰν τὴν αὑτοῦ ἐν ὕδατι ἐλέφας θεώμενος. διὸ καὶ τοὺς Ἰνδοὺς ἐπιτηρεῖν ἀσέληνον νύκτα φασὶν ὁπηνίκα διαπορθμεύουσι τουτὶ δι’ ὑδάτων τὸ ζῷον. τὸν μυθικὸν Νάρκισσον παιδευέτω ἐλέφας τὴν ἑαυτοῦ σκιὰν ἀποστρέφεσθαι καὶ τῶν ξένων τῆς φύσεως ἐρώτων ἀπέχεσθαι.

M50 Juan Philoponus, *De aeternitate mundi* 76.

> Ἴσως δέ σου ταράττει τὴν ὑπόνοιαν, μᾶλλον δὲ ἀφορμὴν εἰς τὸ παραλογίζεσθαι δίδωσιν τὸ τοὺς παρ' ἡμῖν τὰς ἐπι-τὸ παραλογίζεσθαι δίδωσιν τὸ τοὺς παρ' ἡμῖν τὰς ἐπιστήμας ἔχοντας, ἐπειδὰν τὰς ἐνεργείας τῶν ἕξεων προβάλλεσθαι βούλωνται, δεῖσθαι πάντως καὶ τῆς ὀργανικῆς τοῦ σώματος κινήσεως διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξ αὐτῆς μόνης τῆς νοήσεως ποιεῖν τὰ οἰκεῖα ἀποτελέσματα καὶ διὰ τοῦτο διάθεσίν τινα ἀλλοιοτέραν ἴσχειν οὐ περὶ τὸ νοητικὸν ἀλλὰ περὶ τὸ ὀργανικόν, λέγω δὴ τὸ σῶμα, καὶ ἐντεῦθεν ὥσπερ τι μορμολύκειον τοῖς μειρακίοις προτείνεις τὸ δεῖν πάντως καὶ ἐπὶ θεοῦ ἀλλοιοτέραν τινὰ διάθεσιν γίνεσθαι, εἰ μὴ ποιῶν πρότερον ὕστερον ποιεῖ.

s. VII/VIII

M51A Juan Damasceno, *Sacra parallela* 95. 1184.

> Μή με νομίσᾳς, ὥσπερ μητέρα τινὰ ἢ τροφὸν, ψευδῆ σοι μορμολύκεια ἐπισείειν, ὥσπερ ἐκεῖναι ποιεῖν περὶ τοὺς νηπίους τῶν παίδων εἰώθασιν· ὅταν θρηνῶσιν ἄτακτα καὶ ἀπέραντα, δι' ἐπιπλάστων διηγημάτων κατασιγάζουσιν.

M51B Juan Damasceno, *Contra Jacobitas* 30.

> Καὶ πάλιν, εἰ θεωρίᾳ φατὲ δύο τοῦ Χριστοῦ τὰς φύσεις, περὶ τὰ ὄντα δὲ ἡ θεωρία, ὡς οἱ ταῦτα δεινοὶ διειλήφασιν, εἰσὶ πάντως καὶ αἱ Χριστοῦ φύσεις· καὶ εἰ εἰσί, τί τὸν ἀριθμὸν ὥσπερ τι μορμολύκειον φεύγετε;

M51C Juan Damasceno, *Passio Sancti Artemii* 96. 1309.

> Μὰ τοὺς ἀθανάτους καὶ ἀηττήτους θεοὺς, οὐκ ἤλπιζον, ἄνδρες, ἔτι τοῦτον τὸν παλαμναῖον καὶ ἀλιτήριον ἐν τοῖς ζῶσι τετάχθαι. Νῦν δὲ καὶ τῶν ἐνδοσθίων αὐτοῦ ἐκραγέντων, καὶ τῆς ἁρμονίας ἁπάσης διαλυθείσης, κινεῖται καὶ φθέγγεται. Ἀλλ' οἱ θεοὶ τοῦτον

ἐταμιεύσαντο εἰς πολλῶν ἀνθρώπων σωφρονισμὸν, ἵν' ᾖ μορμολύκιον τοῖς τὸ κράτος αὐτῶν μὴ προσκυνοῦσι τὸ ὑπερκόσμιον. Καί φησι πρὸς τὸν μάρτυρα· Ἰδοὺ, ταλαίπωρε, καὶ ὀφθαλμῶν ἐστερήθης, καὶ τῶν μελῶν ἁπάντων ἠχρείωσαι·

s. IX

M52 Focio.

M52A 530 Μορμολύκεια· τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα.

M52B 532 Μορμολύττεται· φοβεῖ.

M52C 533 Μορμορύζει· ἐκφοβεῖ· παρὰ τὴν Μορμώ.

M52D 536 Μορμώ· ὃν ἡμεῖς μορμόφοβος.

s. X

M53 *Suda*

M53A Ἀσκῷ μορμολύττεσθαι, ἐπὶ τῶν εἰκῇ καὶ διακενῆς δεδιττομένων.

M53B Μομβρώ: ἡ μορμώ, καὶ τὸ φόβητρον.

M53C Μορμώ: λέγεται καὶ Μορμώ, Μορμοῦς, ὡς Σαπφώ. καὶ Μορμών, Μορμόνος. Ἀριστοφάνης· ἀντιβολῶ σ', ἀπένεγκέ μου τὴν Μορμόνα. ἄπο τὰ φοβερά· φοβερὰ γὰρ ὑπῆρχεν ἡ Μορμώ. καὶ αὖθις Ἀριστο φάνης· Μορμὼ τοῦ θράσους. μορμολύκειον, ἣν λέγουσι Λαμίαν· ἔλεγον δὲ οὕτω καὶ τὰ φοβερά. λείπει δὲ τὸ ὡς, ὡς Μορμώ, ἢ ἐπιρρηματικῶς ἐξενήνεκται, ὡς εἰ ἔλεγε, φεῦ τοῦ θράσους.

M53D Μορμολύκεια: τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα. τὰ τῶν ὑποκριτῶν προσωπεῖα, ἃ Δωριεῖς γόργια καλοῦσιν. ἔνθεν καὶ τὸ ἐκφοβῆσαι μορμολύξασθαι. δόκησις ἦν τὸ ἀντίμαχον, μορμολυκεῖον ὄψεως καὶ διανοίας κατάπληξις.

M53E Μορμολύττεται· αἰτιατικῇ. φοβεῖ. Ἀσκίῳ μορμολύττεις, ἐπὶ τῶν τὰ κενὰ δεδοικότων· ἐπεὶ κενὸς ὁ ἀσκός. ἐμορμολύξαντο σφᾶς, ὡς ἀνύποιστόν τι πλῆθος ἔπεισι κατ' αὐτῶν. τουτέστιν ἐξεφόβησαν, εἰς πτοίαν καὶ ὀρρωδίαν ἤγαγον.

M53F Σκώλια· τὰ Σκώλια ἑορτὴν ἦγον Ἀθηναῖοι, ἐν ᾗ ἤλλοντο τοῖς ἀσκοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου. καὶ ζήτει ἐν τῷ ἀσκῷ μορμολύττεσθαι.

s. XII

M54A Anna Comnena, *Alexias* 1.12.11

Ὁ γὰρ νεανίας ἐκεῖνος ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς οὔπω ἔφηβος ὢν ἀπεστρέφετο τουτὶ τὸ κῆδος καθάπερ τοὺς μορμολυττομένους τὰ βρέφη·

M54B *Alexias* 5. 1. 3.

Ἀλλ' οὐκ αὐτὸς μὲν ὁ Ῥομπέρτος, καίτοι νικητὴν ἑαυτὸν καὶ τροπαιοῦχον ἀνευφημῶν, τοιαῦτα ἐλογίζετο, ὁ δ' ἡττηθεὶς βασιλεὺς καὶ τραυματίας γεγονὼς διὰ τὴν ἀνύποιστον ἐκείνην ἦτταν καὶ τοσούτους καὶ τοιούτους ἀποβεβληκὼς μορμολυχθεὶς οἷον συνέσταλται·

M54C *Alexias* 8. 2. 2.

Οἱ μὲν οὖν ταῦτα ἀπαγγέλλοντες τὸ μέν τι καὶ ἐστοχάζοντο τῆς ἀληθείας, τὸ δὲ καὶ παρεστοχάζοντο. τὸ μὲν γὰρ κατόπιν ἐλαῦνον στράτευμα ὡς ἀληθῶς καὶ ῥωμαϊκὸν ἦν καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασι καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτῶν ἡγεμόνευε, τὸ δὲ προπορευόμενον καὶ σκυθικῶς ἐσταλμένον τῆς ῥωμαϊκῆς μὲν ἦσαν ἅπαντες στρατιᾶς, σκυθικὰς δὲ στολὰς ἠμφιέννυντο, τοῦτο μὲν καὶ οὕτως ἐσχηκότες ὥσπερ ἦσαν ἀμφιασάμενοι ταύτας κατὰ τὸ τοῦ αὐτοκράτορος παράγγελμα, ὁπόταν ὡς φαινόμενοι Σκύθαι τοὺς ὄντως Σκύθας ἐξηπατήκασιν, ὡς φθάσας ὁ λόγος ἐδήλωσε, τοῦτο δὲ καὶ ἀπεχρήσατο τηνικαῦτα ὁ βασιλεὺς τῇ σκευῇ τῶν Σκυθῶν πρὸς τὴν τῶν ἡμεδαπῶν ἐξαπάτην τὲ καὶ φενάκην, ἵνα οἱ

προεντυγχάνοντες αὐτοῖς ὀρρωδοῖεν ὥσπερ Σκύθαις τοῖς στρατιώταις ἡμῶν ἐμπίπτοντες καὶ ἅμα παρέχοι στρατηγικόν τε καὶ ἤπιον γέλωτα φόβῳ ξυμμεμιγμένον· πρὶν ἢ γὰρ φοβηθῆναι σαφῶς, ἐθάρρουν τὸν βασιλέα κατόπιν θεώμενοι. οὕτως ἀφόβως ὁ αὐτοκράτωρ τοὺς ὑπαντῶντας ἐμορμολύττετο.

M54D *Alexias* 10. 10. 1

Ἐπεὶ δὲ τοῦτον ἑώρα τῷ βασιλικῷ μηδαμῶς ὑπείκοντα προστάγματι, ἀλλ' ἀναισχυντοῦντα καὶ πολλὰ κατὰ τοῦ βασιλέως φρυαττόμενον, ὁπλισάμενος παρετάξατο μορμολυττόμενος τάχα τὸν βάρβαρον καὶ διὰ τοῦτο οἰόμενος πείσειν αὐτὸν πρὸς τὴν περαίαν διαπλωίσασθαι.

M55A Eustacio, *Ad Iliadem* 2, 511.

Καὶ Πίνδαρος δὲ τὸ δρέπεσθαι δρέπειν φησίν. Οὕτω καὶ καλῶ καὶ καλοῦμαι, καὶ σέβω καὶ σέβομαί τινα, καὶ μορμολύττω καὶ μορμολύττομαί σε, καὶ «οὐχ' ἡ πρόσοψίς μ' ἀλλὰ τἄργ' αἰκίζεται», ταὐτὸν δ' εἰπεῖν αἰκίζει.

M55B Eustacio, *Ad Iliadem* 4, 204.

ὧν τοῦ μορμύρειν μὲν παράγωγον ὁ μορμύρος ἰχθύς, ἴσως δὲ καὶ ἡ Μορμώ, ἀφ' ἧς καὶ μορμολύκειον τὸ δίκην Μορμοῦς καὶ λύκου δυνάμενον ἐκθροεῖν, καὶ τὸ «μορμὼ τοῦ θράσους» παρὰ τῷ Κωμικῷ, παιχθὲν πρὸς τὸ «ἰὼ τοῦ θράσους».

M55C Eustacio, *Ad Iliadem* 4. 494.

Μορμύρων δὲ ὁ ἀναβράττων κατ' ὀνοματοποιΐαν, ὡς οἱ παλαιοί φασιν, ἢ θηριούμενος παρὰ τὴν Μορμώ. μυθικὸν δὲ αὔτη δαιμόνιον ἄγριον, ἀφ' ἧς καὶ τὸ μορμολύκειον σύγκειται. καὶ ὁ Κωμικὸς δὲ τὸ θηριῶδες αὐτῆς ἐνδεικνύμενος «Μορμὼ τοῦ θράσους» φησίν, ὡς εἶπερ εἶπεν, ὦ τοῦ θράσους.

M55D Eustacio, *Ad Odysseam* 1.26.

ἕτεροι δὲ φασὶν ὅτι τὲ ὄβρια καὶ ὀβρίκαλα λεόντων καὶ λύκων σκυμνία, καὶ ὅτι βρίκελοι διὰ διχρόνου, τὰ μορμολύκεια.

M55E Eustacio, *Ad Odysseam* 1. 72.

Ὅτι τὸ ἐέλδεσθαι, τὰ πλείω μὲν ὡς καὶ ἐνταῦθα ἐνέργειαν δηλοῖ. ἔστι δὲ ὅτε, καὶ παθητικὴν ἔννοιαν ἔχει, ὡς καὶ ἐν Ἰλιάδι, νῦν τοι ἐελδέσθω πόλεμος, ἀντὶ τοῦ ἀγαπάσθω. τοιαῦτα δὲ καὶ τὸ μορμολύττομαι καὶ βιάζομαι καὶ ἄλλα μυρία, μέσως ἔχοντα..

M55F Eustacio, *Ad Odysseam* 2.21.

Τὸ δὲ ἀναβρόξειε ταυτόν ἐστι τῷ ἀναῤῥοιβδεῖν. ἄμφω δὲ ἶσον δύναται τῷ ἀναῤῥοφεῖν, ὡς καὶ προδεδήλωται. τραχυφωνότερον δὲ τούτου τὸ ἀναμορμύρειν, ἐξ οὗ καὶ ἡ μυθικὴ Μορμὼ πλάττεται, δαιμόνιόν τι φοβερόν.

M56 *Etymologicum Gudianum* (siglo XII).

Μορμολυκεῖον, τὸ ἐκφοβοῦν, παρὰ τὸ μορμώ. ἔστι δὲ ὄνομα γυναικός· μεταφορικῶς οὖν ἐκ ταύτης τὰ πρός κατάπληξιν ἐκτυπωθέντα προσωπεῖα, ἐκάλεσαν μορμολυκεῖα.

M57A [Zonaras] p. 202.

Μορμολύκειον. φόβητρον. ἢ τὸ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖον ἢ προσποιούμενον ἐπίφοβον ἐπὶ τέρψει τῶν θεατῶν.

M57B Μορμολύττει. ἐκφοβεῖ. τοὺς παῖδας πάνυ τι μορμολύττοντες.

M58 Ioannes Tzetzes, *Epist*. 6.

Ἐπιμενίδης γάρ ποτε οὗτος ὁ Φαίστιος ἐς τὴν Ἐρεχθέως ἐλθὼν καὶ τὴν Μουνυχίαν ἰδών, χωρίον δὲ τοῦτο ταύτης τῆς πόλεως, κατανοήσας ὅσα τὴν πόλιν λυμήνασθαι ἔμελλε, 'τυφλόν', εἶπε, 'τοῦ

μέλλοντος ἄνθρωπος· εἰ γὰρ ᾔδεσαν Ἐρεχθεῖδαι ὅσα τὴν πόλιν αὐτῶν τουτοϊᾳ τὸ χωρίον λυμήνηται, κατέφαγον ἂν αὐτὸ τοῖς ος δοῦσι. τοῦτο κἀγὼ περὶ τοῦ Λεπρέου τοῦ σοῦ γραμματέως κατὰ τἀυτά σοι τῷ Ἐπιμενίδῃ προσφθέγγομαι, καὶ παραινῶ ἱκετεύων σε ἐπς ὄνου ἢ χοίρου τιτανοχρίστου δημεῦσαι αὐτὸν καὶ τῆς σῆς ἐξελάσαι χειρός, πτῶμά τι καὶ μορμολύκειον ὄντα καὶ κάθαρμα καὶ τῆς σῆς εὐγενείας ἀλλότριον.

s. XII/XIII

M59 *EM.*

Μορμολυκεῖον: Προπερισπᾶται. Ἔστι προσωπεῖον ἐπίφοβον. Ἀριστοφάνης Γήρᾳ. Δηλοῖ δὲ καὶ φόβητρον ἁπλῶς, ἐν Θεσμοφοριαζούσαις. Ἔστι δὲ πεποιημένη ἡ φωνή. Ἢ τὰ τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα λέγονται. Αἴνιγμα, παρὰ τὴν Μορμώ· ἔστι δὲ ὄνομα γυναικός· μεταφορικῶς ἐκ ταύτης τὰ πρὸς κατάπληξιν τυπωθέντα προσωπεῖα ἐκάλουν μορμολυκεῖα.

s. XIV

M60 Theodorus Hyrtacenus *Epistula* 28 (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque nationale et autres bibliotheques* 5. 743).

Μορμὼ δάκνει, φησὶν ἡ παροιμία· ἐγὼ δὲ μικρὸν ὑπαλλάξας φαίην ἂν· Ἵππος δάκνει. καίτοι βοῒ μὲν φύσις κερατίζειν, ἵππῳ δὲ λακτίζειν, ὥσπερ ἄρα μορμοῖ δάκνειν.

TEXTOS SOBRE ACO

s. V

A1. Amphis (→A3A)

ΑΚΚΩ

A2. Hermippus, Ἀθηνᾶς γοναί fr. 6 Kassel-Austin (=A3A).

A3. Plat. *Gorgiam* 497a-b.

ΣΩ. Οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζῃ, ὦ Καλλίκλεις· καὶ πρόιθί γε ἔτι εἰς τὸ ἔμπροσθεν, [ὅτι ἔχων ληρεῖς] ἵνα εἰδῇς ὡς σοφὸς ὢν με νουθετεῖς. οὐχ ἅμα διψῶν τε ἕκαστος ἡμῶν πέπαυται καὶ ἅμα ἡδόμενος διὰ τοῦ πίνειν;

A3A. Sch. vet. ad Plat. *Gorgiam* 497a.

Ἀκκίζῃ.

Τὸ ἀκκίζεσθαι ἐκ γυναικὸς εἰρῆσθαί φασιν Ἀκκοῦς καλουμένης, ἣν οὕτως εὐήθη λέγουσιν ὡς ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ θοἰμάτιον καθελομένην ἡμίεργον ἀμφιέσασθαι, εἴς τε τὸ κάτοπτρον βλέπουσαν πρὸς τὴν παρ' αὐτῆς ἔμφασιν εἰς αὐτὸ γιγνομένην ὡς ἑτέρᾳ προσλαλεῖν γυναικί. μέμνηται ταύτης Ἑρμιππος ἐν Ἀθηνᾶς γοναῖς καὶ Ἄμφις ἐν τῷ ὁμωνύμῳ αὐτῇ δράματι. ἀκκίζει οὖν φησὶν ἀντὶ τοῦ ἀνοηταίνεις οἷα γυνή, μὴ εἰδέναι προσποιούμενος.

A3B. Sch. Arethae ad Plat. *Gorgiam* 497a.

Ἀκκίζειν τὸ προσποιεῖσθαι, τὸ θρύπτεσθαι, τὸ μωραίνειν· πέπλασται δὲ ἡ λέξις ἀπὸ Ἀκκοῦς τινὸς μωρωτάτης, ἣ τόν τε ἱστὸν διελοῦσα τοὺς στήμονας, ἐπεὶ ὑφ' ἑτέρας ἐκαλεῖτο, ἱστουργοῦσα προῆλθεν καὶ ἡμιτέλεστον ἄλλον (sic) ἱμάτιον πεποίηται, μέρὸ τοῦ ἱματίου γυμνοὺς τοὺς στήμονας ἀφορίσασα.

A3C. Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria* 31. 10.

Ἀλλὰ ἀκκίζει [497 a 7]: Ἀκκὼ γέγονε γυνή τις μωρὰ καὶ ἀνόητος· φησὶν οὖν ὁ Σωκράτης ὅτι 'οἶσθα τί λέγω, ἀλλὰ ἀκκίζει', ἀντὶ τοῦ 'ἀλλὰ προσποιῇ μωρίαν καὶ τὸ μὴ εἰδέναι'.

s. I/II

A4A Plutarchus, *De stoic. repugn.* 15 (*Moralia* 1040a-b) [=Chrysippus fr. moralia 113]

Ἐν δὲ τοῖς πρὸς αὐτὸν Πλάτωνα περὶ Δικαιοσύνης εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐνάλλεται τῷ περὶ θεῶν λόγῳ καί φησιν οὔτ' ὀρθῶς ἀποτρέπειν τῷ ἀπὸ τῶν θεῶν φόβῳ τῆς ἀδικίας τὸν Κέφαλον, εὐδιάβλητόν τ' εἶναι καὶ πρὸς τοὐναντίον ἐξάγ<ειν ἔχ>οντα πολλοὺς περισπασμοὺς καὶ πιθανότητας ἀντιπιπτούσας τὸν περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κολάσεων λόγον, ὡς οὐδὲν διαφέροντα τῆς Ἀκκοῦς καὶ τῆς Ἀλφιτοῦς, δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν.

A4B [Plutarchus], ΠΑΡΟΙΜΙΑΙΑΙΣΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΣ ΕΧΡΩΝΤΟ1. 65

Ἀκκώ: αὕτη γέγονεν ἐπὶ τῶν ἐπὶ μωρίᾳ διαβεβλημένων, ἥν φασιν ἐσοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.

s. II

A5 Suetonius, *Blasph.* 7. 49-51.

Ἀκκώ· ἐπὶ τῆς εὐήθους γυναικός· καὶ ἀκκίζεσθαι, τὸ μωραίνειν· ταύτην δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ καθελομένην θοιμάτιον ἀμφιέσασθαί φασιν ἡμίεργον.

A6 Zenobius 3. 96

Ἀκκώ: ἐπὶ τῶν μωραινόντων. Ἡ γὰρ Ἀκκὼ γυνὴ γέγονεν ἐπὶ μωρίᾳ διαβεβομένη, ἥν φασιν ἐσοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι.

s. II/III

A7 Bekker, *Anecdota Graeca* I 211 (Λέξεις ῥητορικαί)

᾿Ακκώ · γυνὴ εὐήθης.

V

A8 Hesychius

ἀκκός· παράμωρος. λέγεται δὲ παιδίοις, ὡς μωροῖς.

VI

A9 Bachmann, *Anecdota Graeca* I 54 (Συναγωγή Λέξεων Χρησίμων).

᾿Ακκιζόμενος: θρυπτόμενος, προσποιούμενος, γυναιζόμενος. ἢ μωραίνων, ἀπὸ τινος γυναικὸς μωρᾶς, ἥτις ἐκαλεῖτο Ἀκκώ.

X

A10A *Suda.*

Ἀκκιζόμενος: προσποιούμενος, γυναικιζόμενος, ἢ μωραίνων, ἀπό τινος γυναικὸς μωρᾶς, ἥτις ἐκαλεῖτο Ἀκκώ. σημαίνει δὲ καὶ τὸν λέγοντά τι προσποιεῖσθαι μὴ ἐθέλειν. καὶ Αἰλιανός· οὐδενός τε τῶν ἐπ' ᾄσμασι θαυμαζομένων ἐκρίθη δευτέρα, ἅτε δὴ οὐκ ἄπειρος ἐρωτικῆς περιεργίας ἀκκιζομένη σὺν καιρῷ καὶ πρὸς ζηλοτυπίαν εὐφυῶς ἄγουσα τὸν ἄνδρα. καὶ παροιμία· Ἀκκιζόμενος Σκύθης τὸν ὄνον. ἐπὶ τῶν βδελυττομένων λόγῳ, ἔργῳ δὲ ἐφιεμένων. ἰδὼν γάρ τις νεκρὸν ὄνον ἔφη πρὸς Σκύθην παρόντα, δεῖπνόν τι, ὦ Σκύθα. ὁ δὲ ἐμυσάξατο μὲν, ὕστερον δὲ ἐπονεῖτο. καὶ Ἀκκισμούς, προσποιήσεις. Ἀκκισμὸς γὰρ καὶ ἡ μωρία..

A10B *Suda.*

Ἀκκώ: γυνὴ ἐπὶ μωρίᾳ διαβαλλομένη, ἥν φασιν ἐνοπτριζομένην τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι. ὅθεν καὶ τὸ ἀκκίζεσθαι. ταύτην φασὶ καὶ σπόγγῳ πάτταλον κρούειν.

A10C

Σπόγγος. σπόγγον ἔχειν καλάμων ψαίστορα ἀπὸ Κνιδίων. φασὶ τὴν Ἀκκὼ μωρὰν οὖσαν σπόγγῳ πάτταλον κρούειν.

XII

A11 Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* 2. 291.

...ἤγουν ἐν τῷ κοεῖν ἤτοι νοεῖν ἀλώμενος, ὁποίου σημαινομένου ἐστὶ καὶ ἡ ᾽Ακκώ, τὸ παροιμιῶδες κύριον, καὶ τὸ κωμικῶς εἰπεῖν μακκοᾶν, ἶσον ὂν τῷ μὴ νοεῖν.

A12A [Zonaras] p. 100.

Ἀκκισμοί. προσποιήσεις καὶ ὑποκρίσεις, ἀπὸ Ἀκκὼ, τινὸς Σαμίας μωρᾶς οὔσης.

A12B [Zonaras] p. 108.

Ἀκκώ. ὄνομα γυναικὸς Σαμίας ἐπὶ μωρίας διαβαλλομένης.

A12C [Zonaras] p. 114.

Ἀκκίζεται. ἔτι τῆς ὕβρεως ἔχεται· ἢ ἐπαίρεται, γυναικίζεται, θρύπτεται, μωραίνει. εἴρηται δὲ ἀπὸ Σαμίας τινὸς γυναικὸς μωρᾶς, ἧς ὄνομα Ἀκκώ.

A13 *Etymologicum Gudianum* s.v. ἀκκίζεται

Ἀκκίζεσθαι· τὸ μωραίνειν· ἀπὸ Ἀκκοῦς τινος θυγατρός. ἥτις ἱστορεῖται μωροτάτη γίνεσθαι.

A14 Tzetzes, *Chiliades* 4. 6

ΠΕΡΙ ΑΚΚΟΥΣ

Μωρὰ γυνή τις ἡ ᾽Ακκώ, ἣ κάτοπτρον κρατοῦσα

Καὶ τὴν σκιὰν τὴν ἑαυτῆς ὁρῶσα τῷ κατόπτρῳ,
Ἄλλην δοκοῦσα γυναικῶν, φιλίως προσαγόρει.
Καὶ τί σοι λέγω τὰ Ἀκκοῦς; πρὶν ἡμερῶν ὀλίγων
Θεράπων τοῦ Κοτέρζη τις τοῦ παντεχνοῦ τῷ οἴκῳ
Κάτοπτρον μέγα κατιδὼν καὶ σφὴν σκιὰν ἐξαίφνης
Ὡς δ᾽ οὐκ ἐδίδου λαλιάν, κενόδοξος εἶ, ἔφη,
Ὅτι οὐδ᾽ ἀποκρίνῃ μοι. τοῦτο δ᾽ ἰδόντες πόσοι,
Τούτῳ μὲν εἶπον, τί ποιεῖς; ἔτι δὲ νῦν γελῶσιν.

s. XII/XIII

A15A *EM* p. 49, 3-10 (= Apost.).

Ἀκκίζεσθαι: Τὸ μωραίνειν ἢ προσποιεῖσθαι εὐήθειαν. Εἴρηται ἀπὸ Ἀκκοῦς τινὸς, ἥτις ἱστορεῖται μωροτάτη γενέσθαι, ὡς καὶ τῷ κατόπτρῳ διαλέγεσθαι. Ἐπὶ τοῖς ὅπλοις ἀκκίζεται· ἔτι τῆς ὕβρεως ἔχεται, ἐπαίρεται, γυναικίζεται, θρύπτεται. Ἢ μωραίνει. Σημαίνει δὲ καὶ τὸν θέλοντα μὲν, προσποιούμενον δὲ μὴ θέλειν. Ἀκκισμοὶ γὰρ προσποιήσεις εἰσὶ καὶ ὑποκρίσεις· ἀπὸ Ἀκκοῦς τινὸς Σαμίας.

A15B *EM* 574, 14.

Μακκοᾶν· τὸ ἀνοηταίνειν καὶ μωραίνειν. Παρὰ τὸ μὴ καὶ τὸ κοῶ, τὸ νοῶ, μηκοῶ· καὶ κατὰ τὸν κανόνα τὸν λέγοντα, ὅτι ἡ ἐπείσοδος τῶν συμφώνων τροπὴν ποιεῖ, ὡς ἥδω ἀνδάνω, ἐπεισῆλθε τὸ Κ, καὶ ἐτράπη τὸ Η εἰς Α. Ἢ ὅτι Ἀκκὼ γυνὴ γέγονεν, ἐπὶ μωρίᾳ διαβαλλομένη· ἣν φασιν ἐνοπτριζομένην τῇ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι. Ἀκκὼ οὖν ἀκκοῶ· καὶ πλεονάσμῷ, μακκοῶ.

SIGLO II

S1 Plauto, *Pseudolus* 819-21

Ei homines cenas ubi coquont, cum condiunt,
non condimentis condiunt, sed strigibus,
vivis convivis intestina quae exedint.

SIGLO I A.C.

S2 Horacio, *Epodos* 5. 15-24

Canidia brevibus inplicata viperis
crinis et incomptum caput
iubet sepulcris caprificos erutas,
iubet cupressos funebris
et uncta turpis ova ranae sanguine
plumamque nocturnae strigis
herbasque quas Iolcos atque Hiberia
mittit venenorum ferax,
et ossa ab ore rapta ieiunae canis
flammis aduri Colchicis.

S3 Tibulo 1. 5. 49-58

Sanguineas edat illa dapes atque ore cruento
Tristia cum multo pocula felle bibat;
Hanc volitent animae circum sua fata querentes
Semper et e tectis strix violenta canat;
Ipsa fame stimulante furens herbasque sepulcris
Quaerat et a saevis ossa relicta lupis,
Currat et inguinibus nudis ululetque per urbes,
Post agat e triviis aspera turba canum.
Eveniet: dat signa deus; sunt numina amanti,
Saevit et iniusta lege relicta Venus.

S4A Propercio, 3. 6. 25-30

Non me moribus illa, sed herbis improba vicit
staminea rhombi ducitur ille rota.
illum turgentis ranae portenta rubetae

et lecta exsuctis anguibus ossa trahunt,
et strigis inventae per busta iacentia plumae,
cinctaque funesto lanea vitta toro.

S4B Propercio, 4. *5*. 13-8

Audax cantatae leges imponere lunae
et sua nocturno fallere terga lupo,
posset ut intentos astu caecare maritos,
cornicum immeritas eruit ungue genas;
consuluitque striges nostro de sanguine, et in me
hippomanes fetae semina legit equae.

SIGLO I A.C. - I D.C.

S5A Ovidio, *Amores* 1. 12. 17-20

Praebuit illa arbor misero suspendia collo,
carnifici diras praebuit illa cruces;
illa dedit turpes raucis bubonibus umbras,
vulturis in ramis et strigis ova tulit.

S5B Ovidio, *Metamorfosis* 7. 264-74

Illic Haemonia radices valle resectas
seminaque floresque et sucos incoquit atros;
adicit extremo lapides Oriente petitos
et quas Oceani refluum mare lavit harenas;
addit et exceptas luna pernocte pruinas
et strigis infames ipsis cum carnibus alas
inque virum soliti vultus mutare ferinos
ambigui prosecta lupi;

S5C Ovidio, *Fastos* 6: 131-68

Sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis
guttura fraudabant, sed genus inde trahunt:
grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis;
canities pennis, unguibus hamus inest;
nocte volant puerosque petunt nutricis egentes,
et vitiant cunis corpora rapta suis;
carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
et plenum poto sanguine guttur habent.
est illis strigibus nomen; sed nominis huius

causa quod horrenda stridere nocte solent.
sive igitur nascuntur aves, seu carmine fiunt
neniaque in volucres Marsa figurat anus,
in thalamos venere Procae: Proca natus in illis
praeda recens avium quinque diebus erat,
pectoraque exsorbent avidis infantia linguis;
at puer infelix vagit opemque petit.
territa voce sui nutrix accurrit alumni,
et rigido sectas invenit ungue genas.
quid faceret? color oris erat qui frondibus olim
esse solet seris, quas nova laesit hiems.
pervenit ad Cranaen, et rem docet. illa 'timorem
pone: tuus sospes' dixit 'alumnus erit.'
venerat ad cunas; flebant materque paterque:
'sistite vos lacrimas, ipsa medebor' ait.
protinus arbutea postes ter in ordine tangit
fronde, ter arbutea limina fronde notat,
spargit aquis aditus et aquae medicamen habebant
extaque de porca cruda bimenstre tenet,
atque ita 'noctis aves, extis puerilibus' inquit
'parcite: pro parvo victima parva cadit.
cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras:
hanc animam vobis pro meliore damus.'
sic ubi libavit, prosecta sub aethere ponit,
quique adsint sacris respicere illa vetat:
virgaque Ianalis de spina subditur alba,
qua lumen thalamis parva fenestra dabat.
post illud nec aves cunas violasse feruntur,
et rediit puero qui fuit ante color.

SIGLO I D. C.

S6 Plinio el Viejo, *Historia Natural*, 11. 232

Mammas homo solus e maribus habet, cetera animalia mammarum notas tantum. sed ne feminae quidem in pectore nisi quae possunt partus suos attollere. ova gignentium nulli; nec lact nisi animal parienti. volucrum vespertilio<ni> tantum: fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris inmulgere. esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium, constare non arbitror.

S7A Séneca, *Hércules loco* 684-8

Maeander undis ludit et cedit sibi

instatque dubius litus an fontem petat.
palus inertis foeda Cocyti iacet;
hic uultur, illic luctifer bubo gemit
omenque triste resonat infaustae strigis.

S7B Séneca, *Medea* 731-4

Mortifera carpit gramina ac serpentium
saniem exprimit miscetque et obscenas aues
maestique cor bubonis et raucae strigis
exsecta uiuae uiscera.

S8 Lucano, 6. 688-94

Latratus habet illa canum gemitusque luporum,
quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur,
quod strident ululantque ferae, quod sibilat anguis;
exprimit et planctus inlisae cautibus undae
siluarumque sonum fractaeque tonitrua nubis:
tot rerum uox una fuit. mox cetera cantu
explicat Haemonio penetratque in Tartara lingua.

S9A Petronio, *Satiricón*, 63-4

Nam et ipse vobis rem horribilem narrabo: asinus in tegulis. cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum. cum ergo illum mater misella plangeret et nostrum plures in tristimonio essemus, subito strigae coeperunt: putares canem leporem persequi. habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tamquam hoc loco —salvum sit quod tango— mediam traiecit. audimus gemitum, et —plane non mentiar— ipsas non vidimus. baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem. rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt. ceterum baro ille longus post hoc factum numquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit'.

Miramur nos et pariter credimus, osculatique mensam rogamus Nocturnas ut suis se teneant, dum redimus a cena...

S9B *Satiricón* 134. 2

Proselenos anus ad Encolpium 'quae striges comederunt nervos tuos, aut quod purgamentum [in] nocte calcasti in trivio aut cadaver?

S10 Estacio, *Tebaida* 3. 506-12

Non comes obscurus tripodum, non fulminis ardens
uector adest, flauaeque sonans auis unca Mineruae
non uenit auguriis melior; quin uultur et altis
desuper accipitres exultauere rapinis.
monstra uolant: dirae stridunt in nube uolucres,
nocturnaeque gemunt striges et feralia bubo
damna canens. quae prima deum portenta sequamur?

S11 Silio Itálico, *Punica* 13. 595-600

Dextra uasta comas nemorosaque brachia fundit
taxus Cocyti rigua frondosior unda.
hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur
et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis
Harpyiaeque fouent nidos atque omnibus haerent
condensae foliis: saeuit stridoribus arbor.

SIGLO II

S12 Festo

Strigem (ut ait Verrius) Graeci στρίγγα appellant, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant. Itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci:

Στρίγγ' ἀποπεμπεῖν νυκτιβόαν, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν,
ὄρνιν ἀνωνυμίαν ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας.

S13 Flavius Caper, *De verbis dubiis* 111

striges [strigis], non strigae: striga intervallum turmarum, ubi equi stringuntur.

SIGLO III

S14 Pomponio Porfirio, com. al *Epodo 5*.

Plvmamqve noctvrnae strigis.

Sic dic<i>tur, non ut uulgo 'strigae', quia uenit a nominatiuo, 'strix', non 'striga'. Haec autem auis est nocturna mali ominis.

S15 Quinto Sereno (Sammónico), *Liber Medicinalis* 58

Infantibus dentibus uel strige inquietatis

(...) Praeterea si forte premit strix atra puellos
uirosa inmulgens exertis ubera labris,
alia praecepit Titini sententia necti,
qui ueteri claras expressit more togatas.

SIGLO IV

S16 Servio, comentario a la *Eneida*, 1. 470

Inportvnaeqve volvcres in alienum tempus ruentes, ut striges aut bubones, nocte gaudentes, per diem possent videri.

S17A Charisius (Keil, *Gram. Lat.* I, 109, 14):

Strigem hanc in significatione avis dicas; striga autem castrense est vocabulum, intervallum turmarum significans, in quo equi stringuntur, unde et strigosi dicuntur corpore macilento.

S17B Charisius (Keil, *Gram. Lat.* I, 144, 9):

Strix avis dicitur et declinatur strix, strigis, strigi, strigem, strix a strige.

SIGLO V

S18 Sínodo de san Patricio, canon 16.

The bishops' synod ("The first synod of St. Patrick"): a symposium, ed. M.J.Faris, Liverpool: F.Cairns, 1976.

Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo[1260], quae interpretatur Striga, anathemazandus quicumque super animam famam istam imposuerit, nec ante in ecclesiam recipiendus quam ut idem creminis quod fecit sua iterum voce revocat et sic poenitentiam cum omni dilegentia agat..

SIGLO VI

S19A *Pactus Legis Salicae*, título 64 §1 (*Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum Tomi VI Pars I. Pactus Legis Salicae*, ed. Karl August Eckhardt, Hannover, 1962, p. 230).

§1. Si quis alterum herburgium clamauerit, hoc est strioportium, aut illum, qui inium portare dicitur, ubi strias cocinant, et non potuerit adprobare, mallobergo humnisfith hoc est, MMD denarios qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudecitur.

S19B *Pactus Legis Salicae*, título 64 §2 (*Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum Tomi VI Pars I. Pactus Legis Salicae*, ed. Karl August Eckhardt, Hannover, 1962, p. 231).

§2. Si quis <uero> mulierem <ingenuam> striam clamauerit *aut meretricem* et non potuerit adprobare, *mallobergo faras*, <MMD> denarios qui faciunt <in triplum> solidos (C)LXXXVII et semis culpabilis iudicetur.

S19C *Pactus Legis Salicae*, título 64 §3 (*Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum Tomi VI Pars I. Pactus Legis Salicae*, ed. Karl August Eckhardt, Hannover, 1962, p. 231).

§3. Si stria hominem commederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.

SIGLO VII

S20A Isidoro 11. 4. 2

Quidam asserunt strigas ex hominibus fieri. Ad multa enim latrocinia figurae sceleratorum mutantur, et sive magicis cantibus, sive barbarum veneficio, totis corporibus in feras transeunt.

[1260] *Speculo* es corrección de Spelman, que editó el texto en 1639. El único manuscrito de la obra da *saeculo*. Faris prefiere la lectura del manuscrito, y traduce *in saeculo* como *in the world*.

S20B Isidoro 12. 7. 42

Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis. Quando enim clamat stridet, de qua Lucanus: Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur. Haec avis vulgo dicitur Amma ab ammando parvulos, unde et lac praebere fertur nascentibus.

S21A *Edictus Rothari* (año 643) 197 [*Monumenta Germaniae Historica, Legum* tomus IV, ed. G. H. Perzt, Hannover, 1868 (=Stuttgart: Anton Hiesemann, 1984), p. 48].

De crimen nefandum[1261]. Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est mascam, clamaverit, excepto pater aut frater, ammittat mundium ipsius, ut supra, et illa potestatem habeat, vult ad parentes, vult ad curtem regis cum rebus suis propriis se commendare, qui mundium eius in potestatem debeat habere. Et si vir ille negaverit, hoc crimen non dixissit, liceat eum se purificare, et mundium sicut habuit habere, si se purificaverit.

S21B *Edictus Rothari* (año 643) 198 [*Monumenta Germaniae Historica, Legum* tomus IV, ed. G. H. Perzt, Hannover, 1868 (=Stuttgart: Anton Hiesemann, 1984), p. 48].

De crimen in puella iniectum qui in alterius mundium est. Si quis puellam aut mulierem liberam, qui in alterius mundium est, fornecariam aut strigam clamaverit, et pulsatus penitens manefestaverit per furorem dixissit, tunc praeveat sacramentum cum duodecim sacramentalis suos, quod per furorem ipso nefando crimen dixissit, nam non de certa causa cognovissit. Tunc pro ipso vanum improperii sermonem, quod non convenerat loqui, conponat solidos vigenti, et amplius non calumnietur. Nam si persevaverit et dixerit se posse probare, tunc per camphionem causa ipsa, id est per pugnam ad Dei iudicium decernatur. Et si provatum fuerit, illa sit culpabilis, sicut in hoc editum legitur. Et si ille qui crimen misit, provare non potuerit, wergild secundum nationem suam componere conpellatur.

S21C *Edictus Rothari* (año 643) 376 [*Monumenta Germaniae Historica, Legum* tomus IV, ed. G. H. Perzt, Hannover, 1868 (=Stuttgart: Anton Hiesemann, 1984), p. 87].

Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.

S22 *Leges Alammanorum, Pactus* 13 (*MGH* Leges V), ed. K. Lehmann y K. A. Eckhardt, 1966. (pág. 24)

Si femina aliam stria aut erbaria clamaverit sive rixam, sive absente hoc dixit, solvat sol. 12.

[1261] El capítulo lleva en otro manuscrito el título *De stria uel magia.*

SIGLO VIII

S23 *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae* 7 (*Monumenta Germaniae hist.* Epistolae Karolini Aevi tomo II p. 501-5. Ed. E. Duemller).

Cathuulfus Carolo I Francorum regi prosperitatem gratulatur cumque ad virtutem sequendam admonet.

[...] Canones namque mandat et lex totius mundi primis Romana immo Deus, ut sepulchra christianorum pacem habeant: sin aliter, puniantur per legem. Maleficos, [vene]ficos, tempestarios, strigas, phitonissas, fures, homicidas, maxime in ecclesiis Dei, . . . latrias, adulteros, rapaces, falsidicos in publico vel qui fariatos frangunt, vel qui vendunt christianos in gentilitatem, periuratores maxime in ecclesia Dei et falsa moneta, decimas non reddentes, ecclesiarum spoliatores vel raptores: viduarum, pupillarum, peregrinorum inuria fatientes et raptores viduarum vel virginum et sanctaemonialium stupra et omnia incesta. Haec et his similia corrigere vel damnare pro vindicte legis . . . recte iudicare, quod minister Dei es in his omnibus et vindex, et reliqua.

S24 *Caroli Magni Capitula de partibus Saxioniae* 6 (*Monumenta Germaniae hist. Legum* tomo 5 p. 37) (775-90)

Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.

SIGLO IX

S25 Hincmar de Rheims, *De divortio Lotharii et Tetbergae* 15 (*Monumenta Germaniae Historica* , ed. Letha Böhringer, 1992).

INTERROGATIO

De hoc, quod interrogatum est, si hoc verum esse possit, quod plures homines dicunt, quia sunt feminae, quae maleficio suo inter virum et uxorem odium inreconciliabile possint mittere et inenarrabilem amorem iterum inter virum et feminam serere, et de ceteris, quae hinc ad questionem voluerunt quarentes deducere.

RESPONSIO

[...] Turpe est fabulas nobis notas referre et longum est sacrilegia computare, quae ex huiusmodi de ossibus mortuorum atque cineribus carbonibusque extinctis

et de capillis atque pilis locorum genitalium virorum ac feminarum cum filulis colorum multiplicium et herbis variis ac clocleolis et serpentium particulis composita cum carminibus incantata deprehendentes comperimus, quibus homines liberati et benedictione ecclesiastica medicati gratia coniugali et debito naturali perfructi sunt. Quidam etiam vestibus carminatis induebantur vel cooperiebantur, alii potu, alii autem cibo a sorciariis dementati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi enerves effecti reperti sunt. Quidam autem a lamiis sive genichialibus feminis debilitati, quaedam etiam feminae a dusiis in specie virorum, quorum amore ardebant, concobitum pertulisse inventae sunt.

SIGLO XI

S26 Papias, *Rudimentum Elementarium* (1053)

Amma, avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridere.

SIGLO XII

S27 Hugutio de Pisa, *Magnae Derivationes*

S27A Masca, stria

S27B Stricae quaedam monstra dicuntur, quae magicis cantibus in feras transeunt.

SIGLO XIII

S28 Gervasio de Tilbury (ca. 1140- ca.1220), *De otiis imperialibus*. 3.88: (1210-4)

Lamias, quas vulgo Mascas, aut in Gallica lingua strias, Physici dicunt nocturnas esse imagines, quae ex grossitie humorum animas dormientium perturbant, et pondus faciunt.

S29 Corpus Glossariorum Latinorum 2. 189 (*Latino-Graecum Glossarium*, atribuido a Filoxeno). (¿o *CGL* 2. 595?)

S29A striga: λαιστρυγών (λωστριγών cod.) καὶ γυνή φαρμακίς. Κιμωλία.

S29B strix: ὀλολυγών, στρουθός.

S29C ulula: ὀλολυγών, ὀλολυγή.

S30 Corpus Glossariorum Latinorum 2. 262. 42 (*Glossaria Labbaei)*

S30A striga, γένος ὀρνέου.

S30B strix, στρίγξ, σύαργος.

S31 Corpus Glossariorum Latinorum 3. 319 (*Hermeneumata Montepessulana)*

> νυκτικόραξ· striga.

S32 Corpus Glossariorum Latinorum *5*, 390, 18

> striga: hegtis [=Hexe]
>
> CGL = Corpus Glossariorum Latinorum a Gustavo Loewe inchoatum, auspiciis Academiae Litterarum Saxonicae composuit recensuit edidit Georgius Goetz, 7 vol., Leipzig 1888-1923

S33 Cirilo, *Graeco-Latinum Glossarium*

S33A Κιμωλία Creta, Sarda, Striga.
S33B ὀλολυγών ulula, strix *ulula*: búho
S33C ὀλολυγή ulula
S33D στρουθός passer, strix *passer*: gorrión.

Textos sobre Mania y las Manias.

Siglos II-I a.C.

MA1A Varrón, *De lingua latina* 9. 62

> Cum essent duo Terentii aut plures, discernendi causa, ut aliquid singulare haberent, notabant, forsitan ab eo, qui mane natus diceretur, ut is Manius esset, qui luci, Luci[li]us, qui post patris mortem, Postumus. e quibus qu<a>e cum item accidisset feminis, proportione ita appellata declinarant praenomina mulierum antiqua, Mania, Lucia, Postuma: videmus enim Maniam matrem Larum dici, Luciam Volaminiam Saliorum carminibus appellari, Postumam a multis post patris mortem etiam nunc appellari.

MA1B M. Terentius Varro *Saturae Menippeae* fr. 463

> SESCVLIXES
>
> Suspendit Laribus manias, mollis pilas,
> reticula ac strophia.

MA1C M. Terentius Varro fr. 369

> DEORUM NOMINUM
>
> Libertatem . . . Feroniam . . . Fidoniam
> Luperca
> Manes . . . Maniam . . . Laruas . . . Lares
> Novensiles
> Pilumnum . . . Pitumnum
> Portunus . . . Portunalia

Siglo II

MA2A Festo, p. 129.

> Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum avia materve. Sunt enim utriusque opinionis auctores.

MA2B Festo, p. 145.

Manius Egeri<us lucum> Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: "Multi Manii Ariciae." Sinnius Capito longe aliter sentit. Ait enim turpes et deformes significari, quia Maniae dicuntur deformes personae. et Arici[n]ae genus panni [manici] fieri; quod manici appelletur.

MA2C Festo p. 238.

<Pilae effigies viriles> <et muliebres ex lana Compitalibus in> compitis <suspenduntur, quod hic dies festus est> deorum <inferorum> . . . ni La-
<res, quibus tot pilae suspenduntur,> quot <capita sunt servorum, tot effigies, quot su>nt li<beri> . . . <coll>ocantur. <ut vivis parcant pilis et simulacris con>tenti.

Siglo IV

MA3A Arnobius, *Aduersus Nationes* 3. 41 [buscar la ed. de Marchesi, C., *Corpus Parauianum*, 1963].

Possumus, si uidetur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitratur uulgus uicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia uicos cognominat λαύρας. in diuersis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas illos, qui occultasse perhibentur Iouis aeribus aliquando uagitum, modo dicit Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci, * Ideaeos Dactylos nuncupari. Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aerios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Laruas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas [mortuorum].

MA3B 6. 26

O species formidinum dirae metuendique terrores, propter quos genus hominum torpedine in perpetua adfigeretur, nihil moliretur attonitum ab omnique se actu sceleroso flagitiosoque frenaret: falciculae claues caliandria fomites talaria baculi tympaniola tibiae psalteria, mammae promptae atque ingentes, canthulari forcipes cornuaque pomifera, nuda corpora feminarum et ueretrorum magnitudines publicatae! nonne satius fuerat saltitare, cantare quam sub titulo grauitatis et seueritatis obtentu tam frigida tamque inepta narrare simulacra ab antiquis ad peccata cohibenda et ad nocentium formata impiorumque formidines? usque adeone mortales saeculi illius ac temporis corde fuerant uacui, rationes sensusque nullius, ut ab actionibus improbis tamquam paruuli pusiones personarum monstruosissima toruitate, sannis etiam constringerentur et maniis?

Siglo IV-V

MA4 San Agustín, *Contra Faustum Manicheum* 18, 3

Tu uero, qui temere omnia credis, qui naturae beneficium rationem ex hominibus damnas, cui inter uerum falsumque iudicare religio est cuique bonum a contrario separare non minus formidini est quam infantibus maniae, quid facturus eris, cum te in capituli huius angustiam necessitas coget? dico autem, cum te Iudaeus seu quis alter sermonis istius non inscius interpellabit, quid ita legis et prophetarum praecepta non serues, cum Christus eadem non se uenisse soluere dicat sed adinplere? nempe cogeris aut uanae superstitioni succumbere aut capitulum profiteri falsum aut te Christi negare discipulum.

Siglo V

MA5 Macrobio, *Saturnalia* 7

Hic Albinus Caecina subiecit: 'qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restitui scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur. Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit ut responso Apollinis satis fieret de nomine capitum remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent, ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt.'

MA6 Martianus Capella *De nuptiis Philologiæ et Mercurii* II 160-5

A medietate vero aeris usque in montium terraeque confinia Hemithei Heroesque versantur, qui ex eo, quod Heram terram veteres edixere, Heroes nuncupati. ibique Manes, id est corpori humano praesules attributi, qui parentium seminibus manaverunt. denique haec omnis aeris a luna diffusio sub Plutonis potestate consistit, qui etiam Summanus dicitur quasi summus Manium. hic Luna, quae huic aeri praeest, Proserpina memoratur. verum illi Manes, quoniam corporibus illo tempore tribuuntur, quo fit prima conceptio, etiam post vitam isdem corporibus delectantur, atque cum his manentes appellati Lemures. qui si vitae prioris adiuti fuerint honestate, in Lares domorum urbiumque vertuntur; si autem depravantur ex corpore, Larvae perhibentur ac Maniae. Manes igitur hic tam boni quam truces sunt constituti, quos ἀγαθούς et κακοὺς δαίμονας memorat Graia discretio. in his etiam locis Summanes eorumque praestites Mana atque

Mantiuna, dii etiam quos aquilos dicunt, item Fura Furinnaque et mater Mania Intemperiaque et alii tristes divorum degunt.

Siglo VIII

MA7A Paulus Diaconus, excerpta ex Festo p. 144

Maniae turpes deformesque personae.

MA7B Paulus Diaconus, excerpta ex Festo p. 128

Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas vocant: Manias autem, quas nutrices miniantur parvolis pueris, esse larvas, id est manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant. Sunt, qui Maniam larvarum matrem aviamve putant.

MA7C Paul. ex Fest. p. 239 Müll

Pilae et effigies viriles et muliebres ex lanâ Compitalibus suspendebantur in compitis. quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant Lares, putarent: quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi. ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti.

MA8 *Glossarium latinum* (*CGL* 6. 676 ed. Goetz).

Maniae: formidinum imagines.